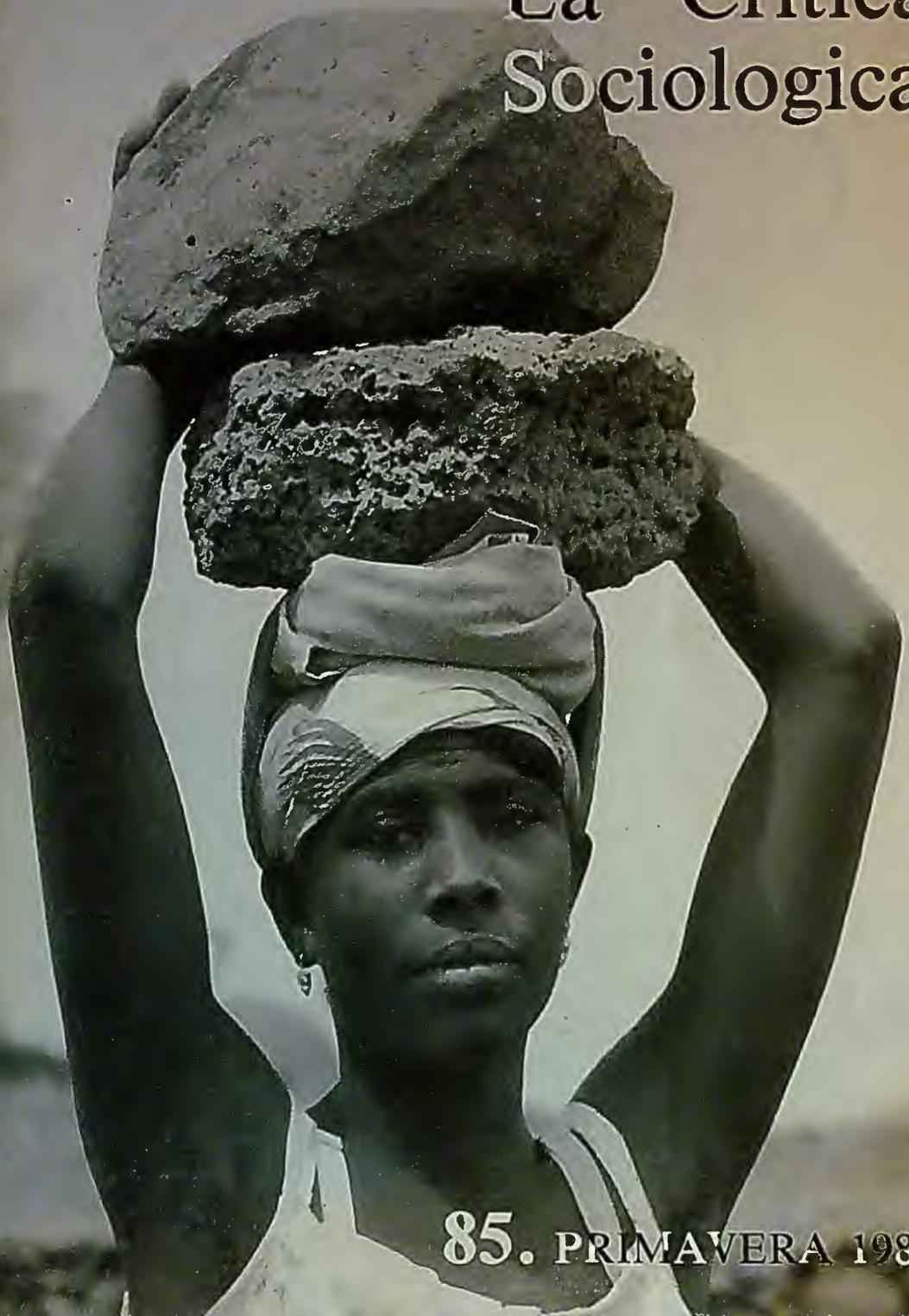


# La Critica Sociologica



85. PRIMAVERA 1988

---

# 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. 16.000 abbonamento annuo L. 60.000  
Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a «La Critica Sociologica»

---

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

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. 6786760

Partita IVA 06225540589

---

Coordinamento tecnico *led* s.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

**85. PRIMAVERA 1988**

aprile-giugno 1988

# SOMMARIO

F.F. — Risposta all'«Osservatore romano» .....	3
<b>SAGGI</b>	
M. MAFFESOLI — Sapere sociale e sapere sociologico .....	9
E. MINGIONE, E. PUGLIESE — La questione urbana e rurale: tra superamento teorico e problemi di confini incerti .....	27
<b>INTERVENTI</b>	
M. LUNETTA — Una nuova rivista: «Invarianti» .....	51
A. FERRARA — La riutopizzazione della teoria critica. Appunti su un saggio di Seyla Benhabib .....	55
A.M. CURCIO — Iperrealismo e metafisica della sociologia in J. Baudrillard	63
<b>DOCUMENTAZIONI E RICERCHE</b>	
A. DE VINCENZO — Cultura, tradizione, complessità sociale. Alcuni proble- mi della ricerca demo-antropologica .....	71
G. VILLA — Estasi e sacrificio nel culto degli Anastenarides .....	79
<b>CRONACHE E COMMENTI</b>	
C. COSTA — A proposito di «Centro e periferia» .....	97
C. CORRADI, E. TEDESCHI — Mutamento e conflitto sociale nella società neo- industriale .....	98
F. CAPUTO — Scritture e Letture .....	101
C. DI CICCIO — Occhi sull'Opus Dei a 5 anni dalla Prelatura .....	105
M.R. DAMIANI — Qualifiche emergenti sul mercato del lavoro dell'area di Po- mezia (Roma) .....	105
SCHEDE E RECENSIONI .....	111

*In copertina, foto tratta dall'ampia raccolta fotografica realizzata nell'arco di tre anni da Marzio Marzot nelle isole di Capo Verde.*

*Questo numero è stato chiuso in tipografia il 20 luglio 1988.*

## Risposta all'«Osservatore romano»

*Con la consueta, se pur talvolta rude, acutezza, l'Osservatore romano del 19 marzo 1988, per la scorrevole penna di mons. Pietro Rossano, rettore della Pontificia Università Lateranense, mi prende a partito per avere io affermato, in Una teologia per atei (Laterza, 1983), che la frase «il nome della pace è lo sviluppo» mi dava un brivido di apprensione. Questa frase è contenuta nell'Enciclica di Paolo VI, Populorum progressio. Le ragioni di preoccupazione, per quanto mi riguarda, non vanno cercate troppo lontano.*

*Il mio illustre interlocutore e critico mi fa notare che «lo sviluppo di cui il Papa si fa promotore non riguarda primariamente, e tanto meno esclusivamente, l'aspetto economico o tecnologico dell'esistere umano, anche se si tratta di aspetti importanti e imprescindibili, ma si innesta su tutto l'uomo, e ne sollecita la crescita culturale singola e collettiva e la dimensione di trascendenza, ossia la coscienza religiosa» (il corsivo è mio). Mons. Rossano prosegue, citando testualmente l'Enciclica: «Uno sviluppo soltanto economico non è in grado di liberare l'uomo, anzi al contrario finisce con l'asservirlo ancora di più».*

*Fin qui le cose mi sembrano chiare; lo sviluppo non è tutto o, meglio, lo sviluppo non è solo economico ma è al contrario da concepirsi come un aspetto soltanto della presenza umana nel mondo. D'accordo. Ma poche righe più sopra, lo sviluppo è definito aspetto importante e «imprescindibile». Non è un caso che la Sollicitudo Rei Socialis si apra con un esplicito richiamo alla Rerum Novarum del 15 maggio 1891, la famosa enciclica sociale di Leone XIII che tutti sanno come sia stata elaborata e diffusa quale autorevole risposta alla dottrina e all'avanzata in termini organizzativi del movimento socialista, legato ai presupposti del materialismo storico marxiano. Non solo. La Sollicitudo Rei Socialis, dopo avere debitamente richiamato e riassunto i temi fondamentali della Populorum progressio di Paolo VI e della Mater et Magistra di Giovanni XXIII, affronta in termini espliciti e con estremo vigore appunto la questione dello svi-*

luppo. E la trattazione di questo tema non è meramente dottrinarica o apriorica. Essa si apre con una serie di constatazioni di fatto che danno a tutta l'enciclica un robusto impianto e una precisa collocazione nell'attualità economica e socio-politica del mondo di oggi.

Nessuno si sognerà mai di pensare che il papa abbia abbandonato i postulanti della trascendenza o i dogmi della destinazione ultima dell'uomo o ancora la concezione del bene comune di tutta l'umanità, sorretta e mossa dalla preoccupazione per lo «sviluppo spirituale e umano di tutti» anziché dalla ricerca del profitto particolare. Ma sta di fatto che la Sollicitudo rei socialis poggia su una analisi sociologica e politologica della situazione mondiale che non consente alcun ottimismo circa il famoso «programma per lo sviluppo» perseguito e, anzi, si potrebbe dire, sbandierato dalle Nazioni Unite per oltre due decenni e oggi, agli occhi di osservatori non prevenuti, avviato a un deprimente fallimento.

Come sempre, il testo papale è cauto: «Non si può dire che queste iniziative religiose, umane, economiche e tecniche siano state vane, dato che hanno potuto raggiungere alcuni risultati. Ma in linea generale, tenendo conto dei diversi fattori, non si può negare che la presente situazione del mondo, sotto questo profilo dello sviluppo, offra un'impressione piuttosto negativa... Tralasciando l'analisi di cifre o di statistiche, è sufficiente guardare la realtà di una moltitudine innumerevole di uomini e donne, bambini, adulti e anziani, vale a dire di concrete e irripetibili persone umane, che soffrono sotto il peso intollerabile della miseria. Sono molti milioni coloro che sono privi di speranza per il fatto che, in molte parti della terra, la loro situazione si è sensibilmente aggravata».

Lasciamo stare la trascendenza, il bene comune, e così via. Qui non si tratta di discettare intorno allo sviluppo unilaterale o globale. Il papa qui parla chiaro. Checché ne pensi mons. Rossano, si tratta di sviluppo economico, avviato con mezzi finanziari e mediante l'applicazione di varie tecnologie, sostenuto da determinate linee politiche nazionali e internazionali. Questo sviluppo non ha funzionato. Questo sviluppo non solo non ha migliorato la situazione esistente o le carenze tradizionali; le ha drammaticamente peggiorate. Perché? Dove sono le ragioni? Limitarsi a deplorare il crescente «fossato» fra Nord e Sud e registrare le stesse disuguaglianze all'interno dei singoli paesi fra ricchi e poveri può portare acqua al mulino della ormai vecchia teoria della «dipendenza» e delle «colonie interne». Ma non ci aiuta a comprendere la dinamica del problema e quindi non ci offre i mezzi o quanto meno le direttive generali per risolverlo. L'enciclica analizza correttamente gli indizi specifici del sottosviluppo e ne sot-

*tolinea tre aspetti macroscopici allarmanti: la crisi degli alloggi, la disoccupazione, il debito internazionale. Colpisce nell'enciclica la severità con cui gli stessi paesi del Terzo Mondo sono chiamati in causa. Nelle parole del papa non si nota alcuna concessione alla demagogia e neppure alla degnante condiscendenza che di regola s'accompagna agli atteggiamenti paternalistici. «Sono da segnalare — scrive — le indubbie, gravi omissioni da parte delle stesse nazioni in via di sviluppo e, specialmente, da parte di quanti ne detengono il potere economico e politico».*

*E tuttavia, questi ammonimenti pontifici sono una spia preziosa circa un atteggiamento di accettazione da parte dello stesso Papa, della modernizzazione e dello sviluppo economico-industriale come unica via aperta all'umanità per spezzare il circolo vizioso della miseria che si autoriproduce e per assicurarsi un minimo di benessere. È questo il problema che avevo in mente quando sospendevo un dubbio critico intorno alla formula della Populorum Progressio, «il nome della pace è lo sviluppo». Non pensavo alle questioni squisitamente teologiche e religiose della trascendenza. Pensavo al terribile errore e all'esito deprimente di un pensiero plurisecolare che cade vittima del mito dello sviluppo e del mito organizzativistico. Che poi, nel seguito della sua enciclica, Giovanni Paolo II chiami in causa i due blocchi, l'Oriente e l'Occidente, mi è di scarsa consolazione. La situazione mondiale è mutata e non la si può più concepire nei termini di due blocchi contrapposti, contrari e simmetrici. Ancor prima dell'avvento al potere di Michail Gorbaciov, era evidente che stava sotteraneamente lavorando una potente tendenza isomorfica per cui i due blocchi, benché formalmente contrapposti in termini ideologici e istituzionali, andavano ormai rapidamente convergendo dal punto di vista tecnico-produttivo e distributivo.*

*Il mondo emarginato, tagliato fuori era il mondo che, mentre non poteva tenere il passo del ritmo di sviluppo dell'Est o dell'Ovest, si vedeva fatalmente condannato alla miseria e alla fame endemica perché aveva nel frattempo perduto i suoi ritmi originari, il suo modo di vita, le sue abitudini fondamentali. Non è sufficiente chiedere che il capitalismo o il collettivismo burocratico distribuiscano con generosità maggiore a tutti i popoli i prodotti del loro progresso tecnico. Bisogna loro chiedere di non mettere le mani sul Terzo Mondo, di rispettarne la dignità e l'integrità, le abitudini, la storia.*

*Forse è già troppo tardi. Qualche anno fa ho notato, nel mio libro Cinque scenari per il 2000 (Laterza, 1985), che la caduta dei regimi coloniali, in Asia e soprattutto in Africa, non ha significato una nuova fase di progresso economico e politico come da tutti si spera-*

*va. Ha semplicemente lasciato un vuoto difficile da colmare. L'imitazione e l'imposizione dei modelli di vita tecnicamente progrediti ha provocato un deserto politico, economico e spesso anche morale. Accade oggi in Africa ciò che è già accaduto nell'America Latina: l'urbanizzazione senza l'industrializzazione. Masse umane sradicate abbandonano l'agricoltura, rovinata da una pseudo-modernizzazione, e si concentrano nelle bidonvilles di città prive di servizi elementari, di posti di lavoro, di organizzazioni amministrative efficienti. D'altro canto, le vecchie abitudini alimentari che trovavano soddisfazione nei prodotti locali si sono modificate in senso europeo occidentale, ma in questo modo hanno aggravato la dipendenza dall'esterno anche per il cibo fondamentale. Manca però la divisa forte per gli acquisti. Insieme con la pseudomodernizzazione arrivano la miseria di massa e la fame cronica.*

*L'effetto-città e l'industrializzazione spuria sono destinati a far sentire i loro effetti negativi in maniera sempre più incisiva nel prossimo ventennio. Rispetto al mondo occidentale, le popolazioni locali cadranno in una situazione di squilibrio strutturale, e per una ragione chiarissima e crudele nella sua semplicità: queste popolazioni hanno ormai bisogno di prodotti e di manufatti occidentali di cui non possono più fare a meno, ma che non potranno mai pagare. In questa prospettiva, non si tratta di chiamare in causa, politicamente parlando, i due blocchi, Est e Ovest, ponendoli sullo stesso piano — il che equivarrebbe in ogni caso ad un gesto di analfabetismo economico e di relativa cecità politica — bensì di chiarirne e investirne criticamente la logica tecnico-produttiva, che è essenzialmente convergente. Continuare a parlare di capitalismo liberista e di collettivismo marxista non è più sufficiente. Sono formule consuete. Vanno riviste alla luce dei processi storici reali e profondamente rinnovate.*

*Intanto, nell'attuale situazione di paralisi del Terzo Mondo, ecco che riemerge la questione della violenza. Fa piacere rilevare che nel testo dell'enciclica non c'è più il semplicistico rifiuto esorcistico di un fatto sociale complesso che è vano ritenere di risolvere attraverso la pura e semplice rimozione. Vi è, nelle parole del papa, un interrogativo tremendo, che è da raccogliere e da meditare: «Le popolazioni escluse da una giusta ripartizione delle risorse... potrebbero domandarsi: perché non rispondere con la violenza a coloro che sono i primi a farci violenza?». Per la prima volta in un documento pontificio si accenna alla distinzione fra violenza «lenta», o istituzionale e strutturale, e violenza terroristica, esplosiva, sanguinosa, quale risposta a quella prima violenza. È una questione ardua, che ci rimanda al nodo originario della legittimità, alla fondazione stes-*

*sa della Città, in cui sembra necessario che Romolo uccida Remo.*

*I problemi, come si vede, sono in sé ardui, toccano temi di diversa natura, da quelli teologici a quelli economici e politici, e non possono contentarsi di risposte semplificatrici che risulterebbero ingannevoli. Su di essi converrà tornare al momento opportuno.*

F.F.

## Errata corrige al n. 84 de *La Critica Sociologica*

Alle pagine 153 e 154 dell'Indice generale degli autori (dal n. 1 al n. 81) risultano erroneamente attribuiti ad Alberto Izzo i seguenti articoli di Franco Ferrarotti:

- , Il piede e la scarpa, n. 8, Inverno 1968-1969, pp. 3-5.
- , «Schede e Recensioni», M. Abbate, *L'alternativa meridionale*, Matera, Basilicata ed, 1968, n. 8, Inverno 1969, p. 118.
- , «Schede e Recensioni», E. A. Albertoni, *La teoria della classe politica nella crisi del Parlamento*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino, 1968, n. 8, Inverno 1968-1969.
- , «Schede e Recensioni», G. Busino, *Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto*, rist. 2<sup>a</sup> ediz., Genève, Librairie Droz, 1968, n. 8, Inverno 1968-1969, p. 119.
- , «Schede e Recensioni», L. Cavalli, *Max Weber: religione e società*, Bologna, Il Mulino, 1968, n. 8, Inverno 1968-1969, p. 119.
- , «Schede e Recensioni», F. Froio, *Università e classe politica*, Milano, Edizioni di Comunità, 1968, n. 8, Inverno 1968-1969, p. 121.
- , Corto circuito, n. 9, Primavera 1969, pp. 3-5.
- , La prospettiva sociologica negli studi di arte e di letteratura, n. 9, Primavera 1969, pp. 30-32.
- , Elogio del trasformismo, n. 9, Primavera 1969, p. 73.
- , Morte di Dio in alberghi di lusso, n. 9, Primavera 1969, p. 74.
- , A che servono le fondazioni, n. 9, Primavera 1969, pp. 74-75.
- , «Statu quo», n. 10, Estate 1969, pp. 3-14.
- , Il ruolo del servizio sociale nella società italiana contemporanea, n. 10, Estate 1969, pp. 122-135.
- , «Schede e Recensioni», T. Perlini, *Utopia e prospettiva in György Lukacs*, Bari, Dedalo, 1968, n. 10, Estate 1969, pp. 184-185.
- , Sicilia: i quattro canali della rapina, n. 11, Autunno 1969, pp. 139-140.
- , Abbracci con cautela, n. 11, Autunno 1969, pp. 139-140.
- , C. Wright Mills e la caricatura del marxismo, n. 11, Autunno 1969, pp. 140-142.
- , Bombe e vilipendio: dalla crisi di governo alla crisi di regime, n. 12, Inverno 1969-1970, pp. 3-5.

# SAGGI

## Sapere sociale e sapere sociologico

### 1. Le due culture

Che esista un «pensiero selvaggio» è ormai un fatto riconosciuto; grazie all'esperienza maturata a contatto con le società primitive, l'antropologia è sul punto di volgere il suo sguardo verso il quotidiano delle società contemporanee, verso ciò che si è convenuto di chiamare la «cultura d'impresa», o verso altre sfere che sembravano troppo vicine per essere permeabili ad un tentativo di analisi. Anche sul versante della cultura colta si comincia ad ammettere l'esistenza di un'altra cultura: quella dei sentimenti comuni. Si può convenire sull'emergenza di questo dato: numerose sono le ricerche che l'evidenziano<sup>1</sup>.

Resta il fatto che fra queste due culture esiste una distanza tale da divenire, a volte, una spaccatura insanabile. Non si tratta certamente di porre il problema del superamento di tale differenza, e neppure di obliterarne le conseguenze nella realtà — sia sul piano della conoscenza che su quello della pratica quotidiana — ma si tratta piuttosto di prenderne atto al fine di dominarne in qualche modo gli effetti. Il tentativo è quello di riuscire a vivere la paradossale tensione prodotta dall'esistenza di queste due culture; tensione che possiamo riassumere così: come integrare in una prospettiva di pensiero — prospettiva generale se esiste — ciò che appartiene al piano dell'evanescente, del puntuale e dell'effimero. È appunto questo il problema di una «conoscenza ordinaria» che, senza perdere nulla in capacità riflessiva, sappia restare il più possibile in contatto con le sue fondamenta naturali, cioè la società di base.

D'altra parte, osserviamo il riemergere da ogni lato di molteplici problemi correlati con tali fondamenta naturali. Potremmo definire questo fenomeno, richiamandoci ad un celebre precedente, come

---

<sup>1</sup> A questo riguardo cfr. F. Dumont. *Cette culture que l'on appelle savante*, in *Questions de culture*, IQRC, Québec, 1981, p. 19

la Questione della Natura. Tuttavia, a differenza di quel che fu — dalle grotte dell'Umbria alle comunità dell'Ardèche — la tematica «francescana», la questione non si è posta più in termini assoluti ed esclusivi. Non è più possibile separare nettamente la cultura dalla natura, senza scontare tutte le conseguenze che una simile netta dicotomia comporta. Bisogna rendersi conto che la principale conseguenza è la costante relativizzazione del polo naturale. Nelle sue diverse forme, il popolare, il folclorico, il senso comune sono stati a lungo marginalizzati. Nel migliore dei casi, sono stati considerati come stadi da superare: un'infanzia dell'umanità, sempre riemergente, che sarebbe stato utile sradicare completamente. Compito, questo, cui si sarebbe dovuto dedicare il pensiero colto. Quindi, prima di mostrare — o quantomeno di individuare — l'incipiente tendenza alla sinergia che oggi si riscontra fra polo naturale e polo culturale, conviene analizzare, anche se brevemente, il costante disprezzo o l'indifferenza nei confronti del pensiero popolare: che sia quello della mitologia o quello del quotidiano<sup>2</sup>. Si tratta di mettere in atto un procedimento «a contrario», che può rivelarsi tra i più utili ai nostri fini.

Riprendendo un concetto di Gilbert Durand, già da tempo è stato messo in crisi l'«itinerario antropologico» (che A. Berque chiamerebbe la «trajectivité») fra i poli di cui si parla. Così, nella tradizione cabalistica, accanto all'«albero della conoscenza» si parla di un «albero della vita». È la separazione fra questi due alberi che, secondo Scholem, permette al Male di fare irruzione nel mondo<sup>3</sup>. Metaforicamente, possiamo dire che è certamente quella l'origine della scissione fra vita e filosofia, del loro antagonismo profondo e della difficoltà per quest'ultima di integrare la ricchezza dell'esperienza di quella. Vediamo rapidamente emergere una importante distinzione fra una cultura «filosofico-razionalista» e un'altra «popolar-mitologica», distinzione che come un filo rosso si ritrova con regolarità nel lungo percorso dell'umanità<sup>4</sup>.

Non si tratta di farne la storia, che pure meriterebbe di essere fatta, ma di sottolineare che, secondo la nota espressione, esistono diversi «interessi di conoscenza» (Habermas) opposti fra loro. Possiamo inoltre insistere sul fatto che la sensibilità popolare ha sempre suscitato la disapprovazione dei preti.

---

<sup>2</sup> Applicato ad un campo specifico. In questo senso, cfr. l'analisi di C. G. Dubois, *L'imaginaire de la Renaissance*, Paris, PUF, 1986, p. 959.

<sup>3</sup> Cfr. G. Scholem, *La Mystique juive*, Paris, Cerf, 1985, p. 86.

<sup>4</sup> Su questa distinzione, cfr. G. Scholem, *Sabbatai Tsevi*, La Grasse, ed. Verdier, 1983, p. 25 e 39

Abbiamo qui a che vedere con l'antico paradosso fra il bisogno di spiegare («mettre à plat»), governare la vita e la vita stessa che sfugge sempre alla spiegazione. La prima forma di sensibilità procede per distinzioni e per analisi successive, la seconda preferisce la sintesi e l'acquisizione globale dei diversi elementi e dati di realtà. Storici e sociologi hanno molto spesso contestato la corrispondenza (ideologica) stabilita da Max Weber fra lo spirito del capitalismo e il protestantesimo. Egli ha infatti ben definito le caratteristiche essenziali di quello che potremmo chiamare «bourgeoisisme». In particolare, riguardo al suo episteme: dominio sulla natura (sociale e naturale) tramite l'applicazione razionale e sistematica del procedimento analitico. Questo può inoltre essere definito da ciò che il Doyen Mehl dice dell'atteggiamento protestante che, a differenza del pensiero cattolico, procede per «rotture, attraverso il rifiuto delle connessioni»<sup>5</sup>. In questo senso, il «bourgeoisisme» e la sua ideologia protestante, o ancora i valori anglosassoni, che ne rappresentano i vettori, portano alle estreme conseguenze la logica della distinzione, della separazione. Queste erano le caratteristiche della Modernità, nel bene e nel male. Volendo dimostrare la priorità di un ordine che «doveva essere» razionale, la Modernità dimentica semplicemente di «mostrare» un ordine reale, il quale è assai più complesso — cosa che il pensiero moderno è stato spesso incapace di comprendere. Con questo convincimento, uno storico del populismo russo avvertiva gli intellettuali di non «condurre la gente in nome di idee astratte, libresche, importate, ma di adattare se stessi al popolo *così come era...*»<sup>6</sup>. Tuttavia, questo passaggio da una logica del dover-essere ad una logica concreta non è cosa facile quando si appartiene ad una cultura fondata sul disprezzo del banale, dell'ordinario, della vita quotidiana; una cultura che continua — in tutte le tendenze politiche, senza distinzioni — a dare un'impronta profonda a numerose analisi della realtà sociale.

## 2. Alla felicità dei popoli

Non torneremo su un vecchio problema che, dopo più di un decennio, è oggi diventato oggetto di numerose analisi. Quando non era ancora di moda, io stesso ho contribuito a quel dibattito. Ricor-

---

<sup>5</sup> R. Mehl, *La Théologie Protestante*, Paris, PUF, 1967, p. 121.

<sup>6</sup> Pipes (R) citato da Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution*, Paris, Gallimard, 1972, p. 49.

diamo comunque che è sempre *dall'esterno* che bisogna portare al popolo la sua coscienza. Questo punto di vista è stato ben formulato dal leninismo e, si sa, assai rari furono gli intellettuali che si sottrassero a questa impresa<sup>7</sup>. Tutti coloro che, ancora oggi, diffidano della sociologia spontanea, quella del contingente, sono portatori di una stessa filosofia: il disprezzo del vissuto.

Viene in mente l'affermazione hegeliana: «il popolo ignora ciò che vuole, solo il Principe sa». Poco a poco questo appannaggio del Principe è passato a coloro che elaboravano la logica del politico: gli intellettuali portatori dell'universale e fondatori della responsabilità collettiva. Dai principi dello Spirito dei secoli scorsi, responsabili delle Leggi o dell'avanzata regale del Concetto, agli istrioni contemporanei, loro pallidi riflessi, che battono la via della mediazione, il meccanismo è identico: si tratta in tutti i luoghi e in tutte le situazioni di «rispondere di», «rispondere per». A questo riguardo, è illuminante osservare che sia nel trattato colto, sia nei molteplici articoli o interviste sui giornali la preoccupazione morale resta alla base di numerose analisi intellettuali. Coloro che rifiutano questa naturale tendenza vengono stigmatizzati con l'infamante etichetta di esteti!

In questo senso, sarebbe istruttivo fare un'antologia delle espressioni legate all'atteggiamento sprezzante di fronte all'idiozia, agli idiotismi del popolo; in una parola, di fronte al suo gusto per i particolari. Da Gorki, secondo il quale Lenin aveva il disprezzo del «signore per la vita delle masse popolari», a quel genere di popolino che, come scrive Sartre, si rende conto di come quest'ultimo «noti sempre il male», mentre si potrebbe anche vedere il bene in tutte le cose, sarebbe lunga la lista di coloro i quali, partendo dai loro «a priori» critici, sono incapaci di comprendere i valori che fanno la qualità di una vita, preoccupata prima di tutto per l'ordine prossemico. Potremmo riassumere questo atteggiamento con una battuta di Paul Valéry: «la politica è l'arte d'impedire ai sensi d'immischiarsi delle cose che li riguardano<sup>8</sup>». In effetti l'incomprensione di cui trattasi attiene alla caratteristica propria della logica etico-politica di occuparsi del futuro, del progetto, del perfetto, in una parola del dover essere. Vice-

---

<sup>7</sup> Su questo punto rinvio alle mie opere: M. Maffesoli, *La logique de la domination*, Paris, PUF, 1976 e *La violence totalitaire*, Paris, PUF, 1979. Cfr. anche B. Souvarine, *Staline*, Ed. Gérard Lébovici, 1985, p. 64. Possiamo ricordare che solo alcuni gruppi di ispirazione anarchica, come i consiliaristi o i situazionisti, furono refrattari al leninismo teorico.

<sup>8</sup> M. Gorki, *Pensées intempestives*, Lausanne, L'Age de l'homme, 1975, citato da B. Souvarine, op. cit., p. 181; *Lettre de Sartre*, in *Temps*, III, 1983, p. 1630; P. Valéry, *Oeuvres complètes*, La Pléiade, T. II, p. 615.

versa, ciò che caratterizza quello che, in mancanza di meglio, possiamo chiamare il popolo o la massa, è il fatto di preoccuparsi del presente, del quotidiano (mostruoso e strutturalmente eterogeneo), in una parola d'essere al centro di una esistenza che è assai difficile sintetizzare. Di qui il rifiuto, semi-consapevole, di esistere come che sia.

Per rendere conto di questo, ho proposto la metafora della centralità sotterranea, al fine di sottolineare la molteplicità dei fenomeni sociali che hanno una specificità propria, pur senza essere finalizzati. Così nell'ipotesi, che formulo attualmente, del neo-tribalismo: si può dire che all'interno di una massa multiforme esiste una molteplicità di micro-gruppi, la cui identità sfugge alle diverse categorie predittive o ingiuntive abitualmente formulate dagli analisti sociali. Resta il fatto che l'esistenza di queste tribù è eclatante. Né è meno reale la loro cultura. Ma naturalmente né questa né quelle si iscrivono in un ordine etico-politico; e un'analisi che discenda da simili categorie è condannata al silenzio o, cosa purtroppo più frequente, all'affabulazione. L'ho già detto, la sintesi è impossibile. Ancor meno lo è la riduzione della socialità a questa o quella determinazione, fosse pure in ultima istanza. Viviamo un momento molto interessante in cui l'esplosione del vissuto richiede una conoscenza caratterizzata dalla pluralità, in cui l'approccio analitico, le tecniche della distinzione e l'apriorismo concettuale debbono lasciare spazio ad una fenomenologia complessa che sappia integrare la partecipazione, la descrizione, le storie di vita e le diverse manifestazioni degli immaginari collettivi.

Una procedura del genere, che renda conto della vita, sarà in grado di esprimere la confusa molteplicità contemporanea. Come ho già avuto occasione di dire, lo spirito è ben lontano dall'abdicare, anzi! Infatti è possibile che, operando in questo modo, riusciamo a dare un ordine allo specifico compito dei nostri giorni. Così alla vitalità societaria corrisponderebbe un vitalismo logico. In altri termini una logica delle passioni (o della confusione) succederebbe alla logica etico-politica alla quale siamo abituati. È nota la formula di S. Atanasio: «ou kairoi alla kurioi» (PG 25, 525 C), che potremmo tradurre: non il divenire, ma gli dei. E. Martineau propone l'inverso: «ou kurioi alla kairoi», che si può tradurre: non soffocanti principi di autorità, ma ciò che esiste, le opportunità, i momenti vissuti insieme<sup>9</sup>. Si tratta di un capovolgimento da cui si può trarre profitto per comprendere il nostro tempo. Dal momento che le monova-

---

<sup>9</sup> Cfr. la prefazione di E. Martineau al testo di Heidegger, ed. Authentica, p. 14.

lenze religiose o profane hanno fatto il loro tempo, può darsi che le tribù di cui ci occupiamo siano più attente al tempo che passa e al suo valore specifico, alle opportunità che si presentano, come anche alle istanze incombenti, di qualsiasi tipo esse siano. Può essere altrettanto possibile che queste opportunità definiscano un *ordine*, più stocastico o latente, ma non per questo meno reale. Questa è la posta in gioco della centralità sotterranea: saper comprendere un'architettura differenziata, che riposi su un ordine o una potenza interiore, e che non sia contemporaneamente *finalizzata* ad una forza intrinseca di cui dover tenere conto.

Accade che il vitalismo indotto dall'approccio da me indicato non è una creazione ex nihilo. Si tratta di una prospettiva che tende a riemergere periodicamente e che, di conseguenza, ha ispirato diverse opere. Per citare solo qualche nome significativo d'epoca moderna, possiamo rinviare al «voler-vivere» di Schopenhauer, allo «slancio vitale» di Bergson, alla «Lebenszoologie» di Simmel, al «volere oscuro» di Lévi-Strauss. In ciascuno di questi casi l'accento è posto sul *sistema delle connessioni*. O ancora, per usare un termine di moda, sulla sinergia dei diversi elementi: culturali, sociali, storici, economici della totalità sociale. La connessione sembra essere in armonia con le grandi caratteristiche sociologiche del momento. Possiamo discriminare, separare, ridurre un mondo determinato dall'oggetto o dall'oggettivo, non è la stessa cosa che se lo confrontiamo con quello che chiamerei il «ritorno della vita». Ritroviamo qui un tema ricorrente e molto ben formalizzato nella nozione weberiana di «Verstehen». Ed è a ragione che si è potuto sottolineare il ruolo di cerniera che questa nozione giuoca fra conoscenza e vita quotidiana. «Despite the mystique with which the concept of Verstehen has been invested, there seems no reason to suppose that historical or sociological understanding is essentially different from everyday understanding» (Nonostante che il concetto di *Verstehen* sia stato accusato di misticismo, non sembrano esserci ragioni per supporre che il comprendere storico o sociologico sia essenzialmente diverso dal comprendere quotidiano<sup>10</sup>). È vero che c'è della mistica nella nozione di comprensione, nel senso che essa si fonda su una conoscenza diretta, intuitiva e globale a un tempo. Essa è unificante: tiene insieme i diversi elementi che il momento analitico aveva separato.

Ma prendiamo il termine mistica nel suo senso più ampio: quel-

---

<sup>10</sup> W. Outhwaite, *Understanding Social Life*, London, George Allen and Unwin Ltd, 1975, p. 1. Sulla nozione di connessione cfr. G. Durand, *La notion de limite*, in *Eranos 1980*, Frankfurt, INSEL Verlag, 1981, p. 43 e 46.

lo che cerca di comprendere come le cose sono legate insieme. Lo fa in modo contraddittorio. In ciò risiede l'armonia conflittuale che è caratteristica della società nel suo complesso. In una parola, in che consiste questo «glutinium mundi» che fa sì che qualcosa esista. Mistico è lo stupore di quel genere di «popolino» che, di fronte allo spirito critico di Sartre, vede, sente, dice il «bene» presente in tutte le cose. Al «no» dissociativo oppone il «sì» affermativo. Ricordiamo, a titolo informativo, che il procedimento disgiuntivo è il «pendant» del principio di individuazione. L'individuo critico che separa è il medesimo che si separa. Mentre la sua opera è interamente partecipe di questa tradizione, Adorno, quando si lascia andare, nota sottilmente che «nessuno ha il diritto per superbia di élite di opporsi alla massa di cui egli stesso rappresenta un momento»; o ancora: «è già un'insolenza dire io»<sup>11</sup>. Di fatto l'atteggiamento comprendente del misticismo tiene conto del discorso della massa, non ne è, a dire il vero, che una espressione specifica. Al punto che si è potuto dire belamente: «le nostre idee sono in tutte le teste». Proprio in opposizione all'esteriorità di cui si è detto, la comprensione prende atto della globalità e si colloca essa stessa all'interno di tale globalità.

Qui abbiamo a che fare con un clima particolare che privilegia l'interazione, sia quella della comunicazione che quella naturale e spaziale. Nel proporre, in un libro precedente, la corrispondenza e l' analogia come metodologie delle nostre discipline, intendevo accentuare la pertinenza di questa prospettiva globale in un mondo in cui, poiché non c'è nulla d'importante, tutto è importante<sup>12</sup>. In un mondo in cui dal più grande al più piccolo, tutti gli elementi interagivano fra di loro, si trattava specularmente di far emergere che, come in un quadro chiaroscuro, la vita sociale si fonda su uno slittamento impercettibile e reciproco di esperienze, situazioni, fenomeni; fenomeni, situazioni, esperienze che rimandano analogicamente gli uni alle altre. Invece di spiegare, di cercare le ragioni di questa indefinita, è possibile descriverla. A tal fine, a suo modo, A. Berque utilizza la nozione di «médiance», che connota il clima e che prende atto della risonanza multiforme di cui parlerò. Si tratta di un va e vieni dall'oggettivo al soggettivo e dalla ricerca di convivialità ai procedimenti metaforici. Per maggior precisione, si potrebbe parlare di con-

---

<sup>11</sup> T. Adorno, *Minima moralia*, Paris, Payot, 1980, p. 47, e *Notes sur la littérature*, Paris, ed. Flammarion, 1985, p. 426.

<sup>12</sup> Sulla corrispondenza e l' analogia, rinvio al mio libro, M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Méridiens-Klincksieck, 1985. Sulla «médiance», cfr. A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, Paris, PUF, 1982, p. 41 e *Le sauvage et l'artifice*, Paris, Gallimard, 1986, p. 162, 165.

taminazione di ognuno di questi registri con gli altri. Tutte cose che, se non nullificano, quanto meno relativizzano, da un lato lo sguardo oggettivo e, dall'altro, questa o quella spiegazione monocausale concettuale e/o razionale.

### 3. L'ordine interiore

Il superamento della monocausalità razionale in quanto spiegazione del mondo sociale non è un processo astratto, infatti è strettamente legato alla diversificazione di questo mondo. O anche a ciò che ho chiamato vitalismo sociale. Secondo E. Renan, il dio antico «non è né buono né cattivo, è una forza»<sup>13</sup>. Questa potenza non ha nulla di moralizzante, ma si esprime tramite una molteplicità di caratteri, che occorre comprendere nel senso più forte del termine, ognuno dei quali ha il suo posto nella vasta sinfonia del mondo.

È appunto questa pluralità che obbliga il pensiero sociale a spezzare la trincea di una scienza unidimensionale. Questa è la sostanza della lezione che ci viene da Max Weber: il politeismo dei valori rimanda ad un pluralismo causale. Nello schema concettuale che si è imposto nel XIX secolo, nel modo in cui ora dirò, uno era il valore riconosciuto come buono, e l'obiettivo dell'intellettuale era di fare in modo che questo universale acquisisse forza di legge. In questo consiste la prospettiva etico-morale. E se altre ideologie si dividevano (conflittualmente) il mercato, il meccanismo di funzionamento era lo stesso. Ma il discorso cambia totalmente con l'irruzione di valori radicalmente antagonisti, il che relativizza quanto meno la pretesa di universalità, sfumando contemporaneamente la portata generale di questa morale o di quella politica. Questa irruzione fonda il relativismo concettuale.

Tale relativismo non è necessariamente un male. In ogni caso, esso esiste e conviene prenderne atto. Al fine di comprenderne meglio gli effetti, possiamo ricordare, riprendendo un'espressione di P. Brown, che la storia dell'umanità è attraversata da una «costante tensione fra i modi «teista» e «politeista» di pensare»<sup>14</sup>. Direi che c'è stata un'oscillazione costante. Secondo la legge della saturazione che P. Sorokin ha bene illustrato per gli insiemi culturali, ci sono dei paradigmi che privilegiano ciò che è unificante — in termini di organizzazioni politiche, di sistemi concettuali e di rappresentazioni morali

---

<sup>13</sup> E. Renan, *Marc Aurèle*, Paris, Livre de Poche, 1984, p. 314.

<sup>14</sup> Cfr. P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1985, p. 18.

— ce ne sono di altri che al contrario favoriscono, negli stessi campi, l'esplosione, l'effervescenza, l'estensione. Da Dio puro spirito, potente e solitario, agli idoli corporei, disordinati e plurali. Ma contrariamente al linearismo semplicistico che non distingue altro che una evoluzione dal «poli» al «mono», è facile osservare che le storie umane offrono molteplici esempi di alternanza fra queste due modalità di espressione sociale.

Numerosi sono i lavori di erudizione che hanno sottolineato questo fenomeno. G. Durand, fine conoscitore delle mitologie, ha chiaramente mostrato che lo stesso cristianesimo, nella sua intransigenza monoteista, è incomprendibile senza il suo substrato sincretico<sup>15</sup>. Ancora ai nostri giorni lo sviluppo settario, i movimenti carismatici, le pratiche della pietà, le comunità di base, le molteplici forme di superstizione, possono essere interpretate come la manifestazione di un antico fondo pagano, popolare, che ha resistito, bene o male, all'interno della religione popolare, e che tende a scardinare la corazza unificante costruita, nel corso del secolo, dall'istituzione ecclesiastica. In effetti sarebbe interessante mostrare che l'aspetto unificato della dottrina e dell'organizzazione è meno solido di quello che sembra, che è sempre suscettibile di scompaginamento e che, soprattutto, è un aspetto strettamente circoscritto. I vari scismi o eresie illustrano bene questo fenomeno. Anche le dottrine che, successivamente, si sono rivelate come i più solidi sostegni delle posizioni monovalenti, sono nei loro momenti costitutivi i più solidi supporti del pluralismo, in quanto si oppongono all'intolleranza, affrontano l'ignoto e si fondano sul desiderio di libertà. Così, secondo il Doyen Strohl, grande conoscitore del giovane Lutero, si può vedere come egli opponesse ad una macroscopica Chiesa istituzione, una «Chiesa invisibile...che agisce tramite la mediazione dei suoi testimoni»<sup>16</sup>. Possiamo dire che in questo modo egli ritrovasse l'essenza della *ecclesia* formata da piccoli gruppi locali, unificati in una mitica comunione dei santi. Per lui, in opposizione ad una Chiesa istituzione che governa in modo dogmatico, esiste una forza costitutiva essenziale. Potenza contro Potere.

È interessante osservare che questa visione pluralistica della chiesa ha come corollario un bricolage intellettuale che rompe con la rigidità scolastica. Lutero aveva imparato «a combinare frammenti del sistema aristotelico e di quello agostiniano, senza preoccuparsi degli assiomi di questi sistemi...egli poteva facilmente adottare idee deri-

---

<sup>15</sup> Possiamo rinviare a G. Durand, *La foi du cordonnier*, Paris, Denoël, 1984.

<sup>16</sup> H. Strohl, *Luther*, Paris, PUF, 1962, p. 294; cfr. anche p. 308.

vate da postulati eterogenei, ma assimilabili ai suoi personali principi...». Sotto questo aspetto, l'esempio di Lutero è chiarificatore, poiché si può dire che il successo del luteranesimo riposi sull'acquisizione intuitiva del fondamento pluralista che caratterizza la cultura popolare. Il Doyen Strohl non manca d'altronde di sottolineare che Lutero «figlio del popolo...ne possiede tutte le qualità e i difetti...»<sup>17</sup>. Lasciamogli la responsabilità delle sue affermazioni; quel che è certo è che, al tempo di Lutero, gli strati popolari non si sono pentiti di averlo seguito con entusiasmo, portando alle estreme conseguenze la logica del suo insegnamento di rivolta contro i poteri costituiti, finché egli, raggiunto il proprio obiettivo — divenire vizir al posto del vizir — non si appellò alla nobiltà cristiana per domare il disordine della plebaglia. Ma questa è un'altra storia, quella della «circolazione delle élites»!

È importante soprattutto evidenziare che esiste una base sociale refrattaria all'unità, refrattaria ad ogni unidimensionalità rappresentativa o organizzativa. Questa base sembra manifestarsi funzionalmente nei momenti in cui si osserva allo stesso tempo un processo di massificazione e un'esplosione di valori all'interno delle masse. Penso alla Riforma, al Rinascimento, quando insieme ad una generale tendenza alla «fusione dei differenti strati della società», come nota Jacob Burckhardt, il grande storico di questo periodo, si assiste ad un'esplosione vitalistica in tutti i campi, dottrine, arti, sociabilità, strutturazioni politiche, ecc...Effervescenza che costituisce un nuovo dato sociale e che per lo più richiede nuove forme d'interpretazione. Durkheim ha osservato lo stesso fenomeno relativamente alla Rivoluzione Francese (sottolineandone l'aspetto religioso) e, più in generale, relativamente ad ogni forma di religione che, secondo lui, «non è riducibile ad un culto unico, ma consiste in un sistema di culti dotati di una certa autonomia»<sup>18</sup>.

Ciò che possiamo far emergere da alcuni esempi e citazioni è che ci sono dei momenti in cui le società si complessificano, rimandando a dei procedimenti a loro volta complessi. Al classicismo depurato può seguire un barocco lussureggiante. E, come si sa che il classico è lineare, visivo, definito, analitico, intellegibile, così è noto che il barocco è in divenire, ridondante, indefinito, sintetico e rinvia ad una oscurità relativa o, quantomeno, ad un approccio fondato sul chiaroscuro. A queste considerazioni epistemologiche si adattano perfet-

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 200 e p. 233.

<sup>18</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1986, p. 36 sgg.

tamente le direzioni di ricerca proposte da Wölflin<sup>19</sup> per la storia dell'arte. In materia, l'accento sarà posto sul secondo insieme di nozioni. Occorre saper decifrare la logica di sviluppo interna alla socialità barocca che è in procinto di nascere. Poiché, come ripeto, esiste un ordine specifico della socialità sotterranea. Un ordine interno che puntualmente affiora nei momenti di rottura, di sconvolgimento, di effervescenza; tenendo presente che tali momenti possono essere del tutto silenziosi o, per lo meno, molto discreti, al punto da sfuggire all'analisi attenta degli scienziati sociali. Ricordiamoci dell'adagio: «saper sentire crescere l'erba».

E. Jünger nota con acume che negli scritti degli Egiziani non si trova alcuna allusione all'Esodo<sup>20</sup>. Esso non dovette giuocare un gran ruolo nella politica interna di quel paese. E si sa, d'altra parte, quali conseguenze questa piccola evasione di schiavi comportò per il processo storico oppure, che è lo stesso, per la costruzione mitologica su cui è edificata la nostra storia. Si tratta di momenti in cui il fenomeno che sembrerebbe meno importante, che passa inosservato e che viene considerato come marginale, da un lato rappresenta il luogo di un investimento reale per i suoi protagonisti, dall'altro è greve di conseguenze per il divenire sociale. L'ordine che tento di descrivere vuole rendere conto di questo fenomeno.

Bisogna segnalare che la tematica dell'astensione — già analizzata tramite nozioni del tipo «molle basso ventre», «privatizzazione», «astuzia»; io stesso ho proposto la categoria della *duplicità* (*La conquête du present*, PUF, 1979) per rendere conto del fenomeno — oltre ad avere un interesse specifico in prospettiva, apre anche una pista epistemologica. Così quel che dice J. Poirier a proposito dei racconti di vita, che «vogliono far parlare i popoli del silenzio, attraverso i loro più umili rappresentanti»<sup>21</sup>, s'iscrive perfettamente in questa prospettiva. Egli prende atto del fatto che esiste un silenzio parlante, che non conviene violentare, ma interpretare per farne scaturire appieno la ricchezza. Infatti questo silenzio è molto spesso una forma di dissidenza, di resistenza, o ancora di distanza interiore. Secondo le norme positiviste, il fenomeno di coloro che non vogliono vedere che la positività delle cose ha a che vedere con una «mancanza», con una non-esistenza. Al contrario, dobbiamo riconoscere a questo procedimento una qualità sua propria: giacché il «nulla» ha

---

<sup>19</sup> Cfr. H. Wölflin, *Renaissance et baroque*, Brionne, ed. G. Monfort, 1985, e, stesso editore: *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*.

<sup>20</sup> Cfr. E. Jünger, *Graffiti*, Paris, ed. C. Bourgois, 1977, p. 35.

<sup>21</sup> J. Poirier, *Les récits de la vie*, Paris, PUF, 1984, p. 23.

una vita importante. Ritroviamo qui la formula weberiana: comprendere il reale a partire dalle facoltà dell'irreale. In effetti le categorie di opacità, astuzia, duplicità, i meccanismi del silenzio, del chiaro-scuro sono innanzi tutto l'espressione di un vitalismo che assicura sulla lunga durata la conservazione o l'autocreazione della socialità. Di qui la posta in gioco epistemologica di cui parlerò.

Dietro le pratiche del silenzio c'è, come ho già avuto l'occasione di dire altrove, il problema della *sopravvivenza*. Per sopravvivenza intendo quella facoltà di adattamento che permette di gestire le costrizioni senza soccombere. È qui che risiede essenzialmente il problema della forma o anche della potenza, che non bisogna confondere con il potere. D'altra parte vorrei rammentare che, nella sua dimensione sociologica, la sopravvivenza del popolo ebraico rientra nelle strategie che indicherò. Per gli ebrei le battute di spirito, i giochi di parole, i silenzi e le astuzie connesse, vanno di pari passo con un grande rispetto e amore per la vita. Non pochi osservatori hanno sottolineato questo fenomeno<sup>22</sup>.

Nello stesso ordine di idee possiamo accogliere la fine analisi di uno studioso della vita quotidiana, da cui emerge che solo le relazioni amorose che sfuggono all'ingiunzione del dire, alla terapia del «dirsi», hanno delle *chances* di durata<sup>23</sup>. È intenzionale il trarre esempi da uno spettro molto ampio. Questi non hanno nulla a che vedere gli uni con gli altri, ma esprimono bene come tutta la socialità è fondata sulla comunione e sulla separazione, sull'attrazione e sulla repulsione, e che a considerare troppo i primi termini, si dimentica la profonda ricchezza dei secondi. Nella preoccupazione, ereditata dal XIX secolo, di sottomettere tutto alla ragione, di ricercare le ragioni di tutto, ci si è dimenticati, per riprendere una bella espressione di Silesius, che «la rosa non ha un perché». Da un punto di vista epistemologico, l'aver fatto troppo affidamento sul «detto» delle relazioni sociali ha fatto dimenticare che queste riposavano anche sul «non-detto». Questa vaghezza è una riserva da esplorare. Accade che questa prospettiva, espressa adeguatamente dall'antica saggezza del «secretum meum mihi», ci può introdurre alle matrici stesse di una socialità concreta, che non deve essere considerata come il semplice riflesso delle nostre idee, ma che ha una consistenza sua propria. Si tratta qui del semplice buon senso, accettato con difficoltà dal sape-

---

<sup>22</sup> Cfr. W. J. Johnston, *L'esprit viennois. Une histoire intellectuelle et sociale*, Paris, PUF, 1985, p. 26-28.

<sup>23</sup> I. Pennacchioni, *De la guerre conjugale*, Paris, Mazarine, 1986, p. 79.

re colto, che se ne sente anzi relativizzato, ma che regolarmente tende a riemergere, sia nella vita di tutti i giorni che nel dibattito teorico.

#### 4. Vissuto, prossemia e sapere organico

Contrariamente a quanto si riconosce di solito, la fine dei grandi modelli di riferimento non deriva dal fatto che non ci sarebbero più guide intellettuali. La qualità della ricerca intellettuale non è necessariamente peggiore che in altre epoche. Di fatto, se c'è disaffezione nei confronti delle ideologie incombenti e lontane, ciò avviene perché assistiamo alla nascita di una molteplicità di ideologie vissute giorno per giorno, fondate su valori quotidiani. Vissuto e prossemia. Questo senso della concretezza dell'esistenza può essere considerato allora come un fatto salutare, che esprime una vitalità propria. Vitalismo che secerne in qualche modo un pensiero organico — dotato naturalmente delle qualità proprie a questo genere di pensiero, cioè dell'insistenza sulla penetrazione intuitiva (vista dall'interno), sulla comprensione (acquisizione globale, olistica dei diversi elementi empirici) e sull'esperienza comune — pensiero che è percepito, fra l'altro, come costitutivo di un sapere vissuto. Alcuni autori, assai rari in realtà, hanno insistito su tale pensiero organico. Si può rinviare a W. Dilthey naturalmente, ma anche a tutto il pensiero d'ispirazione nietzschiana che tende a privilegiare il dionisiaco e i suoi aspetti tattili, emozionali, collettivi, connettivi. Possiamo egualmente citare G. E. Moore e la sua *Apologia del senso comune* che insiste sulle verità che quest'ultimo nasconde. Moore nota con finezza che «la maggior parte dei filosofi...vanno contro quel senso comune che tuttavia pervade la loro vita quotidiana»<sup>24</sup>. Potremmo, in questa direzione, citare anche alcuni autori che focalizzano le loro investigazioni su una tematica vicina, come la fenomenologia sociologica che, con A. Schütz, P. Berger e Th. Luckmann, ha mostrato tutto l'interesse tematico ed epistemologico di questa prospettiva. In effetti ciò che possiamo chiamare vitalismo e «senso-comunologia» sono legati: la loro connessione permette di mettere l'accento sulla qualità intrinse-

---

<sup>24</sup> G. E. Moore, *Apologie du sens commun*, p. 135-160, in F. Armengaud, *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1986, cfr. p. 13. al punto d'incontro fra questa prospettiva e quella della fenomenologia sociologica si collocano i lavori del Centre d'Etudes sur l'Actuel et le Quotidien (Paris V) e le mie due pubblicazioni su questo tema, M. Maffesoli, *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, PUF, 1979 e *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, op. cit.

ca dell'«hic et nunc», sul valore del presenzialismo, di cui non abbiamo finito di esplorare la ricchezza.

Resta il fatto che abbiamo a che fare con un qualcosa che solo con difficoltà è accolto dal pensiero intellettuale, la cui naturale tendenza (una pesantezza strutturale?) lo spinge verso il lontano, il normativo, l'elaborazione della legge generale. Tutte cose mescolate insieme e riconducibili alla «logica del dover essere». In modo un pò schematico, si può dire che tutti questi procedimenti esplicativi sono *centrifughi*, sempre alla ricerca di un aldilà rispetto all'oggetto studiato. Mentre, in opposizione, si colloca un itinerario di comprensione che è deliberatamente centripeto, che prende sul serio il suo oggetto, fosse pure minuscolo. Ogni cosa sarà analizzata in se stessa, e per se stessa, e non si cercherà di aggirare le sue contraddizioni in una sintesi illusoria. Nel quadro della prospettiva inaugurata da S. Lupasco e G. Durand si può parlare di una «logica contraddittoria»<sup>25</sup>. Al dover essere, la storia, il lontano e la spiegazione centrifuga; al contraddittorio, il mito, il vicino e la comprensione centripeta.

È interessante notare che la spinta a ripensare le categorie di una conoscenza sociale viene, fra gli altri, da coloro che accentuano l'importanza dello spazio. Penso in particolare ai lavori di A. Berque che, da un lato, mostra come «l'abitante vive in quanto tale (e) non a causa di uno sguardo esteriore», formula a questo proposito l'ipotesi di un sistema «areolare o cellulare» che mette l'accento sul collettivo, nel senso forte del termine, piuttosto che sull'individuo. Questo lo porta, d'altra parte, a parlare d'indistinzione del soggetto e dell'oggetto, dell'Io e dell'Altro<sup>26</sup>, non tralasciando i procedimenti di corrispondenza, metaforica o analogica. Ad ogni modo, è questa connessione che forse può sprigionare un *ordine immanente* legato al «milieu fisico», al «campo concreto» in cui si svolge la vita sociale<sup>27</sup>. Ecco allora la maggiore posta in gioco della riflessione cui accenno: comprendere che esiste una logica societaria che non obbedisce alle semplici regole del razionalismo monocausale e non per questo è meno reale. Per maggiore precisione, si può dire che esiste una razionalità aperta e coesiva dei diversi elementi della realtà sociale, pur senza ridurli in una qualche visione sistematica. Vale a dire, per parafrasa-

---

<sup>25</sup> Cfr. la postfazione di G. Durand al suo *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969. Sull'utilizzazione da parte della «mitocritica» del procedimento centripeto, cfr. G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, Paris, Berg, 1982, p. 308.

<sup>26</sup> A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, op. cit., p. 124 e p. 56.

<sup>27</sup> Cfr. a questo proposito A. Berque, *Le sauvage et l'artifice*, Paris, Gallimard, 1986, p. 267.

re V. Pareto, che la logica e la «non-logica», operanti in questi elementi, si fondano sulla sinergia, dando luogo all'architettura di cui si è detto.

In effetti, salvo che nei libri di scuola, non esiste nulla di unidimensionale nella vita sociale. Questa è, sotto molti aspetti, mostruosa, ambigua, sempre altrove rispetto al luogo in cui si è creduto di fissarla. È il pluralismo che la muove in profondità. Di questo stato di cose bisogna rendersene conto. È questo che deve fare una sociologia della vita quotidiana. Ma, bisogna saperlo, nulla è più difficile del lavoro intellettuale che ciò implica. Come indica W. Outhwaite a proposito dell'ambizione comprensiva di G. Simmel: «ciò significa semplicemente dire che la comprensione del quotidiano è un'attività altamente complessa<sup>28</sup>». E ciò accade perché la vita quotidiana, oltre alle diverse razionalizzazioni e legittimazioni conosciute, è impastata di tutti quei momenti oscuri di cui non si può fare a meno e che hanno un ruolo sempre più evidente nella vita sociale. Tutto ciò è incompatibile con la linearità dell'ideale, con la semplificazione della perfezione o, ancora, con l'ingenua fantasia che riduce l'esistenza al dover essere.

In effetti è assai agevole fare elucubrazioni su o nel mondo intellegibile. Questo è malleabile a volontà e si presta a tutte le acrobazie, i capovolgimenti o ad altre violenze concettuali. C'è della brutalità nell'atto puro dello spirito. E non mi stancherò di ripeterlo, la logica del dover essere è una scorciatoia approssimativa, una forma tronca di conoscenza. Quest'ultima è molto più rispettosa della complessità della vita; e quindi si sottrae alle definizioni a priori, ponendo in essere le condizioni intellettuali che rendono possibile l'emergenza (la manifestazione epifanica) dei diversi elementi di questa complessità. Già ho spiegato la posta in gioco del «formismo»: mettere in atto un procedimento rigoroso di descrizione che sia congruo con l'apparente eterogeneità della vita societaria e che, nello stesso tempo, sappia mostrarne la pertinenza epistemologica.

Bisogna infatti ricordare che, innanzi tutto, è quel che è dato (cfr. Schütz: *taken for granted*), quel che si offre allo sguardo, che costituisce il supporto delle costruzioni intellettuali, quali che esse siano. Possiamo prendere come esempio il proverbio in cui Durkheim vedeva «l'espressione condensata di una idea o di un sentimento collettivo», o ancora la conversazione corrente, che contiene talvolta una

---

<sup>28</sup> W. Outhwaite, *Understanding Social Life. The Method Called Verstehen*, London, G. Allen and Unwin, 1975, p. 13.

filosofia dell'esistenza e un senso dei problemi futuri più ampi di numerose discussioni accademiche<sup>29</sup>. Si tratta di espressioni culturali *strictissimo sensu*, fondanti cioè la società. E ci si dovrebbe meravigliare che la cultura colta sia così impermeabile a questo genere di espressioni. Possiamo d'altra parte supporre che questa impermeabilità sia la causa principale della sterilità tipica di una grande parte delle scienze umane e sociali.

Infatti, ciò che fa cultura è proprio l'opinione, «il pensiero della piazza», tutte cose che costituiscono il cemento emozionale della socialità. Solo a posteriori viene elaborata la conoscenza colta. Riprenderò qui una distinzione di Fernand Dumont che parla di una «cultura primaria», nella quale si è immersi, inconsapevolmente, e di una «cultura secondaria» che aggrega l'individuo ad un gruppo particolare<sup>30</sup>. Direi, nel quadro che ci siamo dati, che la prima è in qualche modo l'ambiente, il bagno nutritivo di ogni manifestazione vitale nel sociale, che dà origine o, quanto meno, consente la fioritura delle diverse tradizioni, la cui durata è garantita dal legame con la matrice comune. Ci sono, dunque, sia tradizioni specifiche che gruppi. Quello degli intellettuali è uno; ed è solo arbitrariamente che esso presenta il suo sapere come il più legittimo. In effetti sarebbe preferibile sottolineare la corrispondenza, la sinergia, la complementarità che unisce questi diversi saperi piuttosto che stabilire prevalenze e gerarchie. Così facendo, saremmo sensibili alla ricchezza propria di questi saperi. Per questo naturalmente conviene diversificare i nostri criteri di valutazione. In effetti, se per giudicare la validità di un enunciato o di una pratica si utilizza il solo criterio della coerenza formale o quello della semplice logica causale, ci si condanna a fornire valutazioni tautologiche. Per quanto riguarda la sociologia francese, P. Bourdieu è certamente il caso più significativo, poiché egli ricama (o teorizza secondo il punto di vista) sulla «credenza pratica». Non possiamo tornare sul disprezzo che questo atteggiamento implica. Esso si condanna da sé e, soprattutto, è una confessione d'impotenza. Né è più felice l'espressione «senso teorico popolare» poiché, anche lì, è secondo il metro della sola prospettiva teorica che si giudica il sen-

---

<sup>29</sup> Cfr. E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1926, p. 145. Cfr. anche, sulla sterilità del discorso accademico, K. Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Paris, Marcel Riviere, 1956, p. 69. Cfr. ancora la nota ricca d'insegnamenti di E. Renan: «sono i balbettamenti della gente del popolo ad essere diventati la seconda bibbia del genere umano», in *Marc Aurèle*, op. cit., p. 291.

<sup>30</sup> Cfr. F. Dumont, *Cette culture que l'on appelle savante*, in *Questions de culture*, IQRC, Québec, 1981, p. 27 sgg.

so comune<sup>31</sup>. Nell'uno come nell'altro caso si tratta, come già ho detto, di una prospettiva «centrifuga» che si riferisce a un aldilà dell'oggetto, con un più o meno esplicito atteggiamento giudicante.

È stata la forza della modernità ad aver collocato tutte le cose nel quadro della Storia e del suo sviluppo. Il «centrifughismo» non è che la traduzione intellettuale di una tale messa in prospettiva. Ma quella che è stata una forza non può non divenire debolezza. In effetti la Storia ha sostituito le storie. La Storia ha relativizzato l'esperienza; ed è questa che, come il ritorno del rimosso, si esprime con forza ai nostri giorni. Le sue modulazioni appartengono a tutte le frequenze, ma tutte hanno in comune il fatto di privilegiare l'empiria e la prossemia. È anche questo che ci obbliga a ricentrare le nostre analisi, a focalizzare i nostri sguardi verso questa «estrema concretezza» (W. Benjamin) che è la vita di tutti i giorni. La complessità quotidiana, la «cultura primaria» meritano un'attenzione specifica. Questo intendo per *conoscenza ordinaria*<sup>32</sup>.

La posta in gioco è importante poiché sempre di più è questa prossemia che determina, nel senso semplice del termine, il rapporto con gli altri. Quale che sia il «mondo sociale vissuto», l'esperienza vissuta, il relazionismo, le interrelazioni reciproche, numerose sono le espressioni che, da Dilthey a Schütz passando per Mannheim, considerano come a priori di tutte le categorie sociologiche la socialità naturale e la sua architettura<sup>33</sup>. Si tratta di qualcosa di prescientifico? Di una sociologia spontanea? Di un itinerario speculativo? Poco importa lo statuto di una simile procedura, nella misura in cui essa permette di erigere una segnaletica, per quanto provvisoria, di una configurazione in corso di realizzazione. Le strutturazioni stabili erano ben definite dalla logica dell'identità e il connesso giudizio morale. Le costellazioni indeterminate richiedono la capacità di far emergere le identificazioni successive e l'estetismo (le emozioni comuni) che ne è l'espressione. La valutazione che si è progressivamente imposta nel

---

<sup>31</sup> Cfr. Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Cerf, 1985, p. 225. Il libro di Lambert è di grande interesse: possiamo pensare che la frase del titolo rappresenti un'analogia; infelice, a mio avviso, in quanto troppo interdipendente dalla prospettiva di Bourdieu.

<sup>32</sup> M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, op. cit. Rinvio anche alle ricerche di J. Oliveira (Università di Feira de Santana, Brasile) sulle diverse forme di sapere popolare; tesi di Stato in corso.

<sup>33</sup> Senza essere esaurienti, possiamo citare Dilthey, *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 1947; K. Mannheim, *Idéologie et Utopie*, op. cit.; A. Schütz, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridien-Klincksieck, 1986. Cfr. anche una buona sintesi sulla socialità in J. F. Bernard-Bechariès, *Meaning and Sociality in Marketing, Guidelines for a Paradigmatic Research*, in *International Review of Marketing Research*.

corso della modernità, era perfettamente congruente con il suo oggetto: l'ordine politico. Non è sicuro che essa possa essere applicata a questo brulichio che, dalle tribù alle masse, serve da matrice alla socialità in divenire. Questa comunque ci lancia una nuova sfida intellettuale, al di là e al di qua dell'etica politica. Quali saranno le strutture socio-antropologiche dell'ordine passionale?

MICHEL MAFFESOLI  
Università di Parigi V - La Sorbona

*(traduzione di Enrica Tedeschi)*

## **La questione urbana e rurale: tra superamento teorico e problemi di confini incerti**

### **1. Il dibattito critico sul paradigma dicotomico «urbano/rurale»**

I concetti di urbano e rurale, diversamente organizzati in paradigmi dualistici, sono stati ampiamente utilizzati dalla sociologia per interpretare passaggi storici o situazioni sociali. Nell'ultimo quindicennio si è assistito ad un ampio dibattito che ha messo sotto accusa la coppia dicotomica, sia sul fronte urbano che su quello rurale<sup>1</sup>. A valle di questo dibattito si registra un consenso sul fatto che alla coppia non possa essere attribuito un valore interpretativo, ma al più un mero senso convenzionale di aggregazione di problematiche. Il dibattito ha lasciato aperti numerosi problemi, ai quali sarà utile accennare in questa prima parte dell'articolo, per passare successivamente alla individuazione di alcune aree di confine incerto tra l'urbano e il rurale.

Il problema più importante è dovuto al fatto che il dibattito critico ha affrontato prevalentemente uno solo dei grandi filoni che hanno utilizzato la dicotomia urbano/rurale, cioè quello dell'ecologia sociale della scuola di Chicago e della sociologia rurale struttural-funzionalista americana. È stato invece poco discusso l'altro importante filone, basato sui paradigmi sociologici classici, in particolare di Marx e Weber. Se è vero che in questo caso la dicotomia assume un elevato rilievo interpretativo solo per il periodo di transizione tra le società pre-industriali e quelle capitalistiche (come nota Saunders, 1988) è anche vero che la dicotomia, comunque discutibile, continua ad avere una certa importanza nei lavori dei sociologi di orientamento weberiano o marxista.

---

<sup>1</sup> Per quanto riguarda il recente dibattito critico sul concetto sociologico di «urbano» si vedano le trattazioni di Saunders (1988) e Lebas (1982). Per quanto riguarda la letteratura sociologica sul «rurale» si veda invece il *trend report* di Newby (1980).

Sarà utile partire, però, dalla critica alla scuola ecologica perché consente di identificare alcuni nodi importanti della questione. Sul versante urbano risulta esemplare la brillante critica di Gans (1968) a Wirth (1938). Wirth aveva ricalibrato in direzione sociologica il paradigma urbano della scuola di Chicago costruendo un tipo ideale dicotomico che permetterebbe di spiegare attraverso alcuni caratteri dell'insediamento i diversi stili di vita, in particolare quello tipico di una grande metropoli moderna rispetto a quello degli abitanti di insediamenti piccoli e arretrati. La seguente definizione di Wirth rappresenta il più elevato valore interpretativo attribuito alla dicotomia urbano/rurale in una impostazione sociologica (l'approccio dei teorici della scuola di Chicago, in particolare di Park, esulava esplicitamente dall'ambito sociologico).

«Possiamo attenderci che i fattori più imporanti sottostanti della scena sociale urbana varino secondo il numero, la densità e le differenze nei tipi di città... In una prospettiva sociologica la città può essere definita come un agglomerato permanente, denso e relativamente grande di individui socialmente eterogenei». (Wirth, 1938, pp. 7-8).

L'impostazione di Wirth viene smontata vent'anni dopo da Gans con la seguente argomentazione: «In condizioni di transitorietà ed eterogeneità, la gente interagisce solo in termini di ruoli segmentati necessari per ottenere servizi locali. Le loro relazioni sociali di conseguenza mostrano anonimità, impersonalità e superficialità». (Gans, 1968, p. 103). In altri termini, per Gans la transitorietà e l'eterogeneità delle condizioni sociali non sono carattere esclusivo delle città o di tutte le città ed aree urbane allo stesso modo. Quindi l'idealtipo wirthiano non funziona. Questa critica, dopo molti anni di esperienze di ricerca empirica, risultava documentata dalle indagini sulla presenza di *urban villagers*, di stili di vita suburbani diversificati, di villaggi e campagne coinvolti da mobilità sociale e da forme di interazione sociale anonime ed eterogenee. Gans conclude con un appello a favore del ritorno alla utilizzazione dei paradigmi classici sociologici delle classi, dei cicli di vita, dei gruppi etnici, per poter comprendere i diversi stili di vita in insediamenti o parti di insediamenti differenti.

Fin qui arriva anche la critica successiva da parte della «nuova sociologia urbana» nei confronti di un uso pesante e diretto della dicotomia urbano/rurale come pilastro interpretativo della differenziazione negli stili di vita e nei comportamenti sociali. La critica alla dicotomia è implicita anche nella impostazione del nuovo filone di ricerca che si definisce «sociologia dell'agricoltura», nella misura in

cui lo studio dei processi produttivi e delle relazioni sociali di produzione è fondato su sostanziali analogie e fenomeni integrativi con i settori extra-agricoli, e quindi nega qualsiasi specificità «del rurale»<sup>2</sup>. La coppia dicotomica è però presente anche nei paradigmi classici marxisti e weberiani, dove assume dei significati più indiretti perché è circoscritta alla transizione industriale e perché è considerata rappresentativa di altre variabili sociologiche, cioè le forze sociali che promuovono o ostacolano il decollo del capitalismo nell'Europa occidentale. In questa sede ci dovremo accontentare di un rapido accenno ad alcuni problemi importanti che l'uso classico della dicotomia urbano/rurale pone sia per quanto riguarda il decollo del capitalismo sia per quanto riguarda i periodi successivi fino ai nostri giorni.

Tanto in Marx quanto in Weber, se pure con accenti ed articolazioni differenti, la dicotomia urbano/rurale appare rappresentativa di quelle forze sociali che promuovono la nascita del capitalismo (urbano-città) o che ne ostacolano lo sviluppo in nome del precedente ordine economico-sociale (rurale-campagna).

L'uso interpretativo della coppia dicotomica si dovrebbe estinguere per entrambi gli autori una volta che il capitalismo si fosse insediato come ordine sociale dominante. I punti interrogativi più interessanti sollevati dagli approcci di Marx e Weber possono essere sintetizzati come segue. Quanto l'uso della coppia sia puramente rappresentativo di forze sociali e quanto invece risulti, in ultima analisi, l'elemento chiave di una interpretazione specifica della transizione industriale? Quanto la rappresentazione risulti realistica in ogni caso, e quanto non finisca per nascondere delle realtà sociali importanti? Quanto le tradizioni marxista e weberiana abbiano effettivamente abbandonato la coppia dicotomica nell'interpretazione delle società industriali e quanto invece non abbiano, implicitamente o esplicitamente distorto l'interpretazione dei cambiamenti sociali molto al di là della transizione industriale?

Il primo interrogativo si pone più sul versante weberiano che su quello marxista. Sono noti i termini del dibattito sulla transizione industriale tra «mode of productionists» e «urbanists». Mentre i primi si sono ampiamente ispirati a Marx, i secondi si rifanno spesso ad una interpretazione radicale di Weber. In questa interpretazione i nuovi tipi di autonomia politica dei cittadini, guadagnati dagli stessi nelle

---

<sup>2</sup> Per la teorizzazione del superamento della sociologia rurale e delle linee fondamentali di lavoro della sociologia dell'agricoltura si vedano i seguenti articoli: Friedland (1981 e 1982); Newby (1983).

città dell'Europa occidentale, sarebbero uno dei fattori fondamentali di promozione dello sviluppo capitalistico-industriale<sup>3</sup>.

Il problema è quanto Weber ritenesse essenziale questo passaggio per il processo di transizione capitalistica. La metodologia stessa weberiana, impostata su dei tipi ideali relativi, dà una risposta che contrasta con le interpretazioni radicali. Il ruolo dei nuovi tipi di autonomia politica urbana non può essere assunto come essenziale e preminente nello spiegare la transizione industriale ma deve essere coniugato con altri processi. In una lettura rigorosa di Weber si potrebbe dire che l'urbanesimo occidentale è uno dei fenomeni/sintomi che spiegano e accompagnano la grande trasformazione «carismatica» in direzione della diffusione del capitalismo.

Gli altri due interrogativi sono più interessanti per la nostra trattazione.

Per quanto riguarda il primo è sorta una serie di dubbi sul ruolo dei ceti agricoli e delle campagne nel promuovere i processi di industrializzazione, soprattutto per quanto riguarda le esperienze ritardate. A questo proposito è possibile argomentare che i confini tra il rurale e l'urbano sono sempre stati incerti, e, quindi, che la rappresentazione dicotomica dei classici ha contribuito a nascondere dei fenomeni sociologicamente importanti. Vari argomenti potrebbero contribuire a chiarire questo punto. Tra gli altri, l'importante lavoro di Barrington Moore (1969) ha evidenziato come il ruolo dei ceti agricolo-rurali nel promuovere o ostacolare lo sviluppo dell'industrializzazione e le loro diverse posizioni di attori storico-sociali hanno contribuito non poco a caratterizzare le diverse esperienze di sviluppo industriale stesso. Si pensi al ruolo storico dei *land-lords* e della *gentry* agricola nel modello classico inglese e a quello degli *Junker* a favore del decollo industriale prussiano.

Metodologicamente è la lettura di Marx che risulta più vulnerabile da questo punto di vista, tanto da contenere una incongruenza non priva di strascichi interpretativi. Marx stesso incentrando la sua analisi della accumulazione originaria sul caso inglese è ben conscio dell'importanza delle *enclosures* nel processo, e quindi del ruolo dei

---

<sup>3</sup> Szelenyi descrive come segue questa linea interpretativa: «Le città hanno conquistato una autorità non legittima nello sviluppare una società civile. La nascita di questo nuovo tipo di autonomia urbana era basata su principi universalistici e risultava orientata contro il localismo feudale. In questo senso ha preparato il terreno per il moderno stato borghese». (Szelenyi, 1984, pp. 6-7).

Nello stesso numero speciale dell'*International Journal of Urban and Regional Research* sono raccolti vari interventi recenti sugli sviluppi del dibattito sulla transizione industriale e sul ruolo delle autonomie urbane e delle città rispetto al mutamento nei rapporti sociali di produzione.

*land-lords* e della *gentry* agricola nel promuovere il decollo del capitalismo inglese. Sempre nello stesso caso non sfugge a Marx l'importanza delle *cottage industries* a domicilio nella prima fase di decollo dell'industria tessile inglese. La rappresentatività della cosiddetta dialettica città-campagna dovrebbe risultare assai limitata. A nostro parere, l'incongruenza riguarda soprattutto il trascinarsi che questa rappresentazione assume in Marx stesso nella analisi di classe a proposito dei contadini, che finiscono per essere uno strato condannato a posizioni conservatrici o di falsa coscienza perché destinati senza appello ad essere sacrificati sull'altare dello sviluppo industriale<sup>4</sup>. Come vedremo meglio in seguito, le realtà dello sviluppo dell'agricoltura capitalistica e dell'industrializzazione delle campagne risultano da sempre più articolate e complesse di quanto non lasci supporre l'assunzione della coppia dicotomica, e quindi questa finisce per trasfigurarle non poco.

Il secondo argomento riguarda proprio l'esperienza delle *cottage industries*, non solo nel decollo dell'industria tessile inglese, ma anche nei successivi sviluppi del capitalismo in altri settori e paesi. L'adozione della coppia dicotomica urbano/rurale assume implicitamente che l'esperienza delle *cottage industries* sia transitoria e limitata nel tempo. Anche così il ruolo importante svolto da un'esperienza di industrializzazione diffusa nelle campagne rende assai problematico l'uso della correlazione classica tra industria e città. Ma è piuttosto la persistenza e la ricorrenza di esperienze di *cottage industries* e di lavorazioni a domicilio e diffuse che pone dei seri problemi rispetto all'uso della dicotomia urbano/rurale. Le potenzialità di questo tipo di esperienza, mutate le condizioni dello sviluppo e delle tecnologie, appaiono oggi assai persistenti e configurano uno dei fenomeni più importanti di confini incerti<sup>5</sup>. *Cottage industries*, lavoro a domicilio, industrializzazione diffusa (non urbanizzata e con deboli effetti di urbanizzazione) costituiscono dei caratteri specifici del processo di sviluppo capitalistico che possono emergere prepotentemente in alcune regioni (nel nostro paese il sistema NEC o Terza Italia)<sup>6</sup>, in alcuni periodi o fasi dello sviluppo (incluso quello più

---

<sup>4</sup> In particolare ci riferiamo alle analisi storico-politiche della questione contadina nel secolo scorso, ad esempio quella del ruolo avuto dai contadini francesi nel 1848-49 nel promuovere la nascita del secondo impero (si veda *Il XVIII Brumaio di Luigi Napoleone*).

<sup>5</sup> Tra gli autori che hanno concentrato l'attenzione sulle articolazioni e sulle differenze all'interno dei modelli storici specifici di sviluppo industriale e in particolare sul ruolo di diverse configurazioni di *cottage industries* ci sembra importante ricordare i lavori di Paul Bairoch (1967); Bairoch e Levy-Leboyer, (1981).

<sup>6</sup> A proposito del sistema/modello della NEC (Nord-Est-Centro) o Terza Italia segnaliamo tra gli altri i seguenti lavori: Bagnasco (1979), Fuà e Zacchia (1983), Paci (1980).

recente di maturità capitalistica), in alcuni settori del capitale (mercologici, finanziari o tecnologici, dove le tecnologie più avanzate manifestano crescenti «propensioni» per questo tipo di soluzioni). L'adozione di una correlazione stretta tra industrializzazione e urbanizzazione finisce per degradare queste esperienze ad un livello basso di significatività (parentesi in controtendenza che non caratterizzano le modalità dello sviluppo). Anche in questo caso quindi emerge l'esigenza di ridimensionare e di correggere l'uso della coppia dicotomica urbano/rurale per non perdere di vista delle fenomenologie che sono tutt'altro che irrilevanti.

Veniamo all'ultimo dei tre interrogativi, se la tradizione marxista o weberiana abbiano effettivamente liquidato la dicotomia nell'interpretare gli ulteriori sviluppi delle società capitalistiche dopo il primo stadio di decollo industriale. Non è questa la sede per una disamina critica di alcuni filoni interpretativi, il che impone una risposta approssimativa. Con tutti questi limiti, ci sembra di poter avanzare l'ipotesi che l'uso della rappresentazione urbano/rurale, anche con modalità interpretative assai accentuate, sia persistente. La coppia dicotomica è un po' come una droga: anche molti studiosi che partono dall'idea di assaggiarne solo delle piccole dosi (farne un uso esclusivamente descrittivo e limitato) finiscono per diventare dei tossicodipendenti (le attribuiscono una portata interpretativa impropria che distorce in maniera rilevante la comprensione di società nelle quali la coppia dicotomica non coglie una frattura sociale importante). A conferma di questa impressione si possono citare i risultati dei più recenti bilanci teorici dell'esperienza della «nuova sociologia urbana» (Saunders, 1988) dove è stato rilevato come l'«urbano» scacciato all'inizio dalla porta finiva sempre per rientrare dalla finestra.

Proprio per questa ragione ci è sembrato utile dedicare questo contributo ai «confini incerti», cioè a quelle aree dove la dicotomia si dissolve. A nostro parere, queste aree sono state importanti e tendono oggi a diventarlo sempre di più. Se questo è vero l'uso della coppia dicotomica diventa più pericoloso perché nasconde dei momenti essenziali della attuale trasformazione sociale per mettere l'accento su delle fratture che o non ci sono più o non ci sono mai state. L'uso «ottimale» classico della dicotomia urbano/rurale ha inteso rappresentare il gioco dello scontro tra due realtà sociali diverse (una in declino e una emergente) nell'ambito del processo di sviluppo industriale/capitalistico. È innegabile che due poli «caricaturali» sono effettivamente esistiti ed il loro uso ha semplificato la spiegazione di processi sociali molto complessi e articolati. Ma la reiterata semplifi-

cazione e la mancata adozione di grandi cautele che avrebbero dovuto evidenziare le complessità, e tra queste i confini incerti, ha inserito delle distorsioni crescenti nei paradigmi interpretativi.

In conclusione di questa trattazione preliminare è utile però sottolineare un postulato importante in termini di impostazione teorica. Nell'economia del pensiero di Marx e Weber la coppia dicotomica urbano-rurale non può assumere una importanza centrale perché risulterebbe incongrua con la struttura metodologica generale elaborata dai due autori. Si è già detto per Weber che l'urbanesimo europeo dei secoli della transizione capitalistica assume al meglio il significato di uno dei molteplici sintomi/fattori della trasformazione carismatica che sta alla base dell'avvento del capitalismo. Nell'impostazione di Marx l'accento viene posto in modo prioritario sui rapporti sociali di produzione tipici di diversi modi di produzione. La dialettica città-campagna costituisce una esplicita semplificazione simbolica con una portata teorica limitata sia in termini logico-concettuali che in termini storico-temporali. In questo senso interpretazioni che accentuano l'importanza della coppia dicotomica al di là di limiti stretti di coerenza teorica mettono in discussione i cardini fondamentali dell'impostazione dei due autori, fondati appunto per Weber sui processi molteplici di trasformazione carismatica e per Marx sulla dinamica di mutamento dei rapporti sociali di produzione<sup>7</sup>.

## 2. Confini incerti e sviluppo capitalistico

La dicotomia urbano/rurale è invece proprio uno degli assunti sui quali è stata fondata la sociologia rurale americana.

La sociologia rurale struttural-funzionalista ha avuto come ambiti di studio la comunità rurale e la azienda-famiglia contadina. I contadini (*peasants*), gli agricoltori (*farmers*) e le loro aziende all'interno di un villaggio o di un'altra aggregazione territoriale hanno rappresentato un mondo contrapposto all'urbano, alla realtà sociale urbano-industriale. Sia che si trattasse di contrapposizioni nette, sia che si assumesse la ipotesi del *rural-urban continuum*, l'assunto implicito era quello di una specificità del mondo rurale con sue distintive caratteristiche produttive e con una sua organizzazione del lavoro

---

<sup>7</sup> A questo proposito è utile ricordare il contributo di K. Polanyi (1974) in direzione della evidenziazione dei fenomeni di confine e delle incoerenze o ambivalenze delle società contemporanee così come sono caratterizzate dai contestuali effetti dei due processi opposti di diffusione dei rapporti di mercato e di autodifesa delle relazioni di socialità.

recente di maturità capitalistica), in alcuni settori del capitale (mercologici, finanziari o tecnologici, dove le tecnologie più avanzate manifestano crescenti «propensioni» per questo tipo di soluzioni). L'adozione di una correlazione stretta tra industrializzazione e urbanizzazione finisce per degradare queste esperienze ad un livello basso di significatività (parentesi in controtendenza che non caratterizzano le modalità dello sviluppo). Anche in questo caso quindi emerge l'esigenza di ridimensionare e di correggere l'uso della coppia dicotomica urbano/rurale per non perdere di vista delle fenomenologie che sono tutt'altro che irrilevanti.

Veniamo all'ultimo dei tre interrogativi, se la tradizione marxista o weberiana abbiano effettivamente liquidato la dicotomia nell'interpretare gli ulteriori sviluppi delle società capitalistiche dopo il primo stadio di decollo industriale. Non è questa la sede per una disamina critica di alcuni filoni interpretativi, il che impone una risposta approssimativa. Con tutti questi limiti, ci sembra di poter avanzare l'ipotesi che l'uso della rappresentazione urbano/rurale, anche con modalità interpretative assai accentuate, sia persistente. La coppia dicotomica è un po' come una droga: anche molti studiosi che partono dall'idea di assaggiarne solo delle piccole dosi (farne un uso esclusivamente descrittivo e limitato) finiscono per diventare dei tossicodipendenti (le attribuiscono una portata interpretativa impropria che distorce in maniera rilevante la comprensione di società nelle quali la coppia dicotomica non coglie una frattura sociale importante). A conferma di questa impressione si possono citare i risultati dei più recenti bilanci teorici dell'esperienza della «nuova sociologia urbana» (Saunders, 1988) dove è stato rilevato come l'«urbano» scacciato all'inizio dalla porta finiva sempre per rientrare dalla finestra.

Proprio per questa ragione ci è sembrato utile dedicare questo contributo ai «confini incerti», cioè a quelle aree dove la dicotomia si dissolve. A nostro parere, queste aree sono state importanti e tendono oggi a diventarlo sempre di più. Se questo è vero l'uso della coppia dicotomica diventa più pericoloso perché nasconde dei momenti essenziali della attuale trasformazione sociale per mettere l'accento su delle fratture che o non ci sono più o non ci sono mai state. L'uso «ottimale» classico della dicotomia urbano/rurale ha inteso rappresentare il gioco dello scontro tra due realtà sociali diverse (una in declino e una emergente) nell'ambito del processo di sviluppo industriale/capitalistico. È innegabile che due poli «caricaturali» sono effettivamente esistiti ed il loro uso ha semplificato la spiegazione di processi sociali molto complessi e articolati. Ma la reiterata semplifi-

cazione e la mancata adozione di grandi cautele che avrebbero dovuto evidenziare le complessità, e tra queste i confini incerti, ha inserito delle distorsioni crescenti nei paradigmi interpretativi.

In conclusione di questa trattazione preliminare è utile però sottolineare un postulato importante in termini di impostazione teorica. Nell'economia del pensiero di Marx e Weber la coppia dicotomica urbano-rurale non può assumere una importanza centrale perché risulterebbe incongrua con la struttura metodologica generale elaborata dai due autori. Si è già detto per Weber che l'urbanesimo europeo dei secoli della transizione capitalistica assume al meglio il significato di uno dei molteplici sintomi/fattori della trasformazione carismatica che sta alla base dell'avvento del capitalismo. Nell'impostazione di Marx l'accento viene posto in modo prioritario sui rapporti sociali di produzione tipici di diversi modi di produzione. La dialettica città-campagna costituisce una esplicita semplificazione simbolica con una portata teorica limitata sia in termini logico-concettuali che in termini storico-temporali. In questo senso interpretazioni che accentuano l'importanza della coppia dicotomica al di là di limiti stretti di coerenza teorica mettono in discussione i cardini fondamentali dell'impostazione dei due autori, fondati appunto per Weber sui processi molteplici di trasformazione carismatica e per Marx sulla dinamica di mutamento dei rapporti sociali di produzione<sup>7</sup>.

## 2. Confini incerti e sviluppo capitalistico

La dicotomia urbano/rurale è invece proprio uno degli assunti sui quali è stata fondata la sociologia rurale americana.

La sociologia rurale struttural-funzionalista ha avuto come ambiti di studio la comunità rurale e la azienda-famiglia contadina. I contadini (*peasants*), gli agricoltori (*farmers*) e le loro aziende all'interno di un villaggio o di un'altra aggregazione territoriale hanno rappresentato un mondo contrapposto all'urbano, alla realtà sociale urbano-industriale. Sia che si trattasse di contrapposizioni nette, sia che si assumesse la ipotesi del *rural-urban continuum*, l'assunto implicito era quello di una specificità del mondo rurale con sue distintive caratteristiche produttive e con una sua organizzazione del lavoro

---

<sup>7</sup> A questo proposito è utile ricordare il contributo di K. Polanyi (1974) in direzione della evidenziazione dei fenomeni di confine e delle incoerenze o ambivalenze delle società contemporanee così come sono caratterizzate dai contestuali effetti dei due processi opposti di diffusione dei rapporti di mercato e di autodifesa delle relazioni di socialità.

l'articolo ne analizzeremo sostanzialmente due: la diffusione del tessuto produttivo industriale in ambiente extra-urbano e l'omologazione del processo lavorativo tra agricoltura ed altri settori produttivi. In ambedue i casi un ruolo di tutto rilievo è svolto dalle scelte relative alla produzione ed alla diffusione delle nuove tecnologie.

Gli scenari di localizzazione della produzione fisica della industria (in concreto la collocazione territoriale degli stabilimenti industriali) stanno drasticamente mutando nei principali paesi industrializzati. Questi cambiamenti non sono omogenei nelle diverse aree ed obbediscono a logiche specifiche. Tuttavia esistono degli elementi decisamente unificanti. Di essi il primo è rappresentato appunto dalla de-urbanizzazione. Sia che si tratti della Southern Strategy che ha caratterizzato i processi di delocalizzazione della industria manifatturiera americana verso gli stati del Sud-Ovest (con puro e semplice trasferimento fisico di stabilimenti industriali); sia che si tratti di nuova vitalità della piccola impresa secondo il modello NEC in Italia; sia che si tratti di espansione di nuovi settori moderni come è il caso della industria elettronica della English Sun-Belt, ciò che si osserva è la de-urbanizzazione dello sviluppo industriale<sup>10</sup>. Essa peraltro non sembra neanche ubbidire ad una pura e semplice logica di spostamento verso aree ad elevata disponibilità di mano d'opera a basso costo, giacché i tassi di disoccupazione esplicita nelle grandi città sembrano essere superiori che nelle aree tradizionalmente rurali.

In Italia, come si è detto, il modello che desta maggiore interesse è quello della diffusione della piccola impresa. Esso non rappresenta l'unica presenza egualmente diffusa in tutte le regioni. Esso tuttavia rappresenta il caso di massima interpenetrazione tra «agricolo» e «industriale», tra «rurale» e «industriale». Per inciso i due termini agricolo e rurale vogliono qui riferirsi non solo all'aspetto professionale (agricolo) o socio-territoriale (rurale) quanto essenzialmente al momento produttivo ed al momento riproduttivo. I costi della riproduzione della forza lavoro nel contesto rurale sono più ridotti. La riduzione diventa ancora più significativa quando, attraverso il part-time, si realizza l'intreccio anche a livello di mercato del lavoro. Naturalmente il grado di interpenetrazione tra agricoltura ed altri settori produttivi (in particolare l'industria) ha a che fare con le caratteristiche del regime fondiario e della stessa prevalente utilizzazione del suolo. Essa appare favorita da un regime fondiario ca-

---

<sup>10</sup> Per quanto riguarda il caso della ristrutturazione e rilocalizzazione industriale americana e inglese segnaliamo tra gli altri i seguenti lavori: Blackaby (1978); Bluestone e Harrison (1982); Sawers e Tabb (1984); Scott e Storper (1986); Martin e Rowthorn (1986); Massey (1984).

ratterizzato dalla dominanza della piccola azienda coltivatrice (o mezzadrile) in ordinamenti culturali misti. In Italia, le regioni nord-orientali sono quelle in senso fisico (con la diffusione sempre maggiore di case sparse) del territorio agricolo e dove massima è la dispersione territoriale della piccola impresa. Questo caso è interessante anche per il tipo di settori industriali interessati: non infrequentemente essi rappresentano una evoluzione del tradizionale artigianato locale. In questo caso non si tratta quindi tanto della penetrazione della industria in contesti nuovi, quanto della espansione della industria esistente: una specie di industrializzazione endogena. In un certo qual senso, quello citato rappresenta un caso limite: la doppia presenza del «piccolo» nell'agricolo e nell'extra agricolo fa combinare le due flessibilità ad esso connesse. Ma il processo, con altre caratteristiche e con altre implicazioni si esprime in contesti diversi, anche nello stesso Mezzogiorno. Qui la diffusione della piccola impresa in contesto agricolo-rurale è piuttosto modesta se non altro per il più modesto grado complessivo di industrializzazione del contesto regionale. E tuttavia anche qui l'attività agricola come attività esclusiva rappresenta sempre meno frequentemente la norma. Qui le attività alternative sono diverse e spesso più rivolte a ridurre i costi della riproduzione, estendendo il grado di autoproduzione-autoconsumo extra-alimentare. L'esempio più tipico è il lavoro nell'edilizia, soprattutto per la costruzione di case di proprietà.

All'origine di questi processi va individuato l'altro aspetto che avevamo menzionato all'inizio: la modificazione del processo lavorativo in agricoltura. Esso ha luogo attualmente implicando comunque una tendenziale espulsione della mano d'opera familiare dall'azienda, rendendo cioè eccedente parte della mano d'opera familiare. Ciò che permette meglio di definire l'attuale processo lavorativo in agricoltura è il concetto kautskiano di industrializzazione, inteso appunto come progressiva interpenetrazione tra agricoltura e industria (e di dipendenza della prima dalla seconda). Le innovazioni tecnologiche in agricoltura, di qualunque genere esse siano, finiscono per implicare una ulteriore interpenetrazione. Quest'ultima, d'altro canto, ricorda ora per molti versi quella che esiste tra i diversi rami e comparti dell'industria. La novità è che nel settore agricolo essa è più evidente e più recente al contempo. È noto che nel settore industriale un qualunque sistema di imprese implica integrazione tra imprese specialistiche che contribuiscono con la produzione di singole parti (di singole componenti) alla produzione del bene (di consumo strumentale) finito e destinato al mercato. Questo processo di integrazione e specializzazione funzionale non va tuttavia identifica-

to con il processo di decentramento produttivo (o di allocazione all'esterno dell'azienda di attività una volta condotte internamente ad essa, per puri o semplici motivi di governo della organizzazione del lavoro) che pure esiste. Industrializzazione della agricoltura significa anche entrare a far parte di questo processo di specializzazione funzionale.

L'acquisto sempre crescente di beni e servizi da parte dell'agricoltura ne riduce necessariamente l'isolamento. Le aziende sono costrette a ricorrere progressivamente all'esterno per acquistare beni e servizi prima disponibili all'interno dell'azienda. Certamente le aziende fornitrici di questi *inputs* possono essere localizzate anche in aree molto distanti. E difatti il sistema complessivo dell'*agribusiness* non si definisce certo per una localizzazione territoriale. Ma resta il dato di rilievo di una agricoltura come *industry*, come ramo specifico del sistema industriale all'interno (sia pure in posizione subordinata) di un complesso sistema di imprese (Pugliese, 1986).

D'altro canto le analogie nel processo lavorativo con la omogeneizzazione delle tecniche produttive, la meccanizzazione progressiva ed il controllo, almeno nelle aree di agricoltura più evoluta, del ciclo produttivo e delle stesse condizioni ambientali sono tutti altri aspetti che legittimano la tesi di una progressiva industrializzazione dell'agricoltura. Tuttavia, se per gli aspetti sopra citati, il modello industriale si afferma, non altrettanto sembra essere avvenuto per quel che concerne il generale modello organizzativo dominante a livello industriale: quello della grande fabbrica. Concentrazione della scala e della dimensione aziendale, standardizzazione dei processi produttivi, spinta divisione del lavoro, occupazione stabile alle dipendenze sono state fino a poco tempo addietro le caratteristiche del modello di sviluppo industriale in occidente: quello fordista-taylorista (Pugliese, 1987).

La struttura produttiva della agricoltura in passato poco si era andata adeguando a questo modello. Persistenza del settore contadino e del settore della *family farm*, dominanza del lavoro indipendente, prevalenza della scala produttiva limitata, modesta divisione del lavoro, parevano essere elementi propri dell'agricoltura che hanno fatto parlare di «specificità» o «particolarità» del settore, insomma avevano contribuito alla individuazione del polo «rurale».

La rilevanza della grande azienda con personale occupato stabilmente alle dipendenze (proletariato agricolo) era inoltre modesta e l'occupazione autonoma era determinante. Ciò che è interessante notare è che questo specifico aspetto della industrializzazione, quello cioè della generalizzazione delle fabbriche verdi (delle *factories in*

*the field*, per usare l'espressione di Carey Mc Williams (1988), della azienda capitalistica con elevati livelli di occupazione stabile alle dipendenze) non solo non si sviluppava in passato, ma sempre meno mostra di svilupparsi oggi. C'è semmai il *trend* opposto. Ma proprio quello che avrebbe dovuta rappresentare un elemento di differenziazione tra agricoltura e industria, tra processo lavorativo della industria e processo lavorativo della agricoltura sta finendo col diventare ora uno degli elementi di analogia. Per la prima volta, dopo decenni, in quest'ultimo settore si verificano due fenomeni nuovi e largamente imprevisi: da una parte un progressivo calo della occupazione totale, dall'altra una crescente incidenza del lavoro autonomo. Non è qui il caso di entrare nel merito dei motivi che determinano l'affermarsi di questo processo nel settore industriale. Certamente esso trae origine da variabili relative alla difficoltà di governo della forza lavoro interna alle imprese di grandi dimensioni. D'altronde il grado di flessibilità della grande impresa rispetto alle continue necessità di cambiamento sembra essere sempre meno sufficiente. Inoltre, più in generale, le tendenze alla *deregulation* spingono verso una crisi crescente quelle strutture produttive dove si registrano rigide forme di garanzia e prassi istituzionalizzate (qual'è il caso della grande impresa industriale ad elevato grado di organizzazione e controllo sindacale interno). Questi sono i motivi che spingono verso una crisi delle strutture produttive di grandi dimensioni e del modello classico della grande fabbrica. Ma accanto a queste condizioni indirette che danno spazio alla diffusione di nuove strutture produttive più piccole, meno rigidamente organizzate e più flessibili, vanno ricordate le condizioni che più direttamente ne promuovono lo sviluppo. Il principale fattore permissivo è il nuovo carattere della tecnologia. Con questa espressione si intende qui tanto il carattere nuovo delle innovazioni tecnologiche, quanto le nuove forme organizzative che — sulla base delle innovazioni tecnologiche — si determinano. Almeno per quanto riguarda l'industria, il dato più interessante è che nuovi avanzamenti sul piano tecnologico non implicano più necessariamente allargamento della scala dimensionale della struttura produttiva (certamente non implicano — come precedenti fasi di sviluppo — un allargamento dello stabilimento industriale). È noto che in parte la nuova crescente diffusione di strutture di piccole e medie dimensioni è dovuta al fatto che anche esse possono assorbire nuovi *inputs* tecnologici senza che ciò implichi un allargamento della scala produttiva.

C'è ancora un altro aspetto, proprio di questa fase più recente dello sviluppo tecnologico, che ha delle implicazioni per la localizzazione territoriale delle aziende industriali, degli stabilimenti. Le più

recenti evoluzioni del processo lavorativo rendono sempre meno necessaria la contiguità fisica del momento della effettiva realizzazione fisica dei processi produttivi, del momento ideativo, progettuale e dello stesso management generale. E d'altronde per molti rami produttivi la loro possibilità di diffusione è sempre meno condizionata da una effettiva realtà di socializzazione industriale o manifatturiera.

In conclusione, per quanto riguarda le novità dell'industria possiamo notare due grandi aspetti: a) il divorzio progressivo dell'urbano dall'industriale — se all'«urbano» qualcosa resta collegato, questo va semmai individuato nella concentrazione dei servizi e soprattutto nei grandi centri di gestione; b) la riduzione della scala dimensionale media delle unità produttive (stabilimenti) il che ovviamente non esclude il progressivo concentrarsi del capitale a livello di imprese (*firms*) e loro integrazione e centralizzazione. In questo senso quella che sembrava una specificità della agricoltura (la persistenza delle unità produttive di modeste dimensioni) tende ad allargarsi al sistema economico nel suo complesso.

### 3. Confini incerti, mercato del lavoro e figure sociali

I fenomeni che abbiamo prima richiamato trovano una loro espressione chiarissima a livello di mercato del lavoro. È veramente a questo livello che i confini incerti sono più evidenti. Già da qualche anno si è verificato in diversi paesi dell'occidente l'inversione di quel *trend* epocale alla riduzione della occupazione alle dipendenze a vantaggio della occupazione indipendente. Appare inoltre degna di altrettanta considerazione un'altra inversione anch'essa di portata epocale nei processi di divisione sociale del lavoro. Mentre fino a ieri il *trend* storico è stato quello della progressiva specializzazione in ruoli e mansioni professionali sempre più articolati e sempre più distinti (essendo peraltro la divisione più significativa appunto quella tra settori produttivi; tra agricoltura e industria etc.), ora si nota una tendenza alla compresenza di più ruoli all'interno di una stessa persona, una tendenza alla pluriattività. Abbiamo già accennato al *part-time farming* come una espressione empirica di questa inversione di tendenza. Il *part-time* nelle letterature economico-agraria e sociologico-rurale è visto sempre come qualcosa che riguarda i lavoratori indipendenti e i *farmers*. Ma la pluriattività non è certo caratteristica né prevalente né esclusiva dei lavoratori dipendenti. Ed a questo elemento di de-differenziazione nella divisione sociale del lavoro ne corrisponde un altro ancora più complesso relativo al sem-

pre più frequente assommarsi all'interno dello stesso soggetto di un ruolo lavorativo autonomo e di un ruolo lavorativo dipendente. Questo processo è qui definito come «de-differenziazione» onde sottolineare che si tratta di un processo nuovo, di una inversione di tendenza rispetto ad un *trend* storicamente consolidato. Non si tratta di antiche persistenze, come forse potrebbe sembrare all'apparenza, ma al contrario di fenomeni nuovi che stanno in rapporto anche al consolidarsi di quell'aggregato complesso di attività agricole in senso stretto ed attività ad esse collegate che va sotto il nome di *agribusiness*. All'interno di questo contesto si verifica il fenomeno cui già si è accennato della allocazione all'esterno dell'azienda di specifici momenti produttivi e della allocazione ad altre imprese di fasi del processo lavorativo condotte internamente alla azienda stessa. Con quest'ultima pratica si tende a ridurre l'impiego alle dirette dipendenze dell'azienda della forza lavoro necessaria per il processo produttivo di una determinata merce. In questo senso si può anche interpretare il carattere della persistenza del lavoro autonomo nel settore. Non è più, come si riteneva in passato, elemento peculiare e caratteristico della agricoltura, secondo una concezione tradizionale della «natura particolare della attività agricola», ma risultato moderno da collegarsi alle recenti tendenze nel processo lavorativo all'interno dell'*agribusiness* ed alla modesta esigenza di forza lavoro per l'attività aziendale, grazie alla diffusione di tecnologia a carattere sempre più *labour-saving*.

La forza lavoro che non è stata sostituita dal macchinario nei processi di ristrutturazione e di ammodernamento tecnologico — di industrializzazione in ultima analisi — si distribuisce comunque in generale tra le aziende agricole e le aziende fornitrici di servizi. All'interno di queste ultime, poi, una parte svolge attività tipiche della tradizionale organizzazione del lavoro in agricoltura, un'altra svolge attività con carattere e professionalità più propriamente industriali. Ed ancora frequentemente questo tipo di imprese è di proprietà di conduttori agricoli *part-time* i quali cercano di utilizzare per conto terzi macchinario che eccederebbe i bisogni dell'azienda — oppure di ex-braccianti molto professionalizzati. Per effetto di questo intreccio compaiono figure di difficile collocazione da un punto di vista socio-professionale. Si tratta di figure collocate non solo a cavallo tra la condizione di lavoratore dipendente e la condizione di lavoratore indipendente, ma anche a cavallo tra l'agricoltura e gli altri settori produttivi.

Facciamo l'esempio, non certo eccezionale, del trattorista che lavora con il mezzo di sua proprietà presso diverse aziende agricole

dietro retribuzione giornaliera. In questa figura si sovrappongono più ruoli: quello di lavoratore salariato dell'azienda in cui presta l'opera (pur essendo egli munito del suo strumento di lavoro, come lo sono spesso altri salariati avventizi); quello di titolare di una ditta che esegue lavorazioni con propri macchinari e propri standards lavorativi; infine quello di lavoratore autonomo che è al contempo titolare e lavoratore della propria ditta. Inoltre egli è molto più simile a un meccanico che a un contadino, così come il raccogliitore tende ad integrarsi sempre più con la funzione commerciale che con la coltivazione.

Ma i fenomeni qui individuati sono anch'essi solo un esempio del più generale processo di riduzione dei confini settoriali. L'occupazione unica e regolare nel corso della propria esistenza sta anch'essa diventando sempre meno la norma. L'estensione eccezionale del settore secondario del mercato del lavoro è anche una espressione di questo nuovo processo. Con la riduzione del peso della grande azienda industriale tendono a ridursi le prerogative di forza e di sicurezza del settore primario della forza lavoro ed esso stesso tende a restringersi. La capacità di produrre una sempre maggiore quantità di merci con una sempre minore quantità di addetti è divenuta caratteristica del settore industriale. E d'altro canto, come abbiamo visto, è sempre meno necessario che questo numero di addetti sia occupato alle dipendenze di grandi imprese. La flessibilità della forza lavoro ha trovato prospettive in passato imprevedibili. La multi-settorialità della occupazione nell'arco della vita degli individui, ma anche soprattutto nell'arco di periodi molto brevi, e la crescente situazione di doppia occupazione (della quale quella agricola-extra agricola non è che un esempio) fanno dei confini incerti uno degli aspetti strutturali caratterizzanti l'attuale società.

#### **4. I più importanti tracciati teorico-empirici dei confini incerti**

La nostra critica nei confronti di un uso teorico pregnante della coppia urbano-rurale non esclude il riconoscimento della portata evocativa o descrittiva di questi termini, un uso che può restare compatibile con il riconoscimento di confini incerti, dell'impatto della «industrializzazione» e della «urbanizzazione» delle campagne, di flussi sociali ed economici di integrazione tra comparti che diventano via via meno distinti in diversi sensi, ma le cui specificità, soprattutto se utilizzate con la dovuta cautela e con una carica prevalentemente evocativa possono avere una portata semplificativa (selettiva) notevole.

La questione di fondo è che l'agricoltura (che però non coincide

con il «rurale»), nel senso dei processi lavorativi-produttivi, dei tessuti sociali di organizzazione delle convivenze e del consumo, delle strategie dell'azione e della stratificazione degli attori continua a mantenere delle specificità sociologicamente rilevanti anche all'interno di un processo generalizzato di cambiamento e di crescente integrazione intersettoriale. Per essere ancora più chiari, anche le specificità cambiano notevolmente all'interno di questo processo, ma restano tali. Il porre l'accento sui tracciati di integrazione e sulle crescenti interrelazioni non significa necessariamente negare la permanenza di tali specificità.

Allo stesso tempo le «specificità agricole» risultano in misura crescente situate in un terreno di confine tra l'urbano e il rurale per cui l'identificazione tra agricolo e rurale tende a diventare priva di significato.

I punti a nostro parere più interessanti a proposito dell'incertezza dei confini nello sviluppo economico e in particolare agricolo dei paesi industrializzati sono i seguenti.

1. I *transfer* intersettoriali di imprenditorialità tra settori agricoli ed extra-agricoli.
2. La portata dei processi reali di industrializzazione dell'agricoltura.
3. Le condizioni e conseguenze della persistenza e sviluppo di operazioni socio-economiche bi- o pluri-settoriali.
4. L'impatto della radicale trasformazione della struttura sociale agricola, dove il tradizionale triangolo — agrari, contadini, braccianti — lascia il posto a una costellazione di figure, sempre più spesso miste, come operai-contadini, contadini-clienti del *Welfare State*, braccianti-studenti, *part-timers*.
5. Le conseguenze in termini di integrazione complessa e di abbattimento dei confini settoriali del processo di terziarizzazione di diffusione della cultura e della informazione di massa e delle nuove tecnologie e campi di ricerca scientifica, informatica, telematica, e così via.
6. Infine l'impatto che hanno avuto i programmi di *welfare* nell'omogeneizzare e nel complicare il panorama degli stili di vita e di consumo di diversi strati della popolazione.

La questione dei trasferimenti di imprenditorialità si pone a partire dal superamento delle strutture agrarie tradizionali a favore di differenti forme di agricoltura capitalistica. A questo punto l'agricoltura può essere considerata un terreno di maturazione di potenzialità imprenditoriali-capitalistiche con prospettive di trasferirsi in altri campi — tanto più perché l'agricoltura è settore «demograficamente» declinante mentre l'industria manifatturiera prima e i servizi

poi sono passibili di notevole crescita — o all'inverso che esperienze extra-agricole possono tradursi in valenze imprenditoriali agricole. È ovvia la portata di questo assunto in termini di rottura dei tradizionali confini tra mondo rurale/agricolo e mondo urbano/industriale.

Vi sono alcuni casi sociologici rilevanti che ipotizzano un importante flusso di trasferimenti di imprenditorialità: la già citata analisi della industrializzazione diffusa nella Terza Italia è quella alla quale ci riferiamo brevemente giacché ci sembra che abbia una portata esemplificativa molto chiara. Ma non sarebbe di scarso interesse un approfondimento delle ipotesi relative ai risvegli di potenzialità imprenditoriali (soprattutto agricole) nei paesi socialisti<sup>11</sup>.

Gli studiosi della crescita industriale (Brusco, 1975; Bagnasco, 1977; Fuà e Zacchia, 1983) che si è realizzata nelle regioni centrali e nord-orientali dell'Italia negli anni sessanta e settanta attraverso un sistema di piccole e medie imprese artigianali e industriali specializzate sia in alcune produzioni tradizionali (abbigliamento, calzature, arredamento, ecc.) sia in alcune produzioni moderne leggere (trattori, veicoli, elettrodomestici, piccole macchine utensili ecc.), tra le altre condizioni originarie dell'esperienza, ne hanno sottolineato con forza particolare due che riguardano il nostro tracciato di confine: la maturazione di potenzialità imprenditoriali all'interno di una particolare struttura socio-agricola; il ruolo importante e persistente di forme di complementarità tra attività agricole e extra-agricole.

Si è sottolineato in particolare come i contratti di conduzione mezzadrile abbiano contribuito a mantenere compatte le famiglie contadine e a stimolare delle potenzialità imprenditoriali che in un primo tempo restano confinate nell'agricoltura stessa. Si ipotizza poi che a partire dalla fine degli anni '50 per più di un decennio le potenzialità imprenditoriali e parte delle risorse accumulate dalle famiglie mezzadrili (sia in termini di capitale monetario che di capitale umano) vengono trasferiti in attività artigianali-manifatturiere specializzate che manifestano una certa vitalità locale. Questo trasferimento di risorse e capacità imprenditoriali contribuisce sostanzialmente alla crescita dell'industria da vocazioni locali a prospettive aperte alla produzione per l'esportazione, ma sempre in un contesto basato su micro o piccole imprese di cui molte di origine agricola.

Parallelamente si sottolinea l'importanza che mantiene per il par-

---

<sup>11</sup> Szelenyi e Manchin in un recente articolo (1987) ipotizzano che l'imprenditorialità agricola rimanga latente in alcune fasi dello sviluppo dei paesi socialisti per poi ricomparire quando le condizioni generali ritornano favorevoli presso gli stessi soggetti che avevano manifestato una disposizione imprenditoriale anche molti anni prima.

icolare modello di sviluppo industriale la conservazione della residenza in campagna o in piccole città e la complementarità con attività agricole, sia in forme di *part-time* individuali sia in forme di pluriattività di diversi membri della famiglia. Nel senso che il successo dello sviluppo industriale e artigianale è almeno in parte spiegabile da parte di lavoratori, autonomi o dipendenti, che contano allo stesso tempo su forti risparmi agricoli e/o sulla persistenza di un non irrilevante reddito agricolo (Brusco, 1979).

Il secondo tracciato è argomento assai vasto. In questa sede sarà utile fare qualche rapido cenno alla questione dell'*agri-business*. Il termine non è sempre chiaro e utilizzato allo stesso modo ma sintetizza in genere l'ampia serie di processi di integrazione orizzontale e verticale che finisce per asservire le operazioni agricole all'interno della logica dell'alta finanza e delle grandi imprese di *import-export* e di commercializzazione. Anche dando per scontato che le logiche finanziarie o capitalistiche dei più grossi potentati economici riescano attraverso queste reti a controllare-sfruttare le attività produttive degli operatori periferici, comunque risultino organizzati, — ma questa in alcune sue modalità è una storia vecchia, si pensi alla borsa delle derrate agricole — rimangono da discutere gli impatti di queste forme di integrazione sui processi lavorativi e sugli stili di vita dei lavoratori agricoli. Sotto alcuni aspetti le modalità di sviluppo dell'*agribusiness* potrebbero mantenere un grado di indifferenza rispetto alle condizioni di base della produzione agricola, nel senso che le grandi manovre finanziarie e di mercato potrebbero non avere conseguenze radicali sugli operatori periferici. In realtà nel lungo periodo è più probabile che queste integrazioni complesse a livello macro siano portatrici di logiche selettive (pressioni a favore dell'abbandono delle conduzioni meno redditizie attraverso il gioco dei prezzi) e di accelerazione di logiche di riorganizzazione delle attività periferiche in due direzioni diverse: da un lato una più accentuata industrializzazione, anche tecnologica, delle attività produttive alla ricerca di livelli di produttività sempre più elevati; dall'altro la diffusione di pratiche *part-time* che rendono l'operatore periferico meno sensibile alla dinamica del reddito agricolo (e quindi al rapporto produttività-prezzo) perché comunque complementato da altri redditi e quindi più «disponibile» a sopportare il gioco dell'*agribusiness* sulla sua testa e a suo svantaggio.

Entrambe queste direzioni contribuiscono notevolmente alla rottura dei confini tra rurale ed urbano: la seconda per ragioni ovvie (il *partimer* è agricoltor-rurale solo in parte), la prima perché trasforma i processi lavorativi e i redditi (incidenza della ricerca, della specia-

lizzazione, della meccanizzazione, dell'organizzazione parcellizzata del lavoro) in direzioni molto simili a quelle urbano-industriali.

Per quanto riguarda il terzo tracciato, abbiamo già parlato del problema del *part-time*: in forme anche differenziate, costituisce ormai un elemento accettato dagli studiosi come carattere specifico importante dell'organizzazione dei processi lavorativi agricoli, almeno in questa fase storica, sia in differenti contesti capitalistico-industrializzati, sia in contesti socialisti (l'espansione dell'agricoltura familiare per il mercato da parte di famiglie che comprendono anche un lavoratore extra-agricolo).

Non tutto il gioco bi o pluri-settoriale è esaurito dalla diffusione di forme lavorative a tempo parziale in settori diversi. Tendono a diffondersi anche forme di integrazione multisettoriale che non attraversano le attività lavorative degli individui ma che riguardano l'attività delle aziende. In particolare si pensi alle esperienze di agro-industria (intendo soprattutto quelle aziende agricole che trasformano e commercializzano in proprio la produzione).

Del tracciato che riguarda la stratificazione sociale agricola abbiamo parlato spesso nei precedenti paragrafi. Le modificazioni della stratificazione sociale agricola che contribuiscono ad infrangere i confini in cui si poteva supporre che fosse chiuso tradizionalmente il mondo rurale sono di vari tipi, dei quali vale la pena menzionare: a) le conduzioni agricole da parte di lavoratori extra-agricoli e le occupazioni fuori dall'agricoltura da parte di lavoratori agricoli; b) la crescente incidenza di lavoro occasionale, non più come sottoccupazione bracciantile, ma come momento di un più generale percorso nel quale occupazione bracciantile, disoccupazione, condizione di inattività (di casalinga, nel caso specifico delle donne) e occupazione in altri settori scandiscono non solo momenti specifici di una annata lavorativa ma fasi della vita; c) la diffusione di specializzazioni agricole «industrializzate» (i tecnici contoterzisti, ad esempio).

Si pensi che in Italia, secondo i nuovi calcoli ISTAT (1987) della contabilità nazionale su più di 7 milioni di lavoratori in tutto o in parte coinvolti in attività agricole nel 1980, ben 4 milioni sono lavoratori extra-agricoli titolari di una piccola conduzione, e quasi 2 milioni sono braccianti o coadiuvanti a tempo parziale molto ridotto o occasionali. Gli occupati regolari a tempo pieno in agricoltura risultano soltanto 1.338.000 nel 1980 e meno di un milione nel 1986 con una diminuzione del 32,6%, mentre le conduzioni agricole come seconda attività restano invariate e i lavoratori sottoccupati diminuiscono del 17%.

Conseguentemente è facile sostenere che il concetto di «mondo

rurale» non ha più molto senso non solo perché risulta ampiamente raggiunto da stili di consumo, utenza dei servizi pubblici e della rete delle comunicazioni di massa, come avremo occasione di ricordare in seguito, ma anche perché non è più caratterizzato prevalentemente da figure lavorative e strutture familiari tipiche e isolate rispetto ai profili socio-professionali extra-agricoli. Tendenzialmente l'operatore agricolo o è specializzato e integrato in circuiti molto simili a quelli relativi ad altri processi lavorativi o, nella grande maggioranza dei casi, è una figura mista dove l'impegno agricolo assorbe una parte ridotta del lavoro a diversi livelli di stagionalità, occasionalità, casualità o secondo lavoro a tempo molto limitato.

Ma sono probabilmente i due ultimi tracciati, quelli più recenti relativi alle modalità di terziarizzazione intesa in senso lato o all'impatto del *Welfare State*, ad avere una importanza crescente e decisiva nell'abbattere le residue barriere specifiche che continuavano a caratterizzare il rurale rispetto all'urbano. Questa considerazione suona ovvia quando si pensa alla civiltà della comunicazione televisiva, della pubblicità e del consumo di massa, dei metodi standardizzati di contabilità economica e fiscale, dei trasporti veloci e diffusi, e ancora di più quando si prevede l'impatto dell'elettronica dei personal computers, dei piccoli terminali, delle reti di comunicazione telematica (aldilà cioè della prima già fondamentale tappa di omogeneizzazione comunicativa costituita dalla diffusione della rete telefonica).

Naturalmente alcuni servizi, sia pubblici che privati, restano concentrati (si pensi alla ricerca scientifica, all'alta cultura, alla produzione culturale, all'educazione universitaria) in alcune città, ma è assai discutibile che si possa continuare a far coincidere questa frattura con la coppia dicotomica urbano-rurale. Può essere vero invece che alcune aree metropolitane accentuano le loro vocazioni di sedi centrali internazionali di alcune attività di grande pregio e interesse, sia rispetto ad altre città che rispetto alla campagna (ci sembra che questo sia il senso del termine di «global cities» attribuito a New York e Los Angeles in alcuni recenti studi americani).

Su altri fronti terziarizzazione, comunicazioni e consumismo di massa, realizzazione di programmi di *welfare* hanno un'indubbia (almeno in tendenza) portata universalistica che coinvolge in maniera analoga abitanti della città e della campagna, operai, impiegati e diversi tipi di operatori agricoli (naturalmente il discorso diventa differente se si parla di discriminazioni sociali, di marginalità, di redditi più o meno elevati, ma anche questo discorso sembra attraversare i vecchi confini).

Vi sono due ordini di argomentazioni riguardanti soprattutto i

servizi di *welfare* e l'intervento assistenzialistico dello stato che potrebbero giocare a favore della persistenza della dicotomia urbano-rurale: il primo riguarda la presunzione di maggiori difficoltà di diffusione di servizi di *welfare* (socio-sanitari e scolastici ad esempio) in campagna perché per definizione una popolazione non concentrata è più difficile da raggiungere con un minimo di efficacia; il secondo riguarda il fatto che quasi tutti i programmi di intervento assistenziale a favore della popolazione agricola o dell'agricoltura hanno mantenuto dei caratteri di specificità-particolarità, o al meglio sono distribuiti in maniera molto diseguale (ad esempio le pensioni italiane di invalidità sono indirizzate in misura più che proporzionale a beneficiari residenti in aree agricolo-rurali. Boccella, 1982).

Entrambe le argomentazioni riflettono delle realtà ancora attuali anche se non contestano un fatto di fondo importante: il profilo sociologico del cliente di un *Welfare State*, burocratizzato e con crescenti problemi di efficienza e di redditività delle risorse, coinvolge in problematiche e pratiche sociali analoghe tutti i cittadini indipendentemente dal fatto che vivano in città o in campagna.

La prima argomentazione è, a ben vedere, speculare rispetto a quella relativa alla concentrazione in alcuni grandi aree metropolitane di servizi molto pregiati e avanzati sia rispetto ad altre realtà urbane che rispetto alla periferia e alla campagna: alcune aree agricole a popolazione sparsa, isolate e relativamente distanti anche da medie concentrazioni abitative possono soffrire di questo tipo di *handicap*, ma questo discorso non vale affatto per tutto l'ambito «rurale». Con riferimento al caso italiano, se dobbiamo credere alle analisi sulla qualità e la distribuzione dei servizi a livello locale, un contadino della provincia di Parma o di Vicenza godrà di una situazione qualitativamente migliore di un cittadino che abita nella periferia di Milano, per non parlare di Roma, Napoli o Palermo. La demarcazione relativa alla qualità-efficienza dei servizi sembra oggi sempre più destinata ad attraversare il confine dicotomico urbano-rurale, pur lasciando dal lato più svantaggiato aree semi-abbandonate e popolazione dispersa in alta collina o montagna.

La seconda argomentazione risulta molto più difficile da affrontare perché coinvolge la strategia di intervento pubblico e di politica economica nei confronti dell'agricoltura, strategie che permangono fortemente protezionistiche nel complesso, anche se attuate con misure e stili differenti, anche quando si prendono in considerazione regimi per altro verso neo-liberisti come quello americano e inglese. Non è questa la sede per discutere le motivazioni e la logica di questi interventi pubblici particolari: ci si deve accontentare di porsi la do-

manda se questi regimi di intervento particolare sono sufficienti a difendere i vecchi confini tra urbano e rurale. In questi termini la risposta è negativa. Al contrario, l'intervento protezionistico richiama condizioni e conseguenze che contrastano con la logica della separazione dicotomica: pieno coinvolgimento della lobby agricola nella politica nazionale e internazionale; pratiche burocratiche moderne e informate da parte degli operatori agricoli; perfino una certa informazione-integrazione sovranazionale in alcuni casi: si pensi ai programmi CEE; interessi reciproci tra clientela agricola e partiti politici, e così via.

In questo articolo abbiamo finito per guardare ai confini incerti tra rurale e urbano concentrando l'attenzione su uno dei punti vista possibili, quello delle trasformazioni agricole e della progressiva perdita di significato di un mondo rurale separato e diverso. In conclusione ci sembra utile segnalare però che i confini incerti assumono una crescente importanza anche quando vengono analizzati da altri punti di vista, vale a dire partendo dall'ottica urbana. Ma già dagli stessi accenni fatti è evidente che i risultati dell'analisi porterebbero nella stessa direzione.

ENZO MINGIONE  
ENRICO PUGLIESE

## Riferimenti bibliografici

- BAGNASCO A., 1977, *Le Tre Italie*, Bologna: il Mulino.
- BAIROCH P., trad. it. 1967, *Rivoluzione industriale e sottosviluppo*, Torino: Einaudi.
- BAIROCH P. & LEVY-LEBOYER M., editors 1981, *Disparities in Economic Development since the Industrial Revolution*, London: Macmillan.
- BARRINGTON MOORE H. Jr, trad. it. 1969, *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Torino: Einaudi.
- BECATTINI G., 1979, *Scienza economica e trasformazioni sociali*, Firenze: La Nuova Italia.
- BLACKBAY F., editor 1978, *De-industrialization*, London: Heinemann.
- BLUESTONE B. & HARRISON B., 1982, *The De-industrialization of America*, New York: Basic Books.
- BOCCELLA N., 1982, *Il Mezzogiorno sussidiato*, Milano: Angeli.
- BRUSCO S., 1975, «Economie di scala e livello tecnologico nelle piccole imprese», in A. Graziani, a cura di, *Crisi e ristrutturazione nell'economia italiana*, Torino: Einaudi.
- BRUSCO S., 1979, *Agricoltura ricca e classi sociali*, Milano: Feltrinelli.
- DE FILIPPIS F., 1985, «Il part-time agricolo nel dibattito sulla stratificazione aziendale dell'agricoltura italiana» in *La Questione Agraria*, n. 18.
- FRIEDLAND W., 1980, *Manufacturing Green Gold*, Berkeley, University of California Press.

- FRIEDLAND W., 1981, «Who killed urban sociology», in *Agricoltura e Società*, Anno II, n. 2-3.
- FRIEDLAND W., 1982, «The end of rural society and the future of rural sociology», *Rural Sociology*, n. 4.
- FUA G. & ZACCHIA C., a cura di, 1983, *Industrializzazione senza fratture*, Bologna: Il Mulino.
- GANS H., 1968, «Urbanism and Suburbanism as Ways of Life» in R. Pahl (editor), *Readings in Urban Sociology*, London: Pergamon.
- ISTAT, 1987, Le nuove stime della «occupazione presente» in *Contabilità nazionale. Concetti, metodologia e risultati*, relazione di G. Mamberti Pedullà, C. Pascarella, C. Abbate, Ciclostilato in proprio.
- KAUTSKY K., 1971, *La questione agraria*, Milano: Feltrinelli.
- LEBAS E., 1982, «Urban and Regional Sociology in Advanced Industrial Societies: a Decade of Marxist and Critical Perspectives», in *Current Sociology*, Vol. 30, n. 1.
- MARTIN R. & ROWTHORN B., editors 1986, *The Geography of De-industrialization*, London: Macmillan.
- MC WILLIAMS C., trad. it. 1988, *Le fabbriche verdi*, Roma: Ed. Lavoro.
- NEWBY H., 1980, *Rural Sociology: a Trend Report*, *Current Sociology*, n. 1.
- NEWBY H., 1983, «Teoria sociale europea e questione agraria: verso una sociologia dell'agricoltura», in «Agricoltura e Società», Anno IV, n. 6.
- PACI M., a cura di, 1980, *Famiglia e mercato del lavoro in una economia periferica*, Milano: Angeli.
- POLANYI K., trad. it. 1974, *La Grande Trasformazione*, Torino: Einaudi.
- PUGLIESE E., 1986, «Agricoltura, agribusiness e mercato del lavoro» in *La struttura produttiva agricola*, Atti del XXII Convegno di Studi della Società Italiana di Economia Agraria, Roma: INEA.
- PUGLIESE E., 1987, «L'agricoltura», in De Masi D. e Bonzanini A., a cura di, *Trattato di sociologia del lavoro e dell'organizzazione. Le tipologie*, Milano: Angeli.
- SAUNDERS P., trad. it. 1988, *Teoria sociale e questione urbana*, Roma: Edizioni del Lavoro.
- SAWERS L. & TABB W. K., 1984, *Sunbelt, Snowbelt*, New York: Oxford University Press.
- SCOTT A.J. & STORPER M., editors 1986, *Production, Work, Territory*, Winchester, Mass.: Allen and Unwin.
- SZELENYI I., 1984, «Preface» in *International Journal of Urban and Regional Research, Special Issue on the City and the Problem of the Transition*, vol. 8, n. 1.
- SZELENYI I. & MANCHIN R., 1987, «Interrupted Embourgeoisement», in *American Journal of Sociology*, vol. 92, n. 5.
- WIRTH L., 1938, «Urbanism as a way of life», in *American Journal of Sociology*, vol. 44, n. 1.

## INTERVENTI

### Una nuova rivista: «Invarianti»

Riconoscere che la nostra vita si trasforma a ritmi sempre più accelerati è appena una mediocre ovvietà, alla quale si può probabilmente applicare un correttivo — magari altrettanto mediocre — di specie neo-eleatica, insistendo sulle invarianti che finiscono per rendere appunto le trasformazioni qualcosa che non attiene al *mutamento*: dal momento che nessuna metamorfosi che non si misuri con la necessità di ciò che Hegel chiamava «la vera vita» (per certificarne l'assenza nella nostra società), e con la prospettiva di ciò che Marx intendeva parlando del bisogno di «cambiare il mondo», ha la forza di investire l'enorme questione del mutamento, appunto.

Ecco allora da accogliere con la massima attenzione e adesione critica un nuovo strumento che tale questione pone al centro della sua operatività, come la rivista «Invarianti», il cui sottotitolo (*Per descrivere le trasformazioni*) parla chiaro in ordine al progetto teorico complessivo che ne è alla base, e alle intenzioni *in progress* che di volta in volta vogliono allargare o restringere il ventaglio delle situazioni e degli oggetti da considerare. Si tratta di un trimestrale politico-culturale con redazione romana (Manlio Carpio, Ivana Conte, Regina Franceschini, Giuliano Mesa, Mario Moroni, Claudio Mutini, Giorgio Patrizi, Donatella Valori; direttore responsabile Sonia Trincanato), stampato per i tipi di Antonio Pellicani Editore, e oggi al secondo numero.

Il fascicolo di esordio (Primavera 1987) si confrontava, sia nel settore «politica» che nel settore «cultura» (per servirci, *si licet*, di partizioni da fruire col massimo di spirito dialettico), con argomenti forti: vi si potevano leggere analisi sugli USA (strategia della «guerra a bassa intensità» dal Vietnam al Centroamerica, situazione del debito estero, discussione sul recente libro di Baudrillard dedicato all'America: rispettivamente a firma di Manlio Carpio, Eugenio Llonna e Giorgio Patrizi); panoramiche sulla Cina realizzate da Claudio Mutini e da Anna Bujatti; interventi su certa giovane narrativa italiana del tipo che Leonetti definisce «montata» (Stefano Giovanar-

di) e sull'ultimo Habermas (Sergio Marconi); e ancora scritti sull'immaginario dell'*immagine* (Silvano Agosti, Ivana Conte, Corrado Bologna) e sul pubblico della musica contemporanea (Giuliano Mesa), e poi l'Islam (il particolarissimo misticismo khoranico di Ràbi'a Al Adawiyya, straordinaria figura femminile della cultura religiosa araba) visto da Donatella Valori, e un'ipotesi di etica laica della scienza proposta da Giovanni Berlinguer, e resoconti di cinque mesi di teatro parigino firmati da Mario Moretti, e una lettera dalla Francia («Uno strano inverno riformista») di Jeran-Louis Fournel, e ancora scritti di Antonio Campobasso, Gabriella Drudi, Olivia Holmes e altri, e un pungente testo creativo di Regina Franceschini, «Kirillov: il gioco della morte», risultante da un collage di tessere da Dostoevskij, Kafka e Blanchot sul suicidio come morte di Dio.

Materiali, come si vede, di immediata presa sul reale dei nostri anni nella sua più larga estensione, oppure caricati di robusti sensi teorici e problematici *für ewig*. Materiali anche eteroclitici, se si vuole, ma legati da un collant di fondo che è quello di un materialismo «illuministico» capace di confrontarsi senza chiusure anche con le proposte di provenienza «irrazionalistica» più accentuata. L'impressione è sicuramente confermata dal secondo numero della rivista (Estate-Autunno 1987), nel cui editoriale si legge tra l'altro, con sottile consapevolezza della distanza che il mondo del capitale ha istituito tra le *parole* e le *cose*: «Se la critica riconosce come universalmente farsesche le modalità con cui l'individuo si concilia con se stesso sostituendo le parole agli eventi, l'ambiguo statuto dei significati ha insistito logicamente sulla determinazione soggettiva. Secondo un concetto abusato dalla filosofia classica, nella nozione che ogni enunciato sia vero si trova che «ciascun predicato, necessario o contingente, passato, presente o futuro, è compreso nella nozione del soggetto» (Leibniz). Ma un'immensa soggettività predicativa appare propria del capitale totale, la cui specificità è l'«essere altrove» dei significati, nell'omologia di segni che non si rapportano se non reciprocamente (e linearmente) come equivalenza sintattica di modalità ed esistenza». Ecco allora più che legittimata l'indagine assai lucida che Giuliano Mesa compie su un'opera come *Critica dell'utopia capitale* di Giorgio Cesarano, indimenticato poeta de *La tartaruga di Jastov* e personalissimo scrittore di saggi di opposizione radicale «da usare» senza nessun bisogno di emotività commemorativa; e lo stesso valga per l'indagine di Mario Moroni su certi risultati recenti dell'avanguardia letteraria, centrata sul concetto di defunzionalizzazione predicativa, come per quanto Giorgio Patrizi scrive sul ruolo e sullo statuto del soggetto in ambito ermeneutico, denunciando con notevole vigore argomen-

tativo che la pretesa del processo di superamento dell'umanesimo tradizionale avviato dal «pensiero debole», avviene in realtà «in un indebolimento delle mansioni dell'autocoscienza che, senza più discuterne modi e fini, si afferma, in una precarietà solida perché autogiustificata e sottratta ad ogni maggiore responsabilità etica e epistemologica».

In questo quadro, di forte interesse risulta il discorso di Claudio Mutini sviluppato a ridosso dell'ultimo libro di Tomás Maldonado (*Il futuro della modernità*, Feltrinelli 1987) e in netta antitesi con *La fine della modernità* di Gianni Vattimo (1985): «Abbiamo la sensazione, già espressa in sede di prefazione a «Invarianti», che il cosiddetto «pensiero debole» o «flessibile» o «pensiero per immagini» sorga in corrispondenza con il pensiero forte della macchina informatica. In questo caso il pensiero debole non sarebbe una confessione di stupidità, come appare anche dopo notevoli aggiornamenti, ma la rinuncia ad una ideologia rimpiazzata dall'ideologia totale dello spettacolo. Come diceva Debord, «esso è l'affermazione onnipresente della scelta già fatta nella produzione, e il suo consumo conseguente. Non è un insieme di immagini, ma un rapporto sociale tra individui mediato dalle immagini».

All'Oriente il fascicolo dedica attenzione ancora una volta con un articolo di Anna Bujatti e un folgorante apologo di Lu Xun sull'incidenza (troppo amplificata) delle stroncature sul talento letterario. Arricchiscono il numero rubriche di teatro e di cinema (Franceschini e I. Conte), interventi sulla materialità dei vari linguaggi espressivi (Nucetelli, R. Vivaldi e A. Grille-Aubert), notizie sulle ultime avanguardie letterarie ungheresi (I. Kiss) e diverse recensioni. Un numero assai denso e problematico, aperto nel settore Economia-Produzione da un saggio (al tempo stesso generatore di stimoli e di perplessità) di Orlando Caputo Leiva, un economista cileno che lavora sull'ipotesi di un'*economia-mondo* (sistema planetario in cui *tout se tient*) anziché sulle ipotesi di economie separate, quali a suo parere sono state tutte quelle esperite fino ai nostri giorni, e rivela incapaci di comprendere la logica che regola sviluppo e depressione, sfruttamento e profitto. Manlio Carpio, con un articolo dal titolo «Al servizio della produzione» dedicato al Giappone, sembra fornire una sorta di risposta non concordata, quando spiega le ragioni assai specifiche della «sfida giapponese» all'economia mondiale, e *in primis* a quella statunitense.

Come si vede, la varietà (tutto sommato organica) della proposta di «Invarianti» costituisce non una miscelanea ideologico-informativa «postmoderna», come capita in molte riviste nuove e me-

no nuove in cerca di superficiali *audiences*, ma piuttosto una piattaforma di discussione orientata flessibilmente in una direzione non passiva né neutrale, sulla dialettica della *contraddizione*.

MARIO LUNETTA

## La riutopizzazione della teoria critica. Appunti su un saggio di Seyla Benhabib

Un pò per la marginalità del nostro paese nei dibattiti culturali che veramente fanno la storia delle discipline, un pò per l'inesorabile improbabilità che di autori di altre comunità accademiche si abbia notizia prima che questi abbiano raggiunto la loro piena maturità, la teoria critica da noi rimane ancora associata alla matrice francofortese e ai nomi di Horkheimer e Adorno, Marcuse, Benjamin e Habermas. Scarsa è la percezione di come invece la teoria critica si trovi attualmente in un periodo di fioritura e di come stia attraversando un periodo di trasformazione profonda. L'impostazione interdisciplinare di Habermas e le sue simpatie per la cultura anglosassone hanno contribuito da un lato a defrancofortizzare la teoria critica, stimolandone la crescita soprattutto in America e in Inghilterra, e dall'altro a renderla un punto di riferimento teorico non solo in filosofia ma anche in sociologia, teoria politica e psicologia sociale e cognitiva. Scarsa è anche la percezione, da noi, di come stia emergendo una nuova generazione di teorici critici, sparsa su tre o quattro paesi, che è cresciuta nel paradigma habermasiano ma che da qualche anno si confronta attivamente con le sue debolezze in quello che è ancora presto per dire se sarà un aggiustamento o un superamento del paradigma. A questa generazione appartiene Seyla Benhabib, allieva di Marcuse e Habermas, ora docente alla Harvard University e condirettrice della rivista *Praxis International*, autrice di *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*<sup>1</sup>.

Questo primo libro della Benhabib si compone di tre grossi blocchi tematici, probabilmente corrispondenti a tre fasi successive della sua formazione intellettuale. Nel primo blocco troviamo una ricostruzione del concetto di critica in Hegel e della trasformazione a cui

---

<sup>1</sup> Vedi Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. 1986, New York, Columbia University Press.

viene sottoposto da Marx. Nel secondo blocco vengono ricostruite le trasformazioni di questa concezione della critica nel pensiero di Horkheimer e Adorno. Infine, negli ultimi due capitoli del libro vengono discusse le posizioni habermasiane, specialmente la fondazione dell'etica del discorso, e vengono avanzate delle proposte in positivo. Sotteso a questi tre aspetti è il problema habermasiano di fondare una prospettiva non-relativista in filosofia e nelle scienze sociali evitando sia il ricorso all'oggettivismo proprio della filosofia del soggetto sia ogni altra forma di pensiero metafisico. Si avverte però allo stesso tempo nel testo un certo disagio per i tratti formalistici che la costruzione habermasiana è venuta assumendo, unito a una acuta consapevolezza delle difficoltà inerenti a tale formalismo. Mi interessa qui riprendere alcuni spunti del lavoro della Benhabib che mi sono sembrati più interessanti e svolgere alcune riflessioni critiche. Mi soffermerò soprattutto sulla critica che la Benhabib porta alle posizioni dell'ultimo Habermas, sia perché in ciò vedo il contributo più originale di questo testo sia perché un'affinità di obiettivi teorici di fondo acuisce la mia sensibilità alle divergenze di percorso.

Nella prima parte vengono messi bene in luce tre diversi sensi che il termine critica assume nel pensiero di Hegel e Marx: *a*) critica come «critica immanente», che il giovane Hegel oppone all'astrattezza della critica «esterna» operata soprattutto dal pensiero giusnaturalista; *b*) critica come «critica demistificante» ossia come critica dell'ideologia; e *c*) critica come «teoria della crisi» o diagnosi sulle tendenze trasformative in atto in una società ad un dato momento storico. La Benhabib inoltre documenta con precisione l'evoluzione interna del pensiero di Hegel e Marx e la loro oscillazione tra due diverse visioni dell'emancipazione, come soddisfacimento di bisogni che la società attuale reprime o come radicale trasformazione della configurazione dei bisogni. L'ultima sezione dello stesso capitolo mostra come il tentativo marxiano di concepire l'emancipazione all'interno di un modello espressivistico del lavoro e indipendentemente da categorie dell'interazione sociale, porti a conseguenze antipluralistiche<sup>2</sup>.

Tra le cose più originali di questa prima parte è la definizione della cosiddetta filosofia del soggetto come una concezione che combina *a*) un modello dell'agire centrato sul momento della «oggettivazione» attraverso processi di manipolazione strumentale, *b*) la postulazione di un macro-soggetto, *c*) una nozione della storia come

---

<sup>2</sup> Sul modello espressivistico dell'azione, vedi Ch. Taylor, *Hegel*, 1975, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-50.

sviluppo di questo macro-soggetto, e *d*) l'identità di soggetto costituito e soggetto costituente<sup>3</sup>. Notevole è infine la ricostruzione della critica hegeliana all'etica kantiana, che servirà poi da base per la critica dell'etica habermasiana del discorso, e che la Benhabib sintetizza in tre punti: *a*) la critica della indeterminatezza del principio di universalizzazione che va sotto il nome di imperativo categorico, *b*) la critica della tendenza a esaminare singole massime di azione indipendentemente dal contesto istituzionale complessivo in cui si inseriscono, e *c*) la critica della inadeguatezza della psicologia implicita nella etica kantiana, soprattutto per quanto attiene al rapporto tra affetti e razionalità pratica.

Il secondo blocco tematico del libro analizza le trasformazioni a cui Horkheimer e Adorno sottopongono il concetto di critica, ereditato dalla tradizione hegeliana e marxiana. Dopo la fase dei primi anni Trenta, in cui prevalse il programma horkheimeriano di una teoria critica interdisciplinare in grado di integrare i risultati empirici provenienti dalle scienze sociali, il nuovo paradigma aperto da *Dialettica dell'illuminismo* apporta importanti mutamenti al concetto di critica. Ciò che per il giovane Hegel e per Marx era critica immanente diventa ora l'esercizio della dialettica negativa, la loro critica demistificante o critica dell'ideologia si trasforma in una critica «apocalittica» della cultura massificata e dell'industria culturale, mentre il ruolo della critica come diagnosi della crisi è assunto da una filosofia della storia con intento utopico. L'alternativa alle implicazioni repressive del pensiero identificante è individuata da Adorno in un rapporto con l'altro che non ne appiattisca l'alterità e il cui modello è ravvisato nel rapporto mimetico iscritto nell'opera d'arte. A questa prospettiva la Benhabib, come già Habermas, rimprovera un insufficiente distacco dalla filosofia del soggetto. In particolare, Adorno non riesce a superare l'aspetto monologico o solipsistico insito nella visione dell'agire come agire strumentale. Anche l'alternativa al pensiero identificante rimane permeata di solipsismo e manca di un'ovvia dimensione interattiva. In ultima analisi essa sembra ridursi a nient'altro che a un «giving oneself to the other via an act of contemplation». Tuttavia, si chiede la Benhabib, «how can we ever establish that this act of contemplative giving into the other is not merely a projection on the part of the self on the other of attributes that the self would gladly acknowledge to be its own? Why cannot the art work become a narcissistic mirror of self-contemplation? Why

---

<sup>3</sup> Per una discussione dei motivi per cui le posizioni della filosofia del soggetto sono diventate oggi improponibili, v. Benhabib, op. cit., p. 346-7.

isn't mimesis a form of narcissism?»<sup>4</sup>. In realtà, bisogna dire che Adorno dedica parecchie riflessioni proprio al tema del fallimento necessario di ogni impresa filosofica o artistica in cui l'Io si proietta narcisisticamente sul materiale estetico o concettuale senza aderire a quella che egli chiama hegelianamente la logica della cosa stessa, ossia i requisiti della coerenza interna dell'oggetto simbolico<sup>5</sup>. Solo l'arte di cattiva qualità può costituire una forma di narcisismo, ma allora anche la mimesi in essa contenuta non è vera mimesi. Resta però il fatto, sottolineato dalla Benhabib che la posizione di Adorno lascia senza risposta la domanda più importante: su quale base normativa poggia la validità di una teoria critica?

Questa domanda è invece fin dall'inizio al centro dell'opera di Jürgen Habermas, a cui l'ultima parte del libro è dedicata. L'operazione condotta da Habermas nella recente *Teoria dell'agire comunicativo* consiste nell'affiancare alla modalità strategica o strumentale un secondo tipo d'azione volto al raggiungimento di intesa (l'agire comunicativo) e nell'elaborare un concetto di razionalità e un concetto di razionalizzazione capaci di cogliere, oltre al momento della ottimizzazione dei mezzi, anche il criterio comunicativo del consenso privo di coercizione e di rifondare un possibile concetto di progresso della sfera normativa. Secondo la Benhabib il contributo più originale della *Teoria dell'agire comunicativo* consiste «in the introduction of the concept of the life-world as the correlate of the concept of communicative action, and in the explication of how communicative action can carry out the three functions of social integration, cultural reproduction, and socialization»<sup>6</sup>. Forse questo giudizio andrebbe un pò sfumato. Infatti, la proiezione che Habermas fa della distinzione concettuale fra tipi d'azione in un'immagine della società come di fatto scissa in una sfera strategico-strumentale (il sistema) e una sfera comunicativa (il mondo della vita) non è priva di difficoltà. A questa proiezione, in cui con qualche ragione A. Honneth vede un «concretismo mal posto»<sup>7</sup>, si collega una visione riduzionistica del lavoro e della politica come mera azione strumentale e strategica, cui fa *pendant* una visione del mondo della vita come pacificato e privo di ogni dimensione conflittuale. Se l'interazione

---

<sup>4</sup> Benhabib, *ibidem*, p. 220-1.

<sup>5</sup> Vedi T. W. Adorno *Terminologia filosofica*, 1974, Torino, Einaudi lezione 10a, *Minima Moralia*, 1954, Torino, Einaudi, pp. 64-66, 81 e *Teoria Estetica*, 1977, Torino, Einaudi, pp. 442-3.

<sup>6</sup> Vedi Benhabib, *op. cit.*, p. 237.

<sup>7</sup> Vedi Axel Honneth, *Kritik der Macht*, 1985, Francoforte, Suhrkamp, pp. 282, e più in generale pp. 265-306.

sociale non fosse più distorta, se cioè le influenze sistemiche non invadessero più il mondo della vita (colonizzazione del mondo della vita) ma il sistema fosse saldamente confinato alla riproduzione del sostrato materiale della *Lebenswelt*, insomma se si agisse strategicamente solo nei contesti dove ciò è strettamente necessario e comunicativamente in tutti gli altri, non si capisce da dove potrebbe mai emergere un vero conflitto sociale. Da questo punto di vista l'immagine habermasiana della società come sistema e mondo della vita appare più uno dei punti discutibili che non uno dei punti forti della sua opera, e ad un livello diverso, quello cioè della fondazione dell'etica del discorso, il pericolo di una ricaduta nel mito della auto-trasparenza assoluta e nella deindividuatione per eccessiva astrazione non sfugge alla Benhabib<sup>8</sup>.

La parte più riuscita del lavoro è a mio avviso l'ultimo capitolo, in cui la Benhabib applica la critica hegeliana della filosofia morale di Kant all'etica del discorso. Viene in primo luogo criticato il principio di universalizzazione introdotto da Habermas, secondo cui una norma etica è valida solo «se tutti possono accettare liberamente quelle conseguenze e quegli effetti secondari che si prevedono derivare, per la soddisfazione degli interessi di *ciascun singolo individuo*, da un'osservanza *universale* della norma discussa»<sup>9</sup>. Questo principio è giustificato da Habermas in base a un'analisi delle presupposizioni inevitabili dell'argomentazione. Tale analisi, basata sulla nozione di contraddizione performativa, ha uno status quasi-trascendentale in quanto rimane possibile una falsificazione empirica attraverso esempi di trasgressione delle presupposizioni i quali in almeno una cultura non si traducano in contraddizioni performative. La Benhabib fa notare come il riferimento al principio di universalizzazione sia o superfluo o incongruente con l'assunto centrale dell'etica habermasiana. Infatti, se il principio segue per deduzione dalle presupposizioni dell'argomentazione, non è chiaro che cosa esso *aggiunga* ad esse, ma se, come in effetti appare più verosimile, il principio richiede l'introduzione di premesse addizionali<sup>10</sup>, gli argomenti di Habermas non bastano a stabilire perché proprio *questo* contenuto normativo addi-

---

<sup>8</sup> Vedi la discussione sul concetto habermasiano di «interesse generale» in Benhabib, op. cit., pp. 310-313, e anche Seyla Benhabib, «The Methodological Illusions of Modern Political Theory: the Case of Rawls and Habermas», in *Neue Hefte für Philosophie*, n. 21, pp. 47-74, ma specialmente pp. 71-2.

<sup>9</sup> Vedi J. Habermas, «Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione» in Habermas, *Etica del discorso*, 1985, Bari, Laterza, p. 103.

<sup>10</sup> Vedi Benhabib, op. cit., p. 306-7.

zionale, e non per esempio il principio della massimizzazione dell'utilità o il principio «a ciascuno secondo i suoi bisogni, da ciascuno secondo le sue possibilità», debba essere privilegiato. Più coerente con l'impianto habermasiano sarebbe il dire che, una volta fondate le regole dell'argomentazione, il principio morale da seguire può essere stabilito solo nel corso di un'argomentazione<sup>11</sup>.

In secondo luogo, Habermas viene accusato dalla Benhabib di offrire un'interpretazione dell'etica del discorso che rischia di ridurla a un'ennesima variazione sul tema kantiano del giusto inteso come l'universalizzabile e di non svilupparne adeguatamente le implicazioni politico-istituzionali. La Benhabib sottolinea invece l'affinità elettiva, notata da altri autori ma sempre negata o minimizzata da Habermas, tra il processo deliberativo previsto dalla *Diskursethik* per l'accettazione di norme valide e il processo di formazione della volontà politica in una democrazia partecipatoria e non solo rappresentativa<sup>12</sup>.

Infine, parallelamente alla critica hegeliana della psicologia morale di Kant, anche l'etica del discorso viene criticata per le assunzioni psicologiche ad essa sottese e soprattutto per la *bias* razionalistico che la attraversa. C'è in Habermas una sistematica sottovalutazione di tutto ciò che attiene alle circostanze, da lui denominate «esterne», del giudizio morale e dell'esercizio della razionalità pratica. Quando entrare in un dialogo e quando uscirne, quando un'azione richiede una deliberazione etica e quando no, se una norma rappresenta o meno una soluzione a un dilemma, se una azione soddisfa o no una norma — tutti questi aspetti della deliberazione morale sono posti da Habermas in una categoria residuale della «applicazione» del principio di universalizzazione a contesti particolari e dichiarati irrilevanti per la fondazione del «moral point of view». Questa distinzione tra *fondazione* «razionale» e *applicazione* «prudenziale», che è parallela a quella tra questioni di giustizia e questioni valutative relative ai valori in quanto solo per i primi membri di ciascuna distinzione esiste certezza di raggiungere il consenso se l'argomentazione viene fatta nella situazione linguistica ideale, è di per sé problematica. Ad esempio essa non rende giustizia al ruolo che la sfera dei bisogni e l'interpretazione dei bisogni rivestono nell'ambito della moralità<sup>13</sup>. Qui è il punto di innesto per il progetto originale che la Benhabib intende perseguire.

---

<sup>11</sup> Vedi Benhabib, *op. cit.*, p. 303

<sup>12</sup> Vedi Benhabib, *op. cit.*, p. 315

<sup>13</sup> Vedi Benhabib, *op. cit.*, 339. Inoltre, questa distinzione apre il problema di quale cri-

Per evitare di pagare il prezzo, di cui Habermas poco si preoccupa o che ritiene inevitabile, di un crescente formalismo che rende la teoria critica indistinguibile da altre posizioni concorrenti la Benhabib propone una riaccentuazione del momento utopico della teoria. Un recupero del livello settimo del giudizio morale, teorizzato da Habermas nel 1976 in «Sviluppo della morale e identità dell'io» e poi abbandonato nel 1983, è il mezzo con cui si possono riportare su rotte convergenti una serie di momenti che Habermas ha invece sempre più teso a separare: la sfera etica e quella estetico-espressiva, giustizia e felicità<sup>14</sup>.

In sintesi, obiettivo della Benhabib è sviluppare un'etica comunicativa in cui la validità delle norme poggia pur sempre sul consenso, ma in cui, a differenza che nella *Diskursethik* habermasiana, a) l'oggetto della valutazione etica non sia limitato a norme bensì includa l'esame critico di quei *bisogni* che possono essere espressi all'interno di un quadro di riferimento culturale<sup>15</sup>, b) venga presupposta la capacità dell'attore morale di assumere non solo la prospettiva del «generalized other», ma anche quella del «concrete other»<sup>16</sup>, c) sia contenuto un riferimento implicito non solo all'immagine di una comunità basata sui diritti, ma anche il riferimento a delle comunità basate sulla solidarietà e, infine, d) siano vagliate e giustificate quelle norme di «solidarity, friendship, love, and care» che orientano l'agire nella sfera privata, e che l'impostazione habermasiana relega invece nella sfera estetico-espressiva<sup>17</sup>.

Complessivamente la proposta mira nella direzione giusta. L'arretramento strategico sulla fondazione delle sole regole del gioco, che Habermas vede come l'unico modo di salvare un nucleo universalistico per la morale, comporta difficoltà che la Benhabib mette bene in luce e che intende superare con un progetto interessante. Le domande che mi sorgono a questo punto hanno a che fare con il mo-

---

terio possa guidare la decisione se una data deliberazione è questione di giustizia (decidibile) o di valori (indecidibile), v. A. Ferrara, «A Critique of Habermas' Diskursethik», in *Telos*, 1985, n. 64, p. 61.

<sup>14</sup> Per una definizione del livello settimo della coscienza morale, vedi Habermas, «Sviluppo della morale e identità dell'io», in Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, 1979, Milano, Etas, pp. 49-73, in particolare p. 71.

<sup>15</sup> Vedi Benhabib, op. cit., p. 338.

<sup>16</sup> Mentre nell'assumere la prospettiva del «generalized other», in cui l'altro è fondamentalmente un portatore di diritti, dobbiamo necessariamente prescindere dalla sua individualità e identità concreta, nell'assumere la prospettiva del «concrete other», in cui l'altro è un individuo con un'identità e biografia uniche, «we abstract from what constitutes our commonality and seek to understand the distinctiveness of the other», Benhabib, op. cit., pp. 340-1.

<sup>17</sup> Vedi Benhabib, *ibidem*, p. 341 e 351.

mento fondativo. Da un lato non è chiaro che cosa la Benhabib vuole fare del principio di universalizzazione. Più volte viene detto che la sua giustificazione richiede premesse addizionali e più forti rispetto a quelle habermasiane, ma non si trova poi un'argomentazione in proposito né una dichiarazione di rinuncia esplicita. Dall'altro lato, se importiamo dentro l'etica comunicativa anche la considerazione dei bisogni, e i bisogni sono sempre interpretati alla luce di una cultura e di un orizzonte di valori, ci scontriamo con il problema, eluso da Habermas, di distinguere bisogni che meritano di essere soddisfatti da falsi bisogni, e di indicare quali valori e quali culture siano preferibili ad altre. Come effettuare tali giudizi, che peraltro nella interazione quotidiana continuano a essere dati, valutati e accettati? Forse non basta qui il riferimento a una critica della cultura e della socializzazione<sup>18</sup>. Che cosa infatti in una cultura o in uno stile di socializzazione è da criticare e da quale punto di vista? Né il riferimento alla critica immanente può funzionare sempre. Quale tipo di socializzazione se non l'educazione vittoriana avrebbe potuto meglio realizzare gli ideali morali vittoriani? Il compito di esplicitare in che senso valutazioni dei bisogni e scelte di valore possano avere validità — compito che, come la critica della Benhabib ad Habermas ci aiuta a vedere, un'etica universalistica non può più né risolvere in modo sostanzialistico né eludere — rimane ancora davanti a noi.

ALESSANDRO FERRARA

---

<sup>18</sup> Vedi Benhabib, *ibidem*, p. 335.

## Iperrealismo e metafisica della sociologia in J. Baudrillard

### Premessa

Quando si parla della «società» in senso generale, non si ha in mente uno schema di riferimento preciso, puntuale, una forma rivolta a delimitarne i confini, specificarne i tratti, darle connotazioni se non altro «nazionali», sottili lineamenti che la raffigurino e la rappresentino. Si pensa ad una «società» e a tante contemporaneamente, definite solo dalla comune volontà di esistere. In altri termini, vengono prese a modello solo quelle società che si danno un assetto, un'autoregolamentazione, un'autoriproduzione, un'autogenerazione culturale<sup>1</sup>.

Distinguere poi all'interno di questa generalissima schematizzazione porta inevitabilmente ad una sistemazione altrettanto convenzionale e altrettanto astratta.

Si evince allora un'«immagine della società», o di «quella» società in particolare, che comunque non riesce nemmeno astrattamente ad esaurire la complessità e la poliedricità di tante realtà diverse, sfaccettate, conflittuali, che pure convivono in un sistema sociale. Spesso inoltre anche lo studioso della società ne studia solo alcuni aspetti, tralasciandone altri, in una visione sezionata e specialistica, nel tentativo, a volte malriuscito, di ricomporre successivamente il tutto, con l'apporto di altri specialisti, in una specie di «puzzle» a più mani. Si tratta di un'immaginazione sociologica che può sì descrivere una società, ma, o troppo reale, iperreale e quindi oltre il vero, oltre la realtà, o troppo astratta, metafisica e quindi altrettanto distante dall'oggetto del conoscere. Se poi la chiave di lettura è un solo elemento del sociale, il pericolo di falsa interpretazione è maggiore, sorta di «*reductio ad unum*» insufficiente ed angusto. La teoria critica della Scuola di Francoforte, ad esempio, ha messo in rilievo, tra gli altri

---

<sup>1</sup> È questa l'ipotesi che sviluppa Edward Shils, *Centro e periferia*, Brescia, Morcelliana, 1984, p. 39 e segg. in una prospettiva macrosociologica.

aspetti, quello concernente l'etica del consumo quale chiave interpretativa di una società capitalista, la cui apparente razionalità serve a spiegare un sistema di per sé fondamentalmente irrazionale.

## 1. Una critica alla società dei consumi

Baudrillard, il cui pensiero si muoveva da presupposti marxiani, non trascurando l'indirizzo della Scuola di Francoforte, sviluppa nei suoi primi lavori una teoria critica rivolta essenzialmente alla società dei consumi e al significato simbolico dello scambio. Legge la società con una prospettiva teorica astratta, i cui elementi calligrafici sono i segni e i simboli, critica il valore di scambio marxiano e la sua interiorizzazione ideologica, nega il valore d'uso, considerandolo nelle società avanzate industriali o società opulente, come astratto oggetto di feticismo. Attraverso la scomposizione dei segni, Baudrillard ricomponne, poi negandola, una società dell'immagine, una società iconica, la cui realtà esiste solo nel codice immaginario degli osservatori, come un gigantesco ritratto di Dorian Gray, pronto a decomporsi e mostrare la sua orrenda verità: «la logica produttiva di classe funzionale al capitalismo». «Un'analisi della logica sociale — scrive Baudrillard — che regola la pratica degli oggetti secondo le diverse classi o categorie non può che essere in pari tempo un'analisi critica dell'ideologia del «consumo», che è oggi sottesa a ogni pratica riguardante gli oggetti. Questa duplice analisi — della funzione sociale che distingue gli oggetti, e della funzione politica dell'ideologia che le è connessa — deve muovere da un presupposto assoluto: il superamento di una visione spontanea degli oggetti in termini di bisogni, e dell'ipotesi della priorità del loro valore d'uso»<sup>2</sup>. I bisogni e il loro sistema descrivono solo un livello astratto, pertanto una teoria dei bisogni e del loro soddisfacimento si dovrà fondare su una teoria della prestazione sociale e della produzione dei segni. È noto che già Veblen aveva messo in rilievo nella sua analisi<sup>3</sup> come la funzione degli oggetti (ad esempio il *pollatch*) non è economica, ma ha il carattere di un'istituzione o di un mantenimento di un ordine gerarchico di valori. Più recentemente Agnes Heller ha identificato nei «bisogni radicali» presenti in tutti gli strati sociali, il fattore di supe-

---

<sup>2</sup> Cfr. Jean Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Milano, Mazzotta, 1974, pag. 7. Sul problema specifico degli oggetti e del loro «valore-segno», cfr. id., *Il sistema degli oggetti*, Milano, Bompiani, 1972.

<sup>3</sup> Thorstein Veblen, *La teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi, 1949.

ramento della società capitalistica e collocato nella vita quotidiana il campo di osservazione della sua analisi sociologica. Ma ciò che Baudrillard porta alle estreme conseguenze è «lo spettro che ossessiona l'immaginario rivoluzionario: il fantasma della produzione, che alimenta ovunque uno sfrenato romanticismo della produttività. Il pensiero critico del *modo* di produzione non intacca il *principio* della produzione. Tutti i concetti che in esso si articolano non descrivono che la genealogia, dialettica e storica dei *contenuti* della produzione, lasciando intatta la produzione come *forma*»<sup>4</sup>. Se anche la produzione è solo un aspetto formale, la chiave di lettura della società dei consumi è per Baudrillard, non più l'elemento economico, strutturale, bensì la comunicazione simbolica che gli oggetti prodotti sono in grado di trasmettere e quindi significare<sup>5</sup>.

## 2. Consumismo e ricerca di «senso»

Come già per Marx, e più recentemente Ferrarotti, produrre dunque, per produrre e quindi consumare, per ancora produrre. «Lo schema produzione-consumo-produzione acquista una sua, storicamente inedita e per certi versi scandalosa, autonomia. La società industriale si pone come una società immanente, che ha l'ambizione di produrre da sé i propri valori, ma che intanto ingloba tutto e tutto subordina al processo produttivo e distributivo delle merci. Non può fermarsi. È condannata a crescere continuamente prescindendo dai bisogni umani effettivi, costretta se del caso, ad inventare bisogni «nuovi», a pianificare nello stesso tempo la produzione dei prodotti e la loro distruzione, l'efficienza e l'obsolescenza»<sup>6</sup>. L'eccedenza dei bisogni in rapporto ai beni che si producono, fa sì che il loro grado di soddisfazione rimanga perpetuamente disatteso e che sempre di più aumenti il valore-segno dell'oggetto prodotto. Il rinnovamento dei bisogni, secondo B., non è più legato alla teoria razionalista secondo

---

<sup>4</sup> In questo senso richiama la celebre affermazione marxiana «La produzione produce non soltanto un oggetto per il soggetto, ma anche un soggetto per l'oggetto», cfr. K. Marx, *Contributo alla critica dell'economia politica*, in *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1966, pag. 723. Tuttavia Baudrillard si distacca dall'influenza della dialettica marxista e ne desume solo la logica astratta della produzione. Cfr. J. Baudrillard, *Lo specchio della produzione*, Milano, Multipla Edizioni, 1979.

<sup>5</sup> Cfr. J. Baudrillard, *La società dei consumi*, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 98 e segg..

<sup>6</sup> Cfr. Franco Ferrarotti, *Il mito dello sviluppo e la crisi del mercato come momento integrativo sociale*, sta in AA.VV., *La società industriale metropolitana e i problemi dell'area milanese*, Milano, Franco Angeli, 1981, pag. 175 e segg.

cui un bisogno soddisfatto crea uno stato di equilibrio, poiché nella società dei consumi non esiste il bisogno di un oggetto specifico, quanto il bisogno di «differenza» (*desiderio del senso sociale*). Il consumo è un sistema che assicura l'ordinamento dei segni e l'integrazione del gruppo ed in questo senso è un ordine di significati, *al pari del linguaggio*, o come il sistema di parentela nelle società primitive, destinati ad assicurare tra gli individui e i gruppi, un certo tipo di comunicazione<sup>7</sup>. L'intera società *comunica* e si parla attraverso l'appropriazione dei beni e degli oggetti/segni, che costituiscono il vero linguaggio, il vero codice. È questa la struttura del consumo, per Baudrillard, la sua *lingua* rispetto alla quale i bisogni e i godimenti individuali non sono che effetti di parola. Per Baudrillard la forma è *segnica*, messaggio spesso inconsapevolmente trasmesso dall'attore sociale, e comunque intriso di *valore* simbolico. Il prodotto, e dunque anche il prodotto culturale, viene separato dal suo creatore per raggiungere una propria autonomia, in un processo di reificazione, accentuato anche se non originato, dalla divisione del lavoro e causa di una alienazione crescente tra il soggetto e il suo prodotto<sup>8</sup>.

Anche «il denaro, nel momento cruciale dell'aumento, viene negato come valore di scambio e trasformato, dalla *dépense* in un valore di lusso indivisibile»<sup>9</sup>. La negazione del denaro avviene proprio nell'atto del lusso, estrema speculazione agonistica intorno a un *corpus* limitato di segni (che può essere l'oggetto artistico come qualsiasi altra forma di superfluo), laddove per Simmel ad esempio è *l'immagine formale* dello scambio. Mentre per Baudrillard è una realtà carica di valore *ideologico-segnico*, per Simmel invece è l'immagine dell'infinita interazione che egli concepisce come epicentro di una concezione del mondo<sup>10</sup>. Simbolizza al di sopra e al di là delle sue funzioni economiche lo spirito moderno della razionalità, della calcolabilità e della impersonalità. Il denaro tuttavia per Simmel, se da una parte livella le differenze qualitative tra le cose come tra le persone, dall'altra le esalta: «Il denaro — dice Simmel — sarebbe così alla base di uno di quegli sviluppi non rari, in cui il significato di un elemento si ribalta direttamente nel suo contrario, quando la sua originaria limitata efficacia diviene diretta, coerente, capace di penetrare ovunque». Anche la moda, vista nel suo aspetto formale,

<sup>7</sup> J. Baudrillard, *La società dei consumi*, cit., p. 100.

<sup>8</sup> Tematica già sviluppata da M. Horkheimer e T.W. Adorno nel saggio sull'industria culturale in *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.

<sup>9</sup> Cfr. J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia*, op. cit., pag. 118.

<sup>10</sup> Carlo Mongardini, *Il conflitto della cultura moderna*, Roma, Bulzoni, 1976, p. 20.

assolve questa duplice funzione per Simmel, e cioè di conformismo e di separatismo, attraverso la fusione di due tendenze opposte: unione e differenziazione. È il principale meccanismo che determina il passaggio dalla *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft*. Per Baudrillard è invece una logica sociale che si sostituisce a un'altra, cambiando la stessa definizione di valore<sup>11</sup>, aumenta e ingigantisce le differenze sociali, è la negazione della forma e l'apoteosi del valore/segno.

### 3. Universo reale e universo simbolico

Nella produzione più recente, Baudrillard varca i confini della metafisica sociologica e si spinge oltre. Ai limiti del paradosso per avallare la sua concezione utopica di una società senza identità o meglio di una società immobile nella sua assenza di senso. Tutti i «miti» vengono negati nella «realtà» oggettiva: «il potere è sempre ciò che è, ma non ha alcun senso parlare di ciò che rappresenta, né rappresentarselo come «reale»<sup>12</sup>. Il reale stesso è sempre ciò che è, ma non ha più alcun senso pensarlo o rifletterlo in quanto tale». Il sociale, l'idea di sociale, il politico stesso deve essere concepito come una sorta di condizione originaria, di stato di fatto che ingloba tutto il resto (una specie di peccato originale insomma), di dato trascendentale *a priori*, come si è fatto per lo spazio e per il tempo. Persino forme di comportamento come la seduzione trascendono il senso sociale. Tutto è seduzione, anche se non tutto è seducente, e senza di essa non vi è potere, economia, produzione.

Il potere, che si crede irreversibile come il valore, cumulativo ed immortale, divide tutte le illusioni del reale e della produzione e ondeggia tra l'immaginario e la superstizione<sup>13</sup>. Anche la seduzione non attiene al reale, né alla forza o al rapporto di forza, ed è questa la ragione per la quale avvolge ogni processo *reale* del potere così come ogni ordine reale di produzione, in una reversibilità e frammentazione continua — *senza le quali non ci sarebbe né potere né produzione*. La seduzione è un processo circolare, di sfida, di rilancio e di morte. Trascende il reale, è la matrice dell'universo simbolico, mentre il potere è la matrice dell'universo reale. D'altra parte il reale, afferma Baudrillard, non ha mai interessato nessuno. È il luogo del disincanto, il luogo di un simulacro di accumulazione contro

---

<sup>11</sup> J. Baudrillard, *Per una critica...cit.*, p. 119.

<sup>12</sup> J. Baudrillard, *La sinistra divina*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 25 e sgg.

<sup>13</sup> J. Baudrillard, *De la séduction*, Paris, Editions Galilée, 1979.

la morte. È la catastrofe immaginaria che a volte si cela dietro la verità, a renderla affascinante, la sua immagine deformata che rimanda lo specchio nel quale si riflette<sup>14</sup>. Tuttavia in questa «seducente» ma apocalittica concezione del mondo, nulla sembra salvarsi, non esiste né forma, alla maniera di Simmel, né realtà dotata di significato, né razionalità alla maniera di Weber, che non sia quella attribuita ai simboli (la produzione, il denaro, la moda, la seduzione, ecc.). Nelle annotazioni scritte durante una «traversata» in lungo e in largo degli Stati Uniti, il grande paese viene descritto come una iperrealità, perché utopia vissuta sin dall'inizio come realizzata<sup>15</sup>. «Qui, tutto è reale, pragmatico, e tutto lascia perplessi. ... Quanto agli Americani, essi non hanno alcun senso della simulazione. Ne sono la configurazione perfetta, ma non ne hanno il linguaggio, essendo essi stessi il modello... Né più né meno, del resto, di quanto lo furono, ai loro tempi, le società primitive»<sup>16</sup>.

Dal paradosso che solo attraverso la simulazione si ha la lettura di una realtà sociale, se ne conviene che essendo l'America e tutto ciò che la concerne — i suoi abitanti, le sue città, i suoi grattacieli i suoi spazi immensi, la sua natura, persino le sue manie e i suoi tic, le sue smisurate libertà — concreto e reale, tutto diviene iperreale e dunque distante, sepolcrale, gelido e stereotipato. L'ossessivo raffronto tra il Vecchio e il Nuovo Continente, assume a volte connotazioni astratte, al limite del sofisma, anche se pervaso da un pizzico di malinconia e di intellettualismo<sup>17</sup>. Tutto sembra sgretolarsi, anche la cosiddetta scandalosità, l'eccesso, il kitsch, tutto diviene pura indifferenza.

Baudrillard elabora una sua *sociologia critica*, nella quale *tutto* il sistema sociale assolve ad una funzione esclusivamente simbolica di segni e di differenze, «tutta la realtà è assorbita dall'iperrealità del codice e della simulazione. È un principio di simulazione quello che ormai ci governa al posto dell'antico principio di realtà. Le finalità

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 71 segg.

<sup>15</sup> Cfr. J. Baudrillard, *L'America*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 80 «Tutto ciò che è stato eroicamente messo in gioco e poi distrutto in Europa sotto il segno della Rivoluzione e del Terrore è andato a realizzarsi oltre Atlantico nel modo più semplice ed empirico (l'utopia della ricchezza, del diritto, della libertà, del contratto sociale e della rappresentazione)».

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>17</sup> In un articolo pubblicato su «Panorama», (1/11/1987) Baudrillard va ancora oltre: a proposito della transessualità delle nuove rock star come Madonna, Michael Jackson, afferma che anche il look cioè l'apparenza, sorta di immagine minimale, di definizione minima, è puro «effetto speciale» senza significato particolare. «Il look non è già più di moda, è al di là della moda. Non fa appello a una logica della distinzione, non è più un gioco di differenze, gioca alla differenza senza crederci. È indifferenza».

sono scomparse: sono i modelli che si generano. Non c'è più ideologia, ci sono soltanto dei simulacri»<sup>18</sup>. La società moderna, consuma tutto, oggetti, parole, ideologie, bisogni, ecc. quale enorme mostro vorace, con insaziabile avidità, per poi riprodurre e consumare di nuovo all'infinito, in un incessante e diabolico meccanismo, fino alla morte, ultimo simulacro cui il sistema non sa più rispondere se non assecondandola in una masochistica discesa verso l'autodistruzione.

#### 4. Osservazioni conclusive

La rappresentazione del sociale che fornisce Baudrillard è simile a quella che gli artisti della corrente iperrealista danno della realtà: raffigurano gli oggetti, i colori, le luci, i volti, più veri del vero, in un'istantanea immobile, con una fissità gelida, senza pathos alcuno. La società è altrettanto immobile, pietrificata nei suoi simulacri simbolici, in immaginari scenari di un palcoscenico popolato da manichini troppo perfetti per essere attori, troppo rigidi per recitare una qualsiasi parte, troppo freddi per comunicare emozioni. Eppure questi attori sono fotografati nei momenti più salienti della loro «performance»: sembrano soffrire, ridere, partecipare, sedurre, morire. Non sono invece altro che finzione, ma una finzione così sfacciatamente reale da evocare il suo contrario. Sono solo immagini di una società inesistente poiché i segni, la *scrittura sociale*, non possono esaurire e rappresentare il reale in quanto tale, ma divengono strumenti disordinati in un ordine apparente come colori che, se usati da un pittore senza talento, rimangono solo piacevoli o sgradevoli macchie sulla tela. La quotidianità è una quotidianità «a freddo», si serve di ruoli troppo congruenti e schematici. Al contrario, la quotidianità descritta da Goffman la si può definire una struttura «a caldo» poiché anche i singoli comportamenti individuali hanno un preciso riscontro e *significato* sul comportamento collettivo<sup>19</sup>, vera trama del durkheimiano tessuto sociale. L'universo di Baudrillard, è, invece, un iperuranio silenzioso, nel quale, come in un'acquario, anche le forme più inaf-

---

<sup>18</sup> J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, Milano, Feltrinelli, 1984, pag. 160, «Quando i segni non testimoniano più di un destino, ma di una storia, non sono più cerimoniali. Quando hanno dietro di sé la sociologia, la semiologia, la psicoanalisi, non sono più rituali. Sono più vicini alla verità e hanno perduto la potenza dell'illusione».

<sup>19</sup> Goffman adopera la parola «rappresentazione» per indicare tutta quell'attività di un individuo che si svolge durante un periodo caratterizzato dalla sua continua presenza dinanzi a un particolare gruppo di osservatori e tale da avere una certa influenza su di essi. E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1969, pag. 33 e sgg.

ferrabili di comportamento, (la seduzione o la strategia, bellica o ironica) sono immerse in una fissità stupita ed attonita. Spesso ritorna l'immagine dello specchio, della dualità, tra l'io e l'altro, ma lungi dalla pirandelliana doppiezza o dalla ambivalenza simmelliana tra persona e personaggio, questa riflette al soggetto osservatore solo una sensazione di sgomento e di impotenza, di deformante «oscenità».

Simboli, simulacri, segni/valore, immagini di una irrealtà priva di significato, non dotata di senso, raffigurano una *società negata* «ab imis fundamentis», in un catastrofico paesaggio lunare, metafisica apologia del nulla.

ANNA MARIA CURCIO

## DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

### **Cultura, tradizione, complessità sociale. Alcuni problemi della ricerca demo-antropologica**

L'approccio antropologico alla comprensione delle culture tradizionali chiarisce un aspetto spesso trascurato della «tradizione», quello di non essere solo un arcaico gesto ripetitivo di difficile comprensione e non contestualizzabile in una società tecnologicamente avanzata quanto, invece, norma di comportamento trasmessa ed applicata con aderenza innovativa alle congiunture del momento. Nel quadro del processo di modernizzazione in atto, avvicinarsi in senso adeguato alla comprensione delle mentalità tradizionali ed alla individuazione delle funzioni che esse assolvono nel contesto delle società industriali e post-industriali, cogliere i significati socio-culturali moderni dei comportamenti rituali tradizionali residui, vuol dire comprendere che questi aspetti non possono essere considerati indipendentemente dalle dinamiche storico-culturali che sono loro inerenti senza ridursi a forme morte, a relitti culturali privi di senso.

La rapidità con cui il processo di modernizzazione investe sia le culture di livello etnologico e ex etnologiche che le complesse realtà del mondo occidentale rende sempre più difficile il compito delle discipline antropologiche nel definire le modalità con cui oggi — di volta in volta e nelle diverse realtà sociali — si configurano i rapporti tra culture tradizionali e società moderna. Nel caso italiano tale difficoltà appare evidente, a giudicare sia dal quadro complessivo della ricerca su situazioni sociali tradizionali in transizione che dalle analisi sugli adattamenti della tradizione, intesa come sistema, come pratica sociale, nel contesto della cultura moderna. Tuttavia, lo studio delle culture tradizionali in transizione si pone come ambito di ricerca essenziale qualora si intenda cogliere la molteplicità dei reticoli sociali in cui il vecchio si adatta al nuovo condizionando e/o modellando il presente dell'azione sociale e culturale di gruppi o singoli individui. Un approccio di ricerca più dialettico ed articolato al dato tradizionale presuppone la sua contestualizzazione nel complesso quadro della società contemporanea.

La scelta di questa prospettiva d'indagine conferirebbe nuovo

senso alla demo-antropologia nel nostro Paese, una prospettiva che inevitabilmente condurrebbe questa disciplina a rivedere i propri schemi teorici e la propria terminologia, a discutere la propria metodologia, ad estendere l'ambito dei propri interessi di ricerca, ecc.

Una prima questione è legata al concetto di «Cultura», o meglio alla ridefinizione del quadro teorico concernente le modalità con cui si configura oggi il rapporto fra cultura e società. Fondamentale allo studio antropologico dei sistemi sociali, la teoria della cultura di cui attualmente disponiamo non chiarisce, nel suo uso più ricorrente e nelle sue generalizzazioni più comuni, la molteplicità delle situazioni e/o delle articolazioni e settorializzazioni socio-culturali possibili, all'interno sia delle realtà tradizionali in transizione che nelle società industriali o post-industriali. Questo stato di difficoltà si riflette inevitabilmente anche nell'attività di ricerca, dove si evidenziano problemi notevoli. Di volta in volta i riferimenti teorici possibili appaiono riduttivi, ambigui, di difficile uso e non privi di valenze etnocentriche. Non a caso — quando è possibile e non del tutto compromettente ai fini dei risultati della ricerca — molti studiosi preferiscono sottrarsi ai problemi epistemologici che tale questione pone. Tale disagio — che è anche il prodotto della lentezza della riflessione teorica rispetto alla rapidità, alla diversità ed alla molteplicità delle trasformazioni socio-culturali in atto — trova ragioni interne all'ambito degli addetti ai lavori nell'assenza di un chiarimento sistematico sull'argomento che, a partire dalle delimitazioni e dall'uso fattone nelle singole ricerche, consenta — attraverso la valutazione dei risultati raggiunti — di discutere o di acquisire quelle che sotto il profilo teorico-metodologico si affermano, di volta in volta, come sue nuove possibili e specifiche articolazioni nella società.

Il problema non va sottovalutato. È sufficiente guardare all'importanza che i processi di comunicazione di massa hanno assunto nel progetto di modernizzazione socio-culturale — nelle società di livello etnologico o ex etnologico come nelle complesse realtà del mondo industriale occidentale — ed al ruolo che essi assolvono nell'instaurare e nel modificare i rapporti di potere o di egemonia fra i popoli, le classi ed i gruppi sociali, per rendersi conto di quanto sia riduttiva — e, oggi, destoricante — la nozione Tyloriana di «Cultura». Ne risulta che una teoria della cultura che voglia definirsi in qualche modo moderna, pur attenta all'individuazione delle nuove forme di produzione della vita materiale e alle modalità con cui il processo di modernizzazione in atto modifica le strutture tradizionali dei rapporti sociali di produzione, non possa prescindere dall'interrogarsi su quale sia il ruolo che nelle società a capitalismo avanzato viene affidato

alla «Cultura» nella produzione e riproduzione dei rapporti sociali di dominio. In una prospettiva in cui il processo di modernizzazione in atto si delinea sempre più chiaramente nei suoi obiettivi culturali di «occidentalizzazione» del Terzo e Quarto mondo e nel tendere alla progressiva integrazione di tutte le realtà socio-culturali in un unico sistema economico (produzione e consumo) e di informazione, non è possibile ignorare come la partecipazione a tale processo prescinda dalla valutazione dei livelli economico-sociali raggiunti dalle singole società con le rispettive interne contraddizioni, trascuri le esigenze di autodeterminazione dei popoli altri, ne ignori le specificità culturali e si trasformi in un processo di integrazione, in un sistema di sempre maggiori interdipendenze, cui fa eco una logica del dominio sempre più centralizzata. In situazioni politico-sociali in cui la tradizionale tendenza dei processi economici a condizionare i processi culturali è sempre più frequentemente contraddetta dal verificarsi del suo contrario, una teoria moderna della cultura che prescinda dalla considerazione di questi aspetti evidenzia — come è già accaduto in passato — tutta la sua carica etnocentrica. Eludere le questioni inerenti alle nuove modalità del rapporto fra Cultura e Società, tradizionali e non, determina — anche — che il «senso comune» legittimi nel pregiudizio la propria percezione della realtà, associando le differenze culturali, o quanto di esse rimane in situazioni sociali tradizionali in transizione, ai vecchi concetti di arcaismo e/o di sopravvivenza. Ne sono esempi drammatici le motivazioni con cui comunemente si spiega il pregiudizio ricorrente nei confronti del «temperamento culturale» dei meridionali o il riemergere, più in generale, di sentimenti neo-razzisti nei confronti delle minoranze etniche e religiose presenti nel paese. In realtà, le contraddizioni della società industriale si propongono sul piano di conflitti culturali e politici profondi, che trovano ragione prevalente nella logica dei nuovi orientamenti culturali di massa e nelle moderne strategie del capitale. Le carenze della conoscenza antropologica relativamente ai problemi connessi sia ai rapporti tra cultura e subculture differenti che alle dinamiche di adattamento della «Tradizione» nel contesto della cultura moderna facilitano la strumentalizzazione di concezioni largamente sostenute dai mezzi di comunicazione di massa ed ormai radicate nel «senso comune».

Il vuoto di conoscenza che influenza la comprensione di alcuni processi pertinenti al ruolo assolto dalla «Cultura» nei rapporti di dominio, sfruttamento, alienazione — in rapporto sia alle forme che la produzione di cultura ha assunto nelle società complesse che alle modalità di distribuzione e circolazione dal centro alla periferia, con le conseguenti situazioni di colonialismo culturale delle realtà margi-

nali — pone alle discipline antropologiche interrogativi, politici e di ricerca, precisi. Nel caso italiano c'è da chiedersi, innanzitutto, perché la ricerca teorica sui rapporti tra culture egemoni e culture subalterne — che pur ha trovato nelle «Osservazioni Gramsciane sul folklore» e nella tradizione del pensiero marxista le linee originali per un approccio e per una lettura politica del dato culturale popolare — non si sia sufficientemente sviluppata nel senso dell'indagine dei processi culturali inerenti alle società industriali e post-industriali, ovvero nel senso dell'analisi dell'adattamento e della transizione, dei rapporti tra cultura di massa e culture o subculture diverse, come studio delle linee ideologiche di tendenza sottese al riadattamento da parte del capitale — o se vogliamo della democrazia industriale del nostro paese — delle tecniche di controllo della cultura dei movimenti di classe, o, ancora, come decodificazione di quegli aspetti della cultura di massa, atti a ridurre le potenzialità politico-culturali della conflittualità sociale di tipo critico. Vale la pena di ricordare che molti dei fenomeni politici e culturali delle società industriali avanzate non sono comprensibili se si prescinde dall'analisi dei rapporti sociali che, a vari livelli, si articolano in una formazione sociale storicamente determinata, se — ignorando la molteplicità dei reticoli in cui il vecchio si adatta al nuovo — si sottovaluta lo studio del sistema politico delle società tradizionali dove la politica non è separabile dall'organizzazione del territorio, dalle modalità istituzionali ed informali della solidarietà di gruppo, dalla religione, dai rapporti di parentela, ecc. Le difficoltà del lavoro di ricerca su questi temi sono facilmente arguibili ed inevitabilmente si riflettono nell'approfondimento del dibattito teorico generale. Credo che il livello della riflessione antropologica applicata all'analisi dei processi culturali nelle società industriali e post-industriali risenta — nel nostro paese — delle vicende che hanno caratterizzato il quadro politico interno nell'ultimo decennio, ma non escludo che possano pesare anche timori e perplessità di singoli studiosi per gli esiti che un orientamento di ricerca diverso potrebbe avere.

Un rinnovamento teorico delle discipline antropologiche è urgente, ma non meno importante è la verifica dell'apparato metodologico utile a fronteggiare le nuove esigenze dell'indagine culturale. Affrontare questo problema può voler dire non solo ridefinire la odierna specificità delle discipline antropologiche in quanto settore di studio e di ricerca, ma anche chiarire — e forse risolvere — i nuovi termini del rapporto con le scienze più vicine, per esempio: Sociologia, Storia e Psicologia. L'analisi dei processi culturali nelle società contemporanee e l'osservazione su larga scala dei fenomeni culturali

richiedono all'antropologo di arricchire con altri metodi d'indagine l'approccio al lavoro «sul terreno» e l'osservazione e il rapporto diretto con l'osservato. E sebbene i criteri della metodologia classica restino quelli caratterizzanti l'esperienza del lavoro antropologico, la scelta e la padronanza scientifica di metodi qualitativi e quantitativi mutuati da discipline vicine, opportunamente adattati alle esigenze dell'analisi culturale, diventano elementi determinanti per fare della ricerca antropologica contemporanea uno strumento d'indagine della realtà sociale meglio definito e, in alcuni casi, meno ambiguo. I due criteri metodologici: qualitativo e quantitativo, per quanto integrativi, sono specifici di livelli d'indagine differenti (osservazione su piccola scala o più ampia) e nelle particolari modalità del loro rapporto con le fonti orali possono dare luogo a letture non sempre convergenti dello stesso fenomeno culturale. Questo dato non è contraddittorio in sé ma pone interrogativi circa gli esiti, e le valutazioni diverse di uno stesso fenomeno, cui la ricerca può giungere a seconda dell'approccio o dei criteri metodologici trascelti dallo studioso. In altri termini affiora il problema della relatività non solo storica ma anche metodologica della conoscenza antropologica. Nella ricerca antropologica — «sul terreno» — le metodologie di approccio al dato umano scelte di volta in volta per realizzare gli obiettivi conoscitivi posti dall'indagine non sono strumenti inerti nelle mani del ricercatore. Nel loro interagire con lo studioso e con gli uomini cui si indirizzano essi attivano rapporti e comportamenti individuali e collettivi che intervengono in modo a volte determinante sull'intero orientamento di un lavoro, e, cosa non meno importante, producono conoscenze differenziate a seconda del medium linguistico che è loro specifico.

In una ricerca di lungo periodo in Calabria, queste ed altre considerazioni mi fecero capire come io stesso fossi un ulteriore protagonista dei fatti cui mi rapportavo. In tutte le fasi di attivazione della memoria collettiva locale il comportamento di un gruppo o di singoli protagonisti nella comunità si caratterizzava diversamente a seconda delle tecniche e degli strumenti di rilevazione dei dati cui facevo riferimento nel corso degli incontri. Allo stesso modo ho potuto riflettere su come io fossi diverso nel rapporto con gli informatori a seconda del tipo di osservazione cui li sottoponevo. Per esempio non era irrilevante, per il condizionamento o per l'attivazione di un diverso protagonismo creativo del gruppo, che io stessi fra loro senza strumenti audiovisivi o che li osservassi attraverso l'obiettivo della macchina fotografica o della telecamera. Allo stesso modo diverso era l'atteggiamento e la disponibilità delle persone a raccontarsi a seconda che

io fissassi mentalmente le notizie, che le annotassi in un taccuino o che le raccogliessi con il registratore. Le modalità del racconto, l'espressività, la gestualità, l'uso del corpo, l'antropologia dello spazio e altri aspetti del linguaggio verbale e simbolico comunitario erano i primi tratti culturali che risentivano della mia presenza e del particolare rapporto di osservazione cui davo luogo nel corso del lavoro. Era evidente come il medium linguistico specifico delle singole tecniche di rilevazione, osservazione e riproduzione dei dati utilizzate nella ricerca influenzasse i sistemi di comunicazione della comunità e nello stesso tempo come io stesso non potessi sottrarmi ai limiti di rapporto e di conoscenza della realtà che essi di volta in volta mediavano. L'uso alterno di forme di osservazione e di raccolta dei dati etnografici mi consentì di cogliere notevoli differenze di comportamento e di rapporto, di articularle e di giungere, nei diversi stadi di elaborazione dell'indagine e dei suoi risultati, ad una conoscenza meno parziale degli avvenimenti culturali cui mi ero avvicinato. Mi fu chiaro come l'applicazione dei mezzi audiovisivi ad alcune fasi della ricerca non aiutasse a vedere di più o semplicemente quanto la semplice osservazione partecipante, e come al contrario in altre occasioni senza il loro uso non sarebbe stato possibile cogliere molti particolari non trascurabili.

La lunga permanenza sul campo — e solo essa — mi fece comprendere come, in situazioni di consumo di massa della cultura popolare locale, alcune comunità tradizionali producano strategie culturali in difesa della propria privacy nei confronti dell'«invasione esterna». Il compito di spiegare i fatti storici e tradizionali del paese viene delegato ad un certo numero di persone del posto che, per la frequenza del loro rapporto con ricercatori, giornalisti, laureandi ed osservatori domenicali di folklore, hanno ormai acquisito dimestichezza con le tecniche sociologiche e dell'informazione audiovisiva. Questi informatori nel rapportarsi agli interlocutori esterni — e dentro la comunità — riciclano quanto precedentemente appreso su se stessi e sulla propria cultura determinando una circolarità aberrante, il più delle volte foriera di distorsioni conoscitive, cui talora nemmeno gli studiosi riescono a sottrarsi. È inutile dire che quando un gruppo di ricerca si reca sul campo con tempi di permanenza ristretti non è in grado di rilevare il compito particolare cui questi informatori assolvono, né di valutare l'attendibilità delle informazioni ricevute. Certamente il lungo soggiorno sul terreno può proteggere dai rischi connessi con tali dinamiche anche se non elimina completamente le contraddizioni legate al rapporto tra ricercatore, fonti orali e cultura della comunità. Ne sono esempi il crescendo della diffidenza comu-

nitaria verso il perdurare di un soggiorno del quale non vengano chiaramente percepite motivazioni e finalità e la sostanziale impenetrabilità ad osservatori di sesso differente della cultura del piccolo gruppo tradizionale esclusivamente maschile o femminile.

L'attenzione ai problemi teorico-metodologici connessi con la ricerca antropologica in tutte le sue forme, così come la riflessione sistematica sulle dinamiche che la ricerca attiva relativamente all'incontro tra ricercatore, comunità ed oggetto della ricerca, può aiutare a risolvere molti dei problemi di conoscenza e di rapporto enunciati, ma soprattutto può fissare i confini, non opinabili, che segnano le differenze tra ricerca scientifica ed informazione di massa. Su questo terreno non si può non avvertire, come nel nostro paese al riconoscimento accademico, verificatosi negli ultimi anni, di alcune delle discipline interessate a questi problemi, non si è ancora accompagnata la istituzionalizzazione di corsi universitari per l'insegnamento delle metodologie di approccio e di rilevazione dei dati etnografici. I vuoti conoscitivi derivanti dall'assenza di una disciplina come teoria e tecnica della ricerca etno-antropologica, il poco spazio didattico dedicato a questi problemi nei normali corsi istituzionali di Etnologia, Antropologia culturale e Storia delle tradizioni popolari, l'assenza di un dibattito interno su questi temi, e non ultimo l'esiguo numero degli indirizzi e degli insegnamenti universitari in questo settore disciplinare non possono non influenzare l'andamento complessivo della ricerca. Ricerca che — come ben sappiamo (ed è stato ribadito anche in questa sede) — si caratterizza per la sua tendenza prevalentemente settoriale.

Con riferimento ai livelli di complessità sociale raggiunti dalla società occidentale è mia convinzione che le discipline antropologiche siano uno strumento di analisi importante per la individuazione e la comprensione dei processi culturali in atto nella realtà contemporanea e che il loro apporto conoscitivo possa investire proficuamente campi d'indagine sino ad oggi inesplorati. Nonostante i molti esempi contrari, credo anche nelle possibilità di una conoscenza antropologica applicata in senso democratico alla risoluzione dei problemi concreti legati alle nuove esigenze di sviluppo e di progettazione politico-culturale della nostra società. Non posso negare, tuttavia, che la realizzazione di questi obiettivi richiede di affrontare preliminarmente il problema della formazione universitaria degli antropologi, della loro utilizzazione professionale nel paese, del loro inserimento nel mercato del lavoro nazionale e non ultimo quello della scelta soggettiva di un uso democratico della propria professionalità e della propria conoscenza. Si tratta complessivamente di un proble-

ma politico scottante, lungi dall'essere considerato e risolto, che nasconde una contraddizione alla quale noi stessi non potremo sottrarci ancora per molto. È forse tempo di ricomporre la riflessione politica su questi temi e di pensare ad un ruolo diverso delle discipline antropologiche nella vita culturale del nostro paese.

AUGUSTO DE VINCENZO

## Riferimenti bibliografici

ARIÉS PHILIPPE, *Storia della mentalità*, in: LE GOFF JACQUES (a cura di), *La nuova storia*, Milano, Mondadori 1980; BALANDIER GEORGES, *Sociologia, etnologia ed etnografia*, in: GURVITCH GEORGES (a cura di), *Trattato di sociologia*, Milano, Il Saggiatore 1967; ID., *Antropologia politica*, Milano, Etas Kompass 1969; ID., *Le società comunicanti. Introduzione all'Antropologia dinamista*, Bari, Laterza 1973; CIRESE ALBERTO MARIO, *Alterità e dislivelli interni di cultura nelle società superiori*, in: CIRESE A.M. (a cura di), *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, Palumbo 1974; ID., *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi 1976; DE VINCENZO AUGUSTO, *Cultura popolare e controllo sociale*, «La ricerca folklorica» n. 7, 1983, pp. 69-77; ID., *Cultura di massa, modernizzazione e conflitto sociale*, in: LANTERNARI VITTORIO, *L'«incivilimento dei barbari». Problemi di etnocentrismo e d'identità*, Bari, Dedalo 1983, pp. 293-311; ID., *Antropologia e ricerca sul campo: per una critica degli orientamenti*, «La Critica sociologica», n. 75-76 (autunno-inverno 1985/1986) pp. 119-132; ID., *Storia, memoria e tradizione nell'immaginario di una comunità calabrese*, «Lares», 1987 (in corso di pubblicazione); GEERTZ CLIFFORD, *Interpretazioni di culture*, Bologna, Il Mulino 1987; LANTERNARI VITTORIO, *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*, Napoli, Liguori 1977; ID., *L'«incivilimento dei barbari»*, cit.; LE GOFF JACQUES, *Le mentalità: una storia ambigua*, in: LE GOFF J.-NORA P. (a cura di), *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, Torino, Einaudi 1981; LEWELLEN TED C., *Antropologia politica*, Bologna, Il Mulino 1987; MEDORI CORRADO (a cura di), *L'imperialismo culturale*, Milano, Franco Angeli 1979; REMOTTI FRANCESCO, *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana*, «Rassegna italiana di sociologia», Anno XIX, n. 2, 1978, pp. 183-226; ROSSI PIETRO (a cura di), *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Torino, Einaudi 1970; SIGNORELLI AMALIA, *Antropologia, culturologia, marxismo. Risposta a Francesco Remotti*, «Rassegna italiana di sociologia», Anno XX, n. 1, 1980, pp. 97-116; ID., *Cultura popolare e modernizzazione. Contributo ad una riflessione*, «La ricerca folklorica», n. 1, 1980, pp. 73-77; ID., *Cultura popolare e cultura di massa: note per un dibattito*, «La ricerca folklorica», n.7, 1983, pp. 3-7; TULLIO-ALTAN CARLO, *La nostra Italia. Arretratezza socio-culturale, clientelismo, trasformismo e ribellismo dall'Unità a oggi*, Milano, Feltrinelli 1986.

## Estasi e sacrificio nel culto degli Anastenarides

Il culto estatico degli Anastenarides richiama in maniera impressionante l'antico culto dionisiaco, almeno per come ce lo possiamo rappresentare in base ai documenti giuntici dal passato. Certamente abbiamo a che fare con vistosi elementi che segnano una netta diversità e fra questi non è forse un caso che vi sia proprio quella «marcia sul fuoco» che sembra costituire l'elemento di massima attrazione non solo per larghi strati popolari, ma pure per gli studiosi impegnati nella ricerca folclorica, storico-religiosa e psicologica. Purtroppo sembra che l'accennare alla tematica definita come quella delle «sopravvivenze» accenda gli animi degli studiosi di un furore ideologico meritevole di una ben più ampia comprensione<sup>1</sup>; non è mia intenzione, quindi, attivare la figura della militanza per questo o quest'altro partito e ciò non solo per la mia posizione strutturalmente «eccentrica» rispetto al campo delle ricerche folcloriche, quanto soprattutto per l'intima convinzione che la complessità di un fenomeno estatico gruppeale ritualmente definito può sì essere accostato con svariati strumenti (storici, ideologici, filologici, psicologici, folclorici... solo per citarne alcuni), ma nelle categorie definite da questi stessi strumenti di indagine non può essere ridotto o mortificato.

Nel mio piccolo contributo mi limiterò, quindi, a fornire svariati elementi e riflessioni utili più ad un processo di pensiero di tipo comprensivo che esplicativo. Pur in assenza di una continuità documentaria sembra, comunque, di poter scorgere il «filo rosso» che scorre nella storia popolare greca dalla antichità attraverso i piccoli gruppi di estatici definiti come «Entusiasti», documentati fin dall'epoca bizantina e post-bizantina.

D'altro canto non bisogna dimenticare che stiamo consideran-

---

<sup>1</sup> Si pensi alla animosità che traspare da contributi, peraltro notevoli, anche se in parte viziati dal più o meno consapevole bisogno di schierarsi da un punto di vista ideologico, relativi allo studio del sacrificio neo-greco. Tale posizione è pure percepibile nel bell'articolo di Stella Georgoudi, *Rito e sacrificio animale nella Grecia moderna* in M. Detienne, J. P. Vernant, (a cura di) *La cucina del sacrificio in terra Greca*, (1979), Boringhieri, Torino, 1982, p. 199.

do un fenomeno relativo a minuscole comunità situate, per di più, in contesti marginali. Non si può trascurare il fatto, poi, che la configurazione economico-politica della Grecia post-classica è stata tale — complice pure la particolarissima disposizione delle coste e delle catene montuose — da fare rimanere del tutto isolate intere regioni<sup>2</sup>. Non è neppure casuale il fatto che in Tracia si siano venuti sviluppando i microgruppi di Anastenarides; infatti la Tracia costituì per l'impero romano una delle principali zone resistenziali, tale da richiedere, per essere temporaneamente soggiogata, gli sforzi di numerose grandi e piccole spedizioni militari allestite da numerosi imperatori. Non è da escludere che questa marginalità orgogliosa abbia fornito pure lo spazio culturale e «fisico» necessario al consolidarsi di una serie di rituali estatici di ascendenza antica — forse — e, in ogni caso, sempre dotati di una straordinaria vitalità e in più o meno spiccata polemica con la religione e il culto dominante<sup>3</sup>. Già nel 1963 la studiosa Katerina Kakouri (ella stessa iniziata al culto degli Anastenarides) notava come la «calda religiosità» degli Anastenarides da un punto di vista «strettamente dogmatico», ad una disamina rigorosa, portasse alla evidenziazione di aspetti francamente eretici<sup>4</sup>. Infatti sembra che solo il pope di Kosti (località attualmente situata in Bulgaria e luogo di origine di tutti gli Anastenarides, oggi situati in alcuni paesi rurali e nel borgo di Langadas al nord di Salonicco) benedicesse le icone sacre (di San Costantino e di Sant'Elena) e partecipasse al culto. A quanto ci risulta l'atteggiamento ufficiale della Chiesa ortodossa oscilla da una posizione più volta alla condanna e alla stigmatizzazione della «setta» come eretica<sup>5</sup> ad un atteggiamento apparentemente più «morbido» teso a integrare la religiosità popolare cercando di temperarne «gli eccessi»<sup>6</sup>. Da notare il clima del tutto

---

<sup>2</sup> Si pensi, ad esempio, alla vasta regione della Magna, situata nel Peloponneso, che venne convertita al cristianesimo solo dopo il 900 dopo Cristo.

<sup>3</sup> Come si vedrà tale polemica con la Chiesa Ortodossa ufficiale, oltre che costituire uno degli elementi più vivi e caratterizzanti pure del culto odierno ed inserirsi nel ciclo delle «ballate» a sfondo epico incentrate sul tema ricorrente della «sottrazione» delle sacre icone da parte del pope, può essere vista come elemento più marcatamente strutturante le vicissitudini dell'intero culto se non — per alcuni studiosi — della sua stessa origine.

<sup>4</sup> K. Kakouri, *Dionysiaka, Aspects of the popular Thracian Religion of to-day* G.C. Eleftheroudakis, Atene (1° ed. in greco 1963), 1965 p. 2.

<sup>5</sup> Da ciò le numerose, ed anche recenti, cause discusse in tribunale relative alla legittima proprietà delle icone sacre. L'ultima di queste, intentata già nel corso del regime dei colonnelli (che aveva duramente osteggiato il culto), si sarebbe, a detta del «sagrestano» di Haghia Heleni, Dimitri Luris, conclusa favorevolmente per gli Anastenarides.

<sup>6</sup> Di tale secondo indirizzo si faceva, a Langadas, portatrice una certa «signora Dede» che oltre che appuntare le tradizionali coccarde (come si è soliti fare per ogni festa di tipo reli-

autarchico in cui sembra vivessero i quattro villaggi di lingua greca e i due villaggi di lingua bulgara che circondavano Kosti e che, secondo S. Kyriakidis<sup>7</sup>, costituivano il centro originario del culto degli Anastenarides la cui origine viene fatta risalire all'incendio della chiesa di Kosti nel 1250. In quella occasione le icone sacre sarebbero state poste in salvo dagli abitanti del villaggio che si lanciarono fra le fiamme<sup>8</sup>. Tale clima se, da una parte, avrebbe garantito la permanenza di un culto così eccentrico rispetto alla religiosità ufficiale e, in parte, il mantenimento del sentimento della propria identità etnica e culturale, d'altro canto non spiega la complessità del fatto estetico, le caratteristiche del sacrificio rituale, l'oribasia e così via, come non spiega neppure la seconda parte «essoterica» dei culti degli Anastenarides: la festa e la rappresentazione drammatica denominata *Kalogeros*.

Mi rendo conto, tuttavia, che sarà opportuno fornire al lettore — soprattutto se non specialista — una sintetica descrizione del culto degli Anastenarides che renda più perspicui i dati e le riflessioni raccolti e scaturiti «sul campo» nel corso della spedizione compiuta nel maggio del 1986 a Langadas e ad Haghia Heleni. Il culto degli Anastenarides — almeno per l'aspetto essoterico — si incentra su due particolari ricorrenze annuali: la prima, fissa, si articola intorno alla grande festa di San Costantino (festeggiato, dalla Chiesa Ortodossa, il 21 maggio), la seconda — in rapporto con i rituali pasquali — in occasione dell'ultimo lunedì precedente il periodo quaresimale. Sol tanto in occasione della festa di San Costantino — patrono, insieme a Sant'Elena, degli Anastenarides — avviene il rituale «passaggio sul fuoco» in pubblico<sup>9</sup>, mentre a Kosti, in Bulgaria, sembra che si sia

---

gioso) si dava un gran da fare per «correggere gli errori» di una fede troppo accesa. Notevole era l'animosità della signora Dede nei confronti di ogni ipotesi tesa a collegare il culto degli Anastenarides ad altre forme di religiosità che non fossero quelle codificate dalla religione ortodossa ufficiale e palese era il suo disagio nei momenti segnati dalle maggiori componenti estatiche. Tuttavia sembra che la stessa signora Dede, in passato legata al dissolto regime dei colonnelli, si sia adoperata al fine di proteggere gli Anastenarides da vere e proprie persecuzioni. È da notare, per inciso, che la collocazione politica della maggior parte degli Anastenarides «a destra» sembra indicare una consonanza con le posizioni della signora Dede che non può essere solo spiegata in base alla struttura personologica «conservatrice» dei fedeli stessi.

<sup>7</sup> S. Kyriakidis, *Anastenaria*, voce dell'enciclopedia *Helios*, Atene, 1928.

<sup>8</sup> Così riferisce, e non è forse un caso, la stessa *Guide Bleu* (Ed. 1986) della Grecia a pagina 821, ma la documentazione relativa al culto degli Anastenarides sembra essere certamente precedente e risalire almeno al tempo di Isakis durante la rivoluzione di Petros e Assan. Al riguardo Nikitas Koniatis documenta la presenza di questi «presi dal diavolo» che camminavano sui carboni ardenti e che chiama *Psycharia*.

<sup>9</sup> S. Kyriakidis, *Op. cit.*

conservata la tradizione di ripetere la performance anche in occasione della festa di Sant'Elia. Gli Anastenarides sono tuttora organizzati in una sorta di *Confraternita* (Ταγμα) e sono governati dai *Dodici* (Δωδεχαδα), cioè dai dodici iniziati plenipotenziari<sup>10</sup>. Il capo della confraternita (l'Archianastenaris) è scelto fra gli iniziati di maggior prestigio in considerazione soprattutto dell'irreprensibilità della sua condotta morale e della sua «pietas» religiosa. Dopo la cacciata dei Greci dalla regione balcanica corrispondente all'antica Tracia e all'odierna Bulgaria i profughi si stabilirono nel villaggio di Meliki, vicino a Verrea, nel villaggio di Mavrolefki, nelle vicinanze di Drama, e, soprattutto ad Haghia Heleni (vicino a Serres) e nel grosso borgo di Langadas, non lontano da Salonicco. L'esiguità del numero degli adepti, la lunga storia di persecuzioni da parte del potere politico (l'ultima di queste attivata dallo stesso regime dei colonnelli) e da parte del potere ecclesiastico<sup>11</sup> e la stessa struttura elitaria della confraternita hanno fatto sì che fino a pochissimi anni or sono vigesse uno stretto segreto relativo non solo ai culti, ma pure alla esistenza degli stessi Anastenarides; sembra, anzi, che i ricercatori<sup>12</sup> venissero attivamente sviati. A tale riguardo sarà opportuno tornare, in sede di riflessioni conclusive, sul significato della attuale pubblicizzazione del culto (almeno per i suoi aspetti più «spettacolari»), cosa che, unitamente ad un certo indirizzo definito dall'attuale Archianastenaris di Haghia Heleni come «mistico», temo suggerisca il fatto che il culto è, attualmente, in una fase critica che potrebbe preludere alla sua scomparsa o ad una radicale trasformazione. Estremamente suggestivo è (almeno ad Haghia Heleni) il luogo in cui i culti vengono celebrati: si tratta di un santuario «privato» composto da una fonte «sacra» (haghiasmata)<sup>13</sup> sotterranea posta nelle vicinanze di un boschetto dal quale, un tempo, si era soliti ricavare la legna per il grande fuoco

---

<sup>10</sup> È chiaro il riferimento al numero degli Apostoli.

<sup>11</sup> Secondo Kyriakidis l'esclusione dei pope di altri villaggi, pure circostanti, sarebbe stata giustificata dalla necessità che «nessuno andasse a riferire ai superiori ecclesiastici i particolari del culto».

<sup>12</sup> K. Kakouri, Op. cit. p. 12.

<sup>13</sup> Ogni villaggio sembra possedesse una propria «fonte sacra», una propria «haghiasmata», ma a Kosti vi era una località denominata Tripori che era contrassegnata dalla massima concentrazione di sacralità. I racconti, riferiti da Kyriakidis circa le grandi ricchezze contenute nel Konaki di Kosti contribuiscono ulteriormente a confermare l'impressione che per lungo tempo il centro spirituale per gli Anastenarides sia stata tale località. Ci è stato possibile, presso l'abitazione dell'Anastenaris Polibios Kritus, osservare le fotografie relative ad una recente «gita» compiuta dagli Anastenarides di Langadas nel 1979 proprio a Kosti. Il nostro informatore ha escluso una finalità specificamente religiosa (ad esempio al fine di celebrare un certo rito).

del 21 e del 23 maggio. Le lunghe e ripetute abluzioni alle quale abbiamo potuto assistere sembrerebbero indicare la sopravvivenza di una «mistica dell'acqua», forse reliquia di un culto ben più intenso e complesso dell'attuale<sup>14</sup>. Fatto sta che pure a noi è stato indicato — da parte del «sagrestano» di Haghia Heleni — il potere protettivo e terapeutico dell'acqua (peraltro salmastra) del «Santuario». Accanto alla sorgente sorge il «Konaki», piccola costruzione destinata a contenere, in passato, le sacre reliquie costituite dalle due icone di San Costantino e di Sant'Elena<sup>15</sup> e dai «fazzoletti sacri» (Amanetia) oltreché i tamburi, la «lyra» gli incensi e le candele. Da alcuni decenni, sembra per imposizione ecclesiastica, le icone vengono custodite all'interno della chiesa ortodossa locale; peraltro la fattura di queste raffigurazioni non si discosta da quella di altre icone collocate all'interno delle chiese locali. È interessante notare il fatto che Sant'Elena venisse raffigurata sempre vestita di rosso e con un piede alzato nell'atto di ballare<sup>16</sup>. La sacralità delle icone viene ad essere trasferita quasi «per contatto» ai «sacri fazzoletti» il cui significato sembra consistere nel «pegno» (Amanetia) di chiaro significato apotropaico soprattutto per la disposizione dei «nodi». Che tutto ciò sia estremamente importante viene suggerito dal fatto che sono proprio i «sacri fazzoletti» che, impugnati e levati in alto, stabiliscono il grado di «ispirazione» necessario a garantire la invulnerabilità dalle fiamme nel corso della camminata sul notevole strato di carboni ardenti. Molti aspetti esoterici, tuttavia, non possono che sfuggire e ciò pure per la complessa simbologia della «disposizione» dei fazzoletti stessi

---

<sup>14</sup> Gli Anastenarides più legati alla tradizione andrebbero in Chiesa solo il giorno della Epifania (giorno di consacrazione delle acque) oltre che, naturalmente, in occasione del culto connesso alla festa del 21 maggio.

<sup>15</sup> Si tratta di icone dotate di misure per lo più standard (30 cm per 40 cm circa), fornite di una cornice di legno e dotate di una impugnatura che permette all'Anastenaris di afferrarle nel corso della danza estatica. In passato sembra che ogni Anastenaris avesse la sua icona come segno «privato» del proprio rapporto con il Santo e della propria invulnerabilità nel corso della prova culturale. Tale funzione sarebbe stata progressivamente ricoperta dagli «Amanetia».

<sup>16</sup> K. Kakouri, Op. cit. p. 14. Sarebbe oltremodo interessante compiere uno studio comparato con i culti e con le leggende relative ad un'altra Santa strettamente connessa tanto al ballo che alla musica: si tratta di Santa Anatolia, in realtà martirizzata insieme a Santa Vittoria. A Gerano (in provincia di Roma) questa santa è festeggiata nel corso della notte del 9 luglio; secondo la leggenda popolare sarebbe stata punita a causa del grande amore per la danza dal padre stesso che l'avrebbe gettata in un pozzo, dimenticandola per un intero mese. La Santa avrebbe resistito per tutto quel tempo ballando in fondo al pozzo (forse in condizioni estatiche). È interessante notare come questa Santa sia particolarmente venerata da alcuni gruppi di zingari cosa che stabilirebbe un sorprendente nesso con la presenza (marginale ma significativa) degli zingari a Langadas e ad Haghia Heleni in occasione della Festa di San Costantino.

intorno alle icone nel corso della veglia<sup>17</sup> e per il significato apotropaico testimoniato pure per il passato<sup>18</sup>. È tuttavia importante ricordare che in un «Amanetia» vengono raccolte le offerte volte all'acquisto della vittima sacrificale e che, ancora, tali «fazzoletti» ricompaiono nel corso della «sacra rappresentazione» del Kalogeros. Nel Konaki, infine, vengono custoditi per tutto l'anno il coltello e l'ascia che vengono utilizzati per il sacrificio del 21 maggio.

A detta degli informatori non sembra essersi conservata la tradizione relativa ai rituali di pulizia e preparazione della fonte sacra che, in passato, venivano svolti a partire dal 2 maggio dalle donne vestite a festa che, portando le icone in processione, si lavavano nella fonte, vi gettavano alcune monete e ballavano fino a sera<sup>19</sup>. Una piccola notazione merita il rituale della scelta della vittima sacrificale, preferibilmente un toro, ma, in mancanza del denaro necessario all'acquisto, un montone o una o più capre. Qualora si tratti di un toro questo deve avere un'età rappresentata da un numero dispari di anni (preferibilmente sette), non deve essere stato né marcato, né castrato e neppure deve essere mai stato posto sotto il giogo. Nel caso si tratti di un montone non deve essere mai stato tosato. Il denaro raccolto il 27 Ottobre viene in parte speso per «prenotare» la vittima sacrificale (bikadi) in occasione della festa di Sant'Atanasio (il 18 Gennaio); da questo momento in poi la tradizione riferisce circa la consuetudine — sulla quale è lecito dubitare — di lasciare libera la vittima sacrificale di vagare per le colline e per le montagne fino a che viene «richiamata» spontaneamente dal suono del tamburo solo alla vigilia del 21 maggio. Sarebbe interessante, sulla scorta degli studi di Angelo Brelich, ampliare lo spunto relativo ad un sacrificio spontaneo e, in qualche modo, volontario della vittima sacrificale, nella fattispecie la capra che veniva annualmente sacrificata ad Hera nel corso della festa Akraia in Corinto<sup>20</sup>. In ogni caso è da sottolineare il fatto che, nel caso degli Anastenarides, la lunga attesa fra l'acquisto dell'animale destinato al sacrificio e il momento in cui viene immo-

---

<sup>17</sup> La sera del 20 maggio 1986 il nostro informatore, l'Anastenaris Polibios Kritus, parlando brevemente di come si era svolto il culto della vigilia (nel corso del quale era stato possibile notare i primi elementi estatici in alcuni fedeli) ci diceva, costernato, che le cose «non andavano bene per via di alcuni errori nella disposizione dei "sacri fazzoletti"». Ovviamente tali «errori» erano visti e interpretati in quanto tali solo da lui e per noi rimanevano oscuri.

<sup>18</sup> Al fine di scacciare il Diavolo le icone erano pure ornate da campanelli d'argento ed erano coperte da lamine d'oro e d'argento riproducenti gli abiti dei Santi raffigurati. Tali «ri-vestimenti» eseguiti spesso come «ex voto» sono frequenti nelle stesse chiese ortodosse greche.

<sup>19</sup> S. Kyriakidis Op. cit.

<sup>20</sup> A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Ed. Atheneo, Roma, 1969 p. 360-361.

lato è destinata a gettare una sorta di «ombra sacrale» su un periodo dell'anno apparentemente anodino e, ancora, appare volta a intessere un'intima relazione (forse esplicita in una dimensione esoterica) fra il culto del Kalogeros e la «festa» di San Costantino.

Circa i rituali della vigilia compiuti fino al secolo scorso a Kosti in Bulgaria, S. Kyriakidis riferisce sul fatto che il toro (perfetto e preferibilmente di colore nero e, spesso e per varie opportunità, di tre anni di età) veniva condotto perfino all'interno della zona sacra (interdetta alle donne) della chiesa e, qui, benedetto dal pope. Si comprende ancora meglio la necessità che le autorità ecclesiali non venissero a conoscenza dei particolari del sacrificio se si considera che questo, nel corso della mattina del 21 maggio avveniva accanto alla chiesa e in maniera che il sangue della vittima scorresse fino a toccare le fondamenta<sup>21</sup>. Va, tuttavia, segnalato quanto scrive la Georgoudi:

«D'importanza centrale nel sacrificio neogreco, il sangue che sgorga dal collo della vittima ha dovunque un alto valore positivo per i fedeli; il suo spargimento non provoca alcuna repulsione, il suo contatto ha un effetto benefico su uomini e bestie. Ciascuno v'intinge il dito per accennare sulla fronte un segno di croce, o un'impronta di dito, «per essere in buona salute», «per fare il *kourbani* sani e salvi l'anno prossimo». Garante e dispensatore di salute, il sangue della vittima possiede anche una virtù fecondatrice; il segno della croce, tracciato sulla fronte degli stalloni e delle giumente con cotone intinto di sangue, promette infatti dei puledri per l'anno a venire»<sup>22</sup>.

Tuttavia la studiosa, come vedremo in seguito, non riesce a integrare nella sua visione un pò troppo aprioristica gli elementi estatici del culto degli Anastenarides.

Al giorno d'oggi il sacrificio avviene nelle vicinanze della «fonte sacra» (hagiasnata) e in modo che il sangue coli in un buco predisposto nella terra: questo aspetto, che farebbe intravedere un aspetto ctonio, viene come ad essere sottolineato dal fatto che sopra il piccolo tumulo che ricopre, successivamente, il buco, venga issata una candela accesa. Con sconcertante rapidità le carni vengono fatte a pezzi (nel culto di Haghia Heleni del maggio 1986 si trattava di tre capre, segno, questo, di un ulteriore «impoverimento» della comunità?) e distribuite in pezzi eguali (e crude) alle famiglie degli Anastenarides e, in parte, riservate per il pasto sacro serale. Costante, in questa fase, è la presenza (invero straziante) della musica eseguita da uno o due grossi tamburi accompagnati da un rustico violino (la *lyra*). Gran-

---

<sup>21</sup> S. Kiriakidis, Op. cit.

<sup>22</sup> S. Georgoudi, Op. cit. p. 190.

de attenzione viene tenuta a che nessuna parte della o delle vittime sia preda dei cani, cosa che sottolinea di più, se possibile, la grande potenza che il rito sacrificale e il comune divorare possiede: il fatto è che nel momento cruciale dell'estasi non bisognerà mai essere soli, pena il fatto non solo di perdersi (e, concretamente, di ustionarsi orrendamente), ma pure di perdere il contatto con il Santo, l'unico in grado di garantire salute e prosperità per tutto l'anno successivo. Il sacrificio appare, quindi, per quello che veramente è: il ristabilire il senso profondo dell'essere sociale e dell'esserci del gruppo dei fedeli in una dimensione fondamentalmente filantropica<sup>23</sup>; per tale motivo in passato le carni del toro venivano realmente distribuite in parti eguali a tutte le famiglie del villaggio e «se ci si dimenticava di qualcuno o la carne non bastava, se ne predeva nota per l'anno successivo»<sup>24</sup>. In realtà tutto il rituale che si orchestra intorno al 21 maggio potrebbe essere letto come un dialogo fra iniziati e non iniziati: in entrambi i gruppi vi è come un reciproco spiarsi tanto più evidente se si pensa che, spesso, nel corso della prova estatica, alcuni spettatori «vengono chiamati» o avvertono i primi segni della trance<sup>25</sup> e, d'altro canto, sembra sia in parte rispettata la tradizione di lasciare — per tutta la durata del culto — una lampada o una luce accesa davanti alla casa in cui vive un Anastenaris.

Comincia, ora, la fase più delicata del culto del 21 maggio: si tratta della preparazione estatica che porterà alcuni degli iniziati a camminare sul fuoco non solo in condizioni di totale analgesia, ma — cosa in verità stupefacente — in condizione di invulnerabilità. All'interno del konaki i tamburi e la lyra seguono poche varianti ritmi-

<sup>23</sup> Che lo spettacolo offerto a migliaia di persone risponda ad un inconsapevole bisogno di «alimentare» i propri simili in un mondo che, affrancato di recente dalla miseria reale e alimentare, è affamato di immagini e di spettacolo?

<sup>24</sup> S. Kyriakidis, *Anastenaria*, MEE, v. IV.

<sup>25</sup> Utilizzo, per semplicità, lo schema proposto da Gilbert Rouget al fine di differenziare l'estasi dalla trance:

<i>Estasi</i>	<i>Trance</i>
immobilità	movimento
silenzio	rumore
solitudine	presenza di altre persone
senza crisi	con crisi
privazione sensoriale	sovrastimolazione sensoriale
ricordo	amnesia
allucinazioni	assenza di allucinazione

in *Musica e trance* (1980), Einaudi, Torino, 1986 p. 22. È ovvio, tuttavia, che non è possibile stabilire una netta linea di demarcazione fra i due termini e che un vasto continuum di esperienze può essere collocato fra un estremo e l'altro.

che che, tuttavia, nel piccolo e sovraffollato spazio lungi dall'annoiare inducono anche nello spettatore più distratto l'intensa aspettativa di qualcosa di insolito. Gli Anastenarides e le Anastenarisse cominciano da soli o in gruppo a ballare rivolgendosi costantemente verso il piccolo altare sul quale sono posate le icone e disposti i sacri fazzoletti. Il suonatore di lyra (ad Haghia Heleni) canta le lodi di San Costantino e della madre Sant'Elena. D'un tratto un iniziato cade in estasi indicando con ciò quanto relativo sia l'effetto «quantitativo», della musica in se stessa rispetto ai lunghi preparativi e alla propria privata concentrazione. Prontamente l'archianastenaris (un misterioso psichiatra di Salonico chiamato «dottore» o «semplicemente» «Thasos» sulla cui figura sarà opportuno tornare) gli si accosta e lo «comforta». Per cinque ore si alternano le danze e i canti a momenti di concentrazione da parte degli iniziati; intanto, al di fuori del konaki, la polizia ha chiuso i cancelli dell'ampio spazio circolare all'interno del quale è predisposta una grande catasta di legna. All'imbrunire il fuoco ha ridotto i tronchi a grossi blocchi ardenti che due contadini provvedono con l'aiuto di pertiche a spezzare e, ad un segnale che proviene dall'interno del konaki, a disporre sulla terra battuta per uno spessore di circa 15 centimetri così da ottenere un «tappeto» di circa otto metri per quattro. Mentre gli inservienti completano rapidamente la loro opera dal konaki esce la piccola processione degli Anastenarides scalzi preceduti dai musicisti e dall'archianastenaris. La musica sembra perdersi nello spazio ampio e solcato da migliaia di sguardi. Giunti di fronte al tappeto ardente vi è come un attimo di ulteriore concentrazione forse più funzionale al fatto che, drammaticamente, l'archianastenaris provvede a fare spegnere i riflettori ad uso degli spettatori piuttosto che per gli iniziati che, pallidi e coperti di sudore, sembrano non rendersi conto di ciò che accade intorno a loro. D'un tratto un Anastenaris di mezza età comincia a correre sui carboni ardenti seguito ben presto da quasi tutti gli altri adepti che, a poco a poco, tendono a rimanere sempre più in mezzo alle braci. A pochi metri da me un giovane neofita (forse meno che ventenne) sembra, d'un tratto, realizzare di trovarsi fra le fiamme e, per di più, bersagliato dai flashes delle macchine fotografiche. È un istante e subito comincia a gridare per il dolore; i poliziotti accorrono e, con loro, l'archianastenaris che provvede a rassicurarlo e a curare le ustioni (fortunatamente non gravissime). Sono trascorsi poco più di venti minuti da quando il piccolo corteo è uscito dal konaki: gli Anastenarides si uniscono in cerchio tenendosi per mano e, ripetuta la danza con la quale avevano «compresso» i carboni ardenti appena usciti dal konaki (la stessa danza intrecciata più volte pure nel corso della

lunga preparazione), si ritirano. A questo punto — non senza mio sconcerto — tutti gli spettatori greci presenti all'interno del recinto si precipitano verso i pezzi di legno che, carbonizzati, stanno finendo di bruciare. L'obiettivo è portarsi a casa una reliquia del fuoco che è stato sconfitto dal potere dei Santi Costantino ed Elena; si tratta, infatti, di una lotta contro tutto ciò che gli Anastenarides vedono come il «Diavolo», cioè contro tutto ciò che costituisce il negativo dell'esistenza. Il potere del Diavolo, come scrive la Kakouri, è ridotto simbolicamente e realmente alle ceneri dei carboni ardenti<sup>26</sup>.

Il rituale tripudio — invero poco comprensibile per chi non sia greco — con cui i giornali greci, il giorno dopo la festa di San Costantino, salutano il «successo» degli Anastenarides potrebbe essere considerato come un segno di conferma della propria identità nazionale, conferma tanto più significativa se si pensa che — da alcuni decenni — pare risaputo che la «chiamata» a diventare Anastenaris può raggiungere solo chi sia (almeno da parte di un genitore) greco di nascita<sup>27</sup>. Usciti dalla condizione estatica gli Anastenarides parlano, ridono, discutono animatamente bevendo «ouzo»<sup>28</sup> e si accingono al pasto sacro serale a base di riso, carni e interiora della (o delle) vittima sacrificata al mattino. Anche noi, come alcuni altri ospiti «di riguardo» veniamo invitati al pasto sacro e così giungiamo ad illuderci di potere intervistare l'impenetrabile archianastenaris, il «dr. Thassos». Purtroppo la nostra speranza si rivela illusoria; il nostro interlocutore si eclissa nel bel mezzo di una nostra domanda, gioca a fare il misterioso, rifiuta di rispondere persino all'elementare quesito se mai sia andato in estasi egli stesso. E, infatti, questo — almeno provvisoriamente — mi sembra sia uno dei punti più cruciali: se la figura dell'archianastenaris è mutata così drasticamente da individuarsi in quella di un professionista che vive nella grande città di Salonico, di un medico che non sembra — al contrario di ciò che risulta dalla tipologia dell'Archianastenaris riportata da tutta la letteratura — avere diretti rapporti con la «sua» estasi ciò vuol dire che le trasformazioni interne al culto sono ben più massicce di quanto non possiamo oggi ipotizzare. L'unica, criptica e insoddisfacente risposta che ci viene fornita è quella per cui — a giudizio del «dr. Thassos» —

---

<sup>26</sup> K. Kakouri, Op. cit. p. 25.

<sup>27</sup> Non stupisce, quindi, l'evidente fastidio con cui è visto chiunque — fra gli spettatori stranieri — voglia «aggregarsi» a fini esibizionistici. È questo il caso, a Langadas, di un «mago» italiano palesemente intenzionato ad ottenere una maggiore pubblicità.

<sup>28</sup> Bevanda tipica greca, discretamente alcolica, spesso usata, con ghiaccio e acqua, come aperitivo.

il presente e il futuro del culto degli Anastenarides non è in pericolo perché si tratta di una «via mistica». Dopo una giornata di meditazione e di ritiro tutto si ripete il 23 maggio e, in questa occasione, l'intensità dell'estasi appare ancora maggiore. È a questo punto che le icone vengono, processionalmente, riportate nella chiesa locale e i tempi della vita del tranquillo villaggio agricolo di Haghia Heleni ritornano al loro placido ritmo consueto.

Mi è sembrato opportuno, senza alcuna premeditazione, inserire qui questa «tranche» narrativa non solo per suggerire l'intensità del coinvolgimento emotivo che il camminamento sul fuoco e la sua lunga preparazione è in grado di attivare, ma pure per indicare, se possibile, i numerosi interrogativi che le varie interviste ad alcuni Anastenarides e, soprattutto, all'ex Archianastenis di Haghia Heleni, Jorgos Ghiavasis, ci hanno permesso di approfondire. Intervistare un uomo come Jorgos Ghiavasis è stata certamente una esperienza di non minore impegno emotivo che partecipare alla intera festa di San Costantino. È stato, infatti, come se un frammento cospicuo di storia fosse uscito dalle pagine di un libro e dalla falsificazione necessitata dalla scelta dei documenti per presentarsi davanti a noi con tutte le sfumature e le incertezze ambigue della realtà ancora vissuta. La memoria vivissima del nostro interlocutore (certamente di età superiore ai 90 anni e, a detta di Dimitri Luris, di 104 anni!<sup>29</sup>) scorreva attraverso più di 80 anni di storia balcanica e attraverso gli innumerevoli conflitti greco-turchi costringendoci a un vero e proprio tour-de-force per non perderci fra le innumerevoli fughe, depor-

---

<sup>29</sup> Lo sguardo del medico non può che confermare il fatto che Ghiavasis fosse uomo di età certamente superiore ai 90 anni e questo in considerazione soprattutto dello straordinario sviluppo delle cartilagini dei padiglioni auricolari e del naso (la cui crescita non si arresta mai nel corso della vita). Tuttavia questo solo elemento non può, da solo e in assenza di ulteriori esami radiologici ed ematochimici, dirimere la questione (in verità in parte oziosa) se ci fossimo trovati di fronte a un ultracentenario o «semplicemente» a un novantenne. Gli elementi che fanno propendere per la prima ipotesi sono soprattutto i seguenti: 1) Ghiavasis, dotato peraltro di ferrea memoria, non conosceva esattamente la sua età, 2) nei suoi ricordi egli si raffigurava già nel 1912 come un uomo adulto e in grado di prendere decisioni particolarmente delicate quale quella di rendere pubblico il culto degli Anastenarides, 3) i suoi ricordi recenti sembravano risentire di una sorta di «deformazione prospettica», frequente negli ultracentenari dotati di facoltà mentali ancora integre, per cui — ad esempio — rispondendo ad una mia domanda relativa ai suoi più recenti disturbi fisici egli affermò che «da poco tempo» aveva disturbi alla vista: successivamente risultò che il «poco tempo» copriva un arco di almeno 8 anni. È da notare che Ghiavasis non volle che usassimo il registratore, ma acconsentì ad essere fotografato. Mi piace ricordare qui, infine, il semplice gesto ospitale e sacrale ad un tempo col quale ci accolse: con le sue nodose mani di contadino sparti con noi il pezzo di pane che stava consumando.

tazioni e lutti. Ghiavasis, come molti degli Anastenarides, è nato a Kosti in un'epoca in cui il culto era tenuto — anche per motivi di sicurezza personale — così segreto che non se ne parlava neppure in famiglia. Solo dopo aver ricevuto «la chiamata» Ghiavasis venne a sapere che la sua stessa madre era una Anastenarissa. Comunque, ben prima del 1900, pare che la topografia del culto fosse molto diversa e che non si limitasse alla Bulgaria: infatti Ghiavasis ci ha riferito di avere assistito in Turchia, in una località da lui denominata «Saranda Ecclesiès», per la prima volta ad un culto comprendente il camminamento sul fuoco. Misteriosamente il nostro interlocutore ha fatto riferimento al fatto di «essere stato costretto» a rivelare l'esistenza del culto nel 1912 («quando i Bulgari se ne andarono»). Per quasi cinquant'anni Jorgos Ghiavasis ha coperto la carica di Archianastenis ad Haghia Heleni e non a caso il suo volto bello e fiero, la sua piccola statura compaiono più volte all'interno della documentazione fotografica di Katerina Kakouri (documentazione — non si dimentichi — riferita ai primi anni '60). L'unico figlio di Ghiavasis non ha avuto la «chiamata», come, sembra, nessun altro suo parente stretto e questo sta a indicare come, pur esistendo una relazione di tipo privilegiato per via, come dire, ereditaria, dominante deve essere stato il criterio morale e profondamente individuale insito nello «scalare da solo altissime montagne»<sup>30</sup>. Fatto sta che Jorgos Ghiavasis ha ceduto nel 1982 la carica di Archianastenis al «dott. Thassos» invertendo, per mancanza di candidati, un indirizzo presumibilmente secolare che vedeva nella scelta dell'Archianastenis, privilegiato il parametro della profondità della esperienza estatica, accanto a quello della rettitudine morale e del prestigio personale. L'impressione emotiva complessiva che si riceve dalla conversazione con Ghiavasis è quella di parlare con un maestro di saggezza che induce a riflettere sulle proprie motivazioni a porre una domanda più che al rapace bisogno di carpire le risposte altrui. Tale impressione è ancora più resa viva dalla notizia che, non a caso, mi raggiunge mentre sto scrivendo queste note, che riguarda la morte di Ghiavasis, scomparsa avvenuta pochi giorni or sono. Una questione fondamentale lasciata sospesa nel corso di tutta l'intervista a Ghiavasis mi

---

<sup>30</sup> È questa l'espressione usata da Polibios Kritus di Langadas; in realtà la sua chiusura e diffidenza si erano molto ridotte fino a lasciare il posto a un espansivo comportamento amicale soprattutto grazie ad una di quelle fortuite occorrenze che, talora (anche se raramente), giungono a risolvere le più spinose situazioni di «impasse» della ricerca sul campo: infatti la notizia che io fossi un medico italiano l'aveva indotto a richiedere il mio interessamento a che gli facessi pervenire alcuni farmaci per l'anziana madre, farmaci non più reperibili in Grecia.

sembra consistere nella intima natura della condizione estatica ricercata attivamente nel culto degli Anastenarides e, come già notava C.A. Romaïos<sup>31</sup>, condizione essenziale, un tempo, per potere essere ammessi nel numero degli Anastenarides.

La mia impressione è che il modello estatico al quale ci si unifica è notevolmente rigido e, non a caso, sottoposto al controllo della figura di maggior prestigio: quella dell'Archianastenaris. Al contrario la condizione estatica reperibile presso gli Jhankri e i Dhamsi nepalesi (gli unici altri operatori estatici che mi è stato possibile osservare direttamente<sup>32</sup>) sembra articolarsi lungo una ricchissima e complessa serie di varianti sia individuali che locali, cosa che non può non far pensare al complesso sciamanico siberiano e alla straordinaria interazione di elementi riferiti da un canto al «volo magico» e, per altro verso, alla possessione da parte di uno o più spiriti<sup>33</sup>. Probabilmente presso gli Anastenarides ciò che viene ricercato è un quadro estatico che definirei di «ispirazione» da parte del Santo finalizzata prevalentemente a scopi apotropatici; in altre parole manca tutta la dimensione di attivo intervento dell'operatore estatico nella sfera sovramondana e le sue complesse vicissitudini, particolarmente drammatiche per lo sciamano siberiano, connesse ora alla pratica terapeutica, ora a quella cinegetica, ora a quella divinatoria, ora a quella psicopompica e così via<sup>34</sup>. La stessa componente rappresentata dai canti degli Anastenarides appare seguire un modulo sostanzialmente ripetitivo al centro del quale campeggia la narrazione delle vicende della vita di San Costantino e di Sant'Elena<sup>35</sup>. Un carattere comune e tale da meritare una ulteriore ricerca pure mediante una indagine comparativistica è quello dell'ingresso e della uscita dall'estasi pure in contesti tanto diversi quali quelli nepalesi e macedoni: infatti si assiste a un singolare «va e vieni» caratterizzato da passaggi anche bruschi da momenti di straordinario eccitamento e di deaffettazione rispetto agli stimoli provenienti dal mondo esterno a una condizione definibile come di assoluta normalità e viceversa<sup>36</sup>. Se,

---

<sup>31</sup> C.A. Romaïos, *Cultes Populaires de la Thrace* (1944-45), Atene, 1949, p. 20-21.

<sup>32</sup> G. Villa, *Terapie estatiche in Nepal* in *La ricerca folklorica* n° 13, 1986, p. 93-99.

<sup>33</sup> G. Villa, *Delirio e fine del mondo*, Liguori, Napoli, 1987, p. 94-100.

<sup>34</sup> M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi*, (1951), Ed. Mediterranee, 1974.

<sup>35</sup> Si pensi, al contrario, alla straordinaria bellezza poetica e varietà dei testi sciamanici resi di facile accesso dalla notevole fatica dell'amico Ugo Marazzi che li ha tradotti e pubblicati recentemente (1984) per i tipi della UTET.

<sup>36</sup> G. Villa, *Operatori estatici nepalesi: sciamani, preti, medici o psicoterapeuti* in *Psichiatria e Psicoterapia Analitica* 1986, 5, p. 114-115.

presso gli Anastenarides, è reperibile un comportamento estatico che, nelle sue «vette», sembra portare ad una mimesi con la vittima sacrificale<sup>37</sup> è, altresì, del tutto assente il singolare tremito che, presso le popolazioni nepalesi, costituisce come il segno patognomiconico dell'esordio di una condizione estatica nel Jhankri o nel Dhamsi che abbia compiuto, suonando il tamburo, le lunghe e sincretiche invocazioni preliminari. Nella singolare e intensissima personalità di Ghiasis, comunque, sembrava sopravvivere l'antico significato della pratica culturale per cui, citando Henri Janmaire:

«La danza degli *anastenarides* aveva un carattere apotropico, era benefica non solo per tutta la collettività ma anche per i singoli; veniva eseguita per aiutare un malato a recuperare la salute, quando si procedeva alla costruzione di un nuovo edificio e anche per combattere una epizootia e per dare la caccia a un vampiro. Queste molteplici funzioni sociali spiegano il prestigio del quale, malgrado la loro situazione in margine alla religione ufficiale, i membri della setta godevano fra i contadini»<sup>38</sup>.

Questa citazione fa risaltare ancora di più il processo di impoverimento progressivo del culto che sembra sopravvivere affannandosi a ricercare una propria collocazione nazionale greca<sup>39</sup> o, anche, europea<sup>40</sup>. In tal senso potrebbe essere interpretata la relativa «apertura» agli spettatori stranieri e il delicato accenno alle pratiche extra culturali annuali al centro delle quali sarebbe posta la interpretazione dei sogni.

Sinteticamente voglio qui accennare alla seconda celebrazione annualmente effettuata dagli Anastenarides e dagli abitanti del villaggio: si tratta della festa del *Kalogero* (letteralmente «bel vecchio») che è celebrata l'ultimo lunedì precedente il periodo quaresimale. Pur trattandosi, con ogni evidenza, di una festa «carnealesca» intesa in

---

<sup>37</sup> È questo il caso dell'estasi raggiunta dal nostro informatore Polibios Kritus che, in base alla documentazione fotografica e per diretta osservazione del prof. Romano Mastromattei, era giunto, nel maggio del 1984, a «caricare» letteralmente la folla come — appunto — il toro sacrificale.

<sup>38</sup> H. Janmaire, *Dioniso: religione e cultura in Grecia* (1951), Einaudi, Torino, 1972, p. 186.

<sup>39</sup> Come si accennava più sopra la «chiamata» può giungere — ai nostri giorni — anche solo in sogno a qualsiasi persona che, pur non risiedendo sul territorio greco, abbia almeno un genitore di nazionalità greca.

<sup>40</sup> Polibios Kritus era notevolmente preoccupato per la recente catastrofe di Chernobyl. Infatti in un recente sogno aveva visto nel cielo tre o cinque anelli di colori diversi che gli si erano palesati come altrettanti Santi; gli avvertimenti ricevuti da costoro erano stati da lui (e da altri Anastenarides) interpretati come apocalittiche anticipazioni di una catastrofe immane che avrebbe ridotto ad un terzo la popolazione europea. Da ciò il suo vivissimo interesse circa gli effetti a breve e medio periodo della contaminazione radioattiva.

senso lato e, quindi, intessuta delle valenze di ogni festa di capodanno<sup>41</sup> questa ricorrenza appare di particolare interesse non solo per i suoi legami con i culti estatici degli Anastenarides<sup>42</sup>, ma anche per il tema «drammatico» che viene rappresentato. Il Kalogero, infatti, consiste essenzialmente in un «dramma religioso» (un «δρῶμενον») a valenza agraria in cui il protagonista, circondato da personaggi «fissi» e indossando una maschera di palese aspetto fallico, va incontro ad una rituale morte e rinascita; la rappresentazione intessuta di elementi comici e, al contempo, di lamentazioni funebri si conclude con la «sacra aratura» che, operata dal risorto Kalogero, è tale da assicurare un ricco raccolto. Non è possibile in questa sede, neppure riassumere l'intricata vicenda «drammatica» del Kalogero e degli altri personaggi della «sacra rappresentazione»<sup>43</sup> anche perché sarebbe necessaria una indagine «sul campo» di un culto che, già nel 1952, veniva descritto come in fase di involuzione e ciò soprattutto per la mancata adesione delle giovani generazioni a un rito che parrebbe contenere elementi allusivi alle iniziazioni tribali. Ritorna, qui, ancora una volta, l'interrogazione relativa al nuovo ruolo giocato da figure estranee alla tradizione agraria locale quale quella del nuovo Archianastenaris, personaggio, a dire il vero, poco disposto ad accedere — almeno a quanto ci è stato concesso di vedere — ad una propria condizione estatica.

Per concludere voglio inquadrare il problema del sacrificio nel culto degli Anastenarides in un contesto un poco più ampio di quello che «malgré moi» è stato presentato. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare il sacrificio cruento è tuttora abbastanza bene rappresentato nei contesti agrari della Grecia moderna; sebbene le attenzioni dei folcloristi siano andate per lo più all'Asia Minore e alla Tracia (luoghi di più recente sradicamento di componenti etniche greche da sempre contraddistintesi per la vivacità culturale e per la «purezza» delle forme culturali tradizionalmente preservate) tale pratica sacrificale viene attestata pure in Macedonia, in Tessaglia, in Epiro e nel Peloponneso, oltre che in alcune isole (Eubea, Creta, Samo, Icaria,

---

<sup>41</sup> V. Lanternari, *La grande festa*, Dedalo, Bari, (1959), 1976.

<sup>42</sup> Basti pensare al fatto che l'assenza di ispirazione estatica e, in altre parole, la mancanza del «contatto» con il Santo da parte dell'Archianastenaris Ghiavasis ha costituito per un intero triennio il motivo per cui il Kalogero non è stato rappresentato (K. Kakouri, Op. cit. p. 84).

<sup>43</sup> Mi limito a indicare la bella descrizione (comparativa rispetto a quella della celebrazione del Kalogero di Kosti) che fa la Kakouri nella sua opera relativamente alla festa celebrata ad Haghia Heleni (Op. cit. p. 33-49).

Sciro etc.)<sup>44</sup>. La comunità appare essere la protagonista del sacrificio stesso e ciò anche se può avvenire che la motivazione iniziale parta da una richiesta «privata». Il termine utilizzato per indicare il sacrificio cruento è *Kourbani* che sembra derivare direttamente dal turco «*kurban*», termine derivante, a sua volta, dall'ebraico «*qorban*»<sup>45</sup>. Il sacrificio è sempre celebrato in onore di un santo o di una santa che occupano un posto significativo nel villaggio ed è svolto in stretta relazione con i tempi di celebrazione della S. Messa quasi si volesse stabilire una sorta di equivalenza simbolica fra le due diverse forme sacrificali. Ritroviamo, con impressionante regolarità, per la maggior parte dei *Kourbani* ciò che viene riferito al passato delle celebrazioni sacrificali degli Anastenarides: infatti la vittima accade che non solo venga accolta in chiesa, ma pure che vi trascorra la notte precedente la sua immolazione (come avviene per la pecora bianca destinata alla festa di San Giorgio in alcuni paesi della Tracia). Inoltre lo spazio sacrificale è collocato nelle immediate vicinanze della chiesa locale, in uno spazio fornito sia della «fonte sacra» (haghiasmata) che di un boschetto. Impressiona pure la coincidenza dei tempi annualmente riservati al sacrificio: infatti quasi tutti i *Kourbani* si svolgono da aprile ad ottobre, cioè in un'epoca che consente di stare a lungo all'aperto soprattutto per la relativa scarsità delle precipitazioni atmosferiche. I santi ai quali sono maggiormente sacrificate le vittime sembrano conservare un rapporto tanto con le attività pastorali che agrarie, ma soprattutto, con le generali vicende meteoriche (fra questi spiccano Sant'Elia, San Giorgio e Sant'Atanasio). Ma, in realtà, ben più frequenti sono i *Kourbani* riservati a santi protettori da singole malattie<sup>46</sup>.

Sembra che si sia quasi del tutto perso il carattere sacrale del momento dell'uccisione (cosa, in parte, reperibile pure per il sacrificio praticato dagli Anastenarides), mentre si fa sempre molta attenzione a che il sangue coli in una apposita fossa e che le ossa della vittima non siano disperse dai cani<sup>47</sup>. È comunque già evidente da queste scarse note come il sacrificio presso gli Anastenarides non sia da ve-

<sup>44</sup> Traggo queste osservazioni schematiche dal bell'articolo di Stella Georgoudi precedentemente citato.

<sup>45</sup> Tradotto dai Settanta come «dono» («δῶρον»); si veda pure Marco 7.11 «χορβᾶν ὃ ἐστὶ δῶρον».

<sup>46</sup> Santa Paraskevi è considerata la protettrice dalle malattie degli occhi (un pò come la nostra Santa Lucia); questa sua peculiarità le garantisce numerosi *Kourbani* (caso raro, essendo questi sacrifici riservati per lo più a figure di Santi).

<sup>47</sup> E ciò contrariamente all'uso locale di gettare le ossa degli animali, macellati normalmente, ai cani; gli stessi resti del pasto sacro comune sono gettati sopra i tetti.

dere come un isolato residuo di un complesso più antico, quanto, piuttosto, come uno dei tanti elementi che scaturiscono da una religiosità ben più diffusa di quanto sia dato in un primo tempo pensare; se da un canto, tuttavia, i comuni *Kourbani* hanno subito un progressivo processo di integrazione all'interno della pratica religiosa ortodossa, al contrario la collocazione eccentrica e intrinsecamente polemica degli Anastenarides sembra aver influito su una ulteriore marginalizzazione rispetto ai tentativi di integrazione attivati dalle istituzioni ufficiali ecclesiastiche. Il «terreno comune» potrebbe essere reperito nella ipotesi avanzata da G. Megas (citata da Katerina Kakouri) relativa al fatto che presso gli Anastenarides alcuni aspetti del culto siano da connettere con tratti pre-dionisiaci<sup>48</sup> e, meglio ancora, in come C.A. Romaios inquadra il ricorrente problema delle «sopravvivenze»: «esistono antiche forme di culto volte ad assicurare la prosperità che hanno le loro radici nel periodo predeistico e che, quindi, nel periodo storico, hanno assunto il carattere di un rituale dionisiaco, ma che si sono conservate nel loro contesto popolare»<sup>49</sup>. Così, quindi, come un pò troppo azzardata appare, in questa luce, l'ipotesi della Georgoudi che vede connessi tutti i *kourbania* (e, fra questi, anche il culto sacrificale degli Anastenarides!) alla sfera ideologica del sacrificio ebraico<sup>50</sup>, allo stesso modo per una opposta, ma sostanzialmente identica ipertrofia della dimensione ideologica nella stessa stupenda opera della Kakouri lo schema interpretativo sembra risentire per un verso di una sofferta condizione di provincialismo e di marginalità culturale<sup>51</sup> e per altro verso del bisogno di riportare tutto al complesso dionisiaco originario<sup>52</sup>.

Lo straordinario complesso di culti e di comportamenti estatici riferiti agli Anastenarides godono, a mio parere, di una condizione di eccezionalità nei confronti di altri culti sacrificali: tale eccezionalità risiede non solo nel famoso «camminamento sul fuoco», ma pure nella capacità di integrare molteplici elementi di una religiosità popolare con ascendenze dionisiache (certamente) e predionisiache

---

<sup>48</sup> L'ipotesi di G. Megas è citata dalla Kakouri nella sua opera a pagina 3.

<sup>49</sup> C.A. Romaios, Op. cit. p. 75.

<sup>50</sup> S. Georgoudis, Op. cit. p. 197-200.

<sup>51</sup> Si consideri, al riguardo, la ripetuta (e peraltro) legittima recriminazione della studiosa relativa alla scarsa o nulla attenzione degli studiosi europei nei riguardi della letteratura scientifica in lingua neo-greca.

<sup>52</sup> E ciò ad onta degli incolmabili «salti» di secoli dovuti al grande naufragio del mondo classico e alle relativamente più recenti vicissitudini storiche balcaniche. Sostanzialmente poco convincente risulta, a mio parere, il tentativo di rimediare a queste gravi discontinuità tramite la ricerca dei possibili nessi con alcuni aspetti delle sette ereticali.

(probabilmente) mantenutesi e arricchitesi in contesti economici e culturali marginali. Ulteriori ricerche sul campo dovranno avere lo scopo di giungere ad una considerazione *globale* dei culti (compreso l'essenziale momento «drammatico» del Kalogero) con una attenzione particolare — a mio parere — sugli aspetti «eroici» intrinsecamente connessi con la professione di Anastenaris (si pensi alle valenze terapeutiche, filantropiche, oracolari e oniromantiche, solo per citare le principali)<sup>53</sup>. Da due anni una singolare scritta campeggia al di sopra dell'ingresso del konaki di Haghia Heleni: questa scritta, tradotta, suona, più o meno, così:

### «ASSOCIAZIONE ETNOGRAFICA»

segno, forse, che gli stessi Anastenarides considerano la propria esistenza e la possibilità di mantenere il culto nelle forme consegnate dalla tradizione sostanzialmente in pericolo.

Parafrasando Lévi-Strauss penso che, anche per questo complesso, si ponga, per gli studiosi, la necessità di affrettarsi a raccogliere ciò che resiste nell'impatto contro la società moderna e, in particolare, contro il divorante e onnivoro sistema produttore di spettacolo ad ogni costo<sup>54</sup>.

GIORGIO VILLA

---

<sup>53</sup> Sul complesso eroico e su come potrebbe essersi strutturato nel mondo classico si veda il bellissimo libro di Angelo Brelich, *Gli eroi greci*, Ed. dell'Ateneo e Bizzarri, Roma, 1958.

<sup>54</sup> A Langadas mi sono scoperto, in un momento di esasperazione dovuta alla invadenza delle «troupe» televisive, a fotografare proprio questi stessi operatori e i loro vistosi (e un poco ridicoli se si considera l'esiguità del konaki da questi preso di mira) apparecchi di video-registrazione. È stato curioso osservare, a questo punto, la palese irritazione di questi arroganti signori e, pure, la riduzione della loro esibita sicurezza. Ma questo è uno spunto che potrebbe interessare, se mai, un sociologo.

### A proposito di «Centro e periferia»

*L'angolazione scientifica di Shils, come risulta dal volume Centro e periferia (E. Shils, Centro e periferia. Elementi di macrosociologia, tr. it. Ed. Morcelliana, Brescia, 1984; il 27 febbraio 1988 l'autore ha sviluppato le sue tesi in una conferenza al Dipartimento di sociologia dell'Università di Roma) — titolo anche del primo saggio della raccolta — si fonda su un'assunzione concettuale della società (individuabile attraverso il momento dell'autorità), che costituisce il «centro», o il referente di una serie di comunità e singoli corpi sociali strutturati.*

*In quest'ottica l'autore utilizza i concetti di «centro» e «periferia», come poli dialettici entro i quali si sviluppa la dinamica sociale, considerandoli, anche, i più validi strumenti euristici per un'attendibile interpretazione della società, non solo così come essa gli si presenta, ai conseguiti livelli di differenziazione e complessità, ma nel suo aspetto, per così dire, eterno. Lo studio delle molteplici interrelazioni e l'attenta ricerca dei nessi culturali, che, in un movimento continuo di pendolarità e di tensione dinamica, individuano, suddividono, legano ed organizzano le due realtà di «centro» e «periferia», è volto a delineare un'esauriente «visibilità» sociologico-descrittiva e critica, anche per «liberare» l'indagine dai rischi di settarismo metodologico, il quale produce periodiche, frequenti, «scoperte» di nuovi referenti rigidi della ricerca; d'altra parte, Shils critica anche l'uso, altrettanto frequente, di un empirismo troppo invadente e sostanzialmente sociografico.*

*Per l'autore il «centro» è un fuoco d'attenzione, in quanto «struttura di attività e dell'ordine dei simboli, partecipe della natura del sacro»; in questo senso esso diviene criterio metodologico, il cui uso potrebbe ingenerare il rischio di un'ennesima filosofia della storia, se non apparisse abbastanza datato (il saggio è del 1961, anche se è stato inserito dall'autore in un raccolta del 1978). La ricerca di Shils va collocata in un contesto storico nel quale l'analisi marxista del conflitto sociale si avviava a raggiungere i punti alti del suo sviluppo ed*

*era ancora lontana di un ventennio la caduta della sua egemonia. Acquistano, perciò, maggior rilievo i suoi sforzi di fuoriuscire dal privilegio eccessivo della struttura economica, o di altri componenti dell'azione sociale. Egli sostiene che, nelle società moderne, a partire dalla Rivoluzione francese, il «centro» è venuto perdendo parte della sua esclusività, quale luogo d'irraggiamento di senso, ma ha conservato una valenza di polo dialettico forte rispetto ad una «periferia» meno passiva di quanto non fosse ai tempi della monarchia assoluta. La «periferia», per Shils, è costituita dalle componenti o «sezioni» sociali, le quali invece di «adattarsi» come in passato alle imposizioni di «senso», recuperano progressivamente una coscienza critica, riproducendo nel loro seno «centralità» storicamente sottoposte ad un continuo processo dinamico di composizione e scomposizione; tale processo è guidato dalla ricerca di legittimazione e coerenza interna. L'autore rileva un affievolimento, almeno potenziale, della conflittualità radicale tra governanti e governati, ed osserva che esso si deve ad un forte recupero di soggettività e capacità cognitiva da parte dei secondi, in un contesto di progressiva dilatazione dei confini del «centro».*

CECILIA COSTA

## **Mutamento e conflitto sociale nella società neo-industriale**

*Si torna a parlare di conflitto dopo una fase nella quale la sociologia ha trascurato questo fenomeno. Ciò pone due tipi di interrogativi: l'attuale declino di attenzione è riducibile ad una obiettiva attenuazione del fenomeno? Oppure si tratta di una pausa di riflessione sull'adeguatezza dei paradigmi scientifici e dei modelli di ricerca utilizzati per studiare una società industriale che è ormai alla nostre spalle?*

*In altri termini, il convegno internazionale di studi tenutosi a Roma (21-22 marzo 1988) ha voluto porre un quesito: se ci si trovi di fronte ad una diminuzione dell'interesse scientifico per il conflitto — in quanto esso si presenta ormai con identità, frequenza e potenzialità fortemente ridotte rispetto al passato — oppure se la caduta di attenzione non sia dovuta al fatto che le scienze sociali in genere devono ancora mettere a punto nuovi strumenti analitici per inter-*

*pretare la società contemporanea. Il Dipartimento di sociologia dell'Università di Roma «La Sapienza» ha promosso questa iniziativa di studio interdisciplinare, invitando specialisti internazionali delle varie sfere del conflitto. Tra gli studiosi di ambito teorico, A. Giddens indica come nuovo oggetto della sociologia il problema della modernità. Esso va affrontato tramite la categoria della «globalizzazione», che coincide con la fine del modello keynesiano e delle sue conseguenze sociali. «Globalizzazione» per Giddens non coincide con «unificazione», ma significa invece «estensione laterale e intensificazione degli scambi»: economici e politici, militari, d'informazione. L. Gallino ritiene che la società contemporanea sia composta da formazioni sociali di differente origine storica (classi sociali, stato, sistema economico) entro le quali esistono in forma potenziale linee di conflitto piuttosto nitide. Nella società neo-industriale il conflitto tuttavia diventa triangolare, poiché le classi — non più l'una contro l'altra — competono su uno stesso fronte per acquisire dallo Stato una maggiore quota di risorse disponibili. Tema, quest'ultimo, su cui si è soffermato anche il contributo di P. Marconi. Sui problemi teorici del conflitto è intervenuto anche R. Bodei, affrontando i concetti di individualismo e pluralismo nell'ottica di una riformulazione, sia teorica sia etica, del concetto di democrazia.*

*L'importanza dell'individuazione di nuove categorie analitiche, di un nuovo sforzo definitorio dei conflitti e dei contesti sociali che li alimentano è stata posta da D. De Masi, che ha avanzato dei dubbi sul termine «neo-industriale» — contrapposto a «post-industriale» — inadeguato, a suo parere, a descrivere una società in cui centrale non è più la produzione dei beni materiali, bensì quella dei beni simbolici; in cui il tempo di lavoro tende a scomparire a vantaggio del tempo libero; e in cui i modelli di comportamento di massa non provengono più dal mondo dell'industria, ma da quello della conoscenza e del sapere. L'aspetto di comunicazione e di lotta per la definizione simbolica della situazione sociale e dei soggetti è stato messo in luce da V. Cotesta, che si è servito dei concetti parsoniani di «differenziazione sistemica» e di «codice di comunicazione», così come si sono evoluti dal funzionalismo nella teoria sistemica di Luhmann. U. Cerroni ha sottolineato l'inadeguatezza delle categorie sociologiche americane nella descrizione dei fenomeni sociali tipicamente europei ed ha riproposto una lettura critica di Habermas e del suo concetto di «società comunicante». Intorno alle conseguenze del conflitto sociale sull'agire politico sono intervenuti G. Poggi e G. E. Rusconi, interrogandosi sui possibili modi per spiegare la fenomenologia contemporanea del conflitto, le sue tecniche, i suoi obiettivi e i suoi sog-*

getti. Ambedue gli studiosi hanno sottolineato l'attuale crisi delle ideologie delle quali tuttavia riemergono le conseguenze a livello politico: ad esempio, la separazione fra il cittadino e il sistema dei partiti, e la proliferazione di scioperi, la cui intensità è sproporzionata rispetto alle rivendicazioni.

Nella seconda giornata del convegno sono state affrontate le tematiche dei conflitti di lavoro. F. Sellier, in uno studio comparato su Francia e Germania, ha individuato quattro prospettive di analisi dei conflitti industriali: la sociologia dell'impresa, il corporativismo liberale, la regolazione e la prospettiva della «costruzione degli attori». Da parte sua, E. Bartocci ha definito il conflitto nella società industriale come policentrico e anomico. Esso, in linea di tendenza, verrà regolato dal mercato tranne che per i servizi pubblici, per i quali sarebbe la normativa stessa a doverne fissare gli ambiti di esercizio. La relazione di T. Pipan ha individuato due fenomeni che caratterizzano gli attuali conflitti di lavoro: lo spostamento della conflittualità nella pubblica amministrazione e la sua trasformazione fenomenologica, poiché il bersaglio diventa l'utente e non il datore di lavoro. Quest'ultima osservazione annulla la solidarietà che si sviluppava tradizionalmente nel conflitto industriale. L'ultimo tema toccato dal convegno è stato quello dei nuovi movimenti, delle nuove modalità di aggregazione socio-culturale e di opposizione. A proposito delle nuove formazioni, A. Touraine ha evidenziato lo scarto fra realtà sociale e categorie ideologico-politiche, ma anche analitiche, di interpretazione. Secondo Touraine l'attrezzatura intellettuale con la quale entriamo nel XXI sec. è ancora quella del XIX sec. Bisogna che la spiegazione sociologica riparta «dal basso» per rendere conto delle interazioni fra il sistema e gli attori sociali. La natura dei movimenti è profondamente cambiata: essi tendono ad abbandonare la dimensione politica per assumere connotati etici; mentre il ruolo degli intellettuali è quanto mai in crisi: essi non rappresentano più i profeti portatori di nuove configurazioni del sociale, ma — in ritardo rispetto ai movimenti collettivi — si costituiscono più come ostacolo che come avanguardia. Touraine ha posto, infine, il problema dei metodi della ricerca e della necessità contemporanea di superare il metodo dell'osservazione pura della realtà sociale. Il sociologo deve diventare, a suo parere, un po' più «socratico» e un po' più «freudiano», sviluppando e affinando le sue capacità di interpretazione. A questa impostazione si è agganciata la relazione di A. Melucci, il quale ha portato l'attenzione sulle trasformazioni della vita quotidiana, in particolare della percezione del tempo, dello spazio e delle relazioni interpersonali. Il paradosso contempora-

neo, secondo Melucci, riposa sulla necessità per il sistema di costruire individui che siano dei «terminali affidabili delle informazioni», controllando non più l'azione sociale, ma i suoi codici e le sue precondizioni. I movimenti, infine, non sono più i «personaggi» di un dramma storico, ma «reticoli diffusi nella vita quotidiana». Essi funzionano soprattutto da «segni», la cui posta in gioco è il «senso» o, meglio, la «forma della costruzione del senso».

Vista la vivacità del dibattito che il convegno ha stimolato e l'imponente affluenza di studiosi di tutte le discipline, quest'occasione di approfondimento va considerata come la prima di una serie di iniziative riguardanti lo studio del conflitto nelle società contemporanee, la più innovativa delle quali sarà la costituzione di un «osservatorio permanente» dei conflitti presso il Dipartimento di sociologia dell'Università di Roma «La Sapienza».

CONSUELO CORRADI e ENRICA TEDESCHI

## Scritture e Letture

*Le prospettive e le tematiche di un convegno di Sociologia della Letteratura — una disciplina di recente istituzione accademica — sono da ricercare nel rapporto sempre nuovo tra l'opera letteraria e il pubblico che ne fruisce, ovvero nella dinamica propria del testo calibrato e snodato fra la comunicazione e il valore. Dal lontano 1972, col primo seminario su questa disciplina tenuto a Roma presso il Magistero dell'Università «La Sapienza», più tardi col primo convegno nazionale di Gaeta (2-4 ottobre 1974), un lungo silenzio era calato sui percorsi e le acquisizioni della ricerca sociologica in campo letterario. Questo convegno «Scrittura e Lettura» — Carrara, 8-10 aprile 1988 — proposto da Carlo Bordoni, noto studioso della disciplina, e realizzato a Carrara sotto gli auspici dell'Accademia delle Belle Arti (dove Bordoni insegna Teoria e metodi dei mass-media) e dello stesso Comune cittadino, ha inteso mettere a confronto studiosi del settore con storici della letteratura e con esperti dell'apparato editoriale, al fine di individuare la direzione e le modalità di ricerca di questa moderna disciplina sociologica nonché di fare il punto sulla situazione italiana della produzione e della fruizione del fatto letterario. I lavori di questo (secondo) Convegno di Sociologia della Letteratura*

sono presieduti nella prima giornata da Romolo Runcini (Napoli); i relatori sono: Giuseppe Petronio (Trieste), Giuliano Manacorda (Roma), Pierre Zima (Klagenfurt), Alberto Cadioli (Milano). Nella tematica del convegno esposta dal presidente di turno si ribadisce l'orizzonte di ricerca socio economico come area privilegiata di un'analisi testuale e contestuale dell'opera letteraria: «Ma il testo artistico riproduce il contesto attraverso la parola non consumata dal linguaggio comune: la sua immagine è dunque non una testimonianza diretta ma una finzione». In tal modo «Scritture e Letture» vuole definire l'ambito di indagini nonché dei contributi che si intendono apportare per la messa a punto della nuova disciplina. Petronio esordisce nella sua relazione dichiarando: «Si è sempre fatto sociologia della letteratura e il ricomparire del tema «Scrittura e Lettura» vuole essere un'esigenza interpretativa di due problemi essenziali primo tra i quali è il rapporto tra lo scrivere e il leggere, poi tra scrittore e futuro». «Chi scrive ha sempre presente nella mente un lettore» riprende Petronio sottolineando lo sforzo di colui che scrive, di tenere presente nel suo programma letterario le coordinate sociali della ricezione del suo prodotto.

Si innesta a questo punto la relazione di Giuliano Manacorda il quale sostiene: «Nello stabilire i limiti del tema in questione è opportuno porre l'accento sulla leggibilità e sull'illeggibilità del testo letterario. La consapevolezza di una ridotta produzione sperimentale e di un conseguente ampliamento dello spazio letterario all'esperienza totalizzante dell'industria editoriale, porta a considerare il punto di vista del lettore vero, come particolare funzionale, metro di confronto non massificante ma precipuo». Manacorda, dopo un'analisi sociologico-letteraria sulla produzione dei testi negli anni '70 e '80, prosegue: «Il lettore totalmente disinteressato alle storie di Busi o De Carlo o Tondelli, ecc. o dei loro personaggi, va a cercare rifugio altrove o nella solita narrativa di consumo e tanto più, se è consacrata da un premio (...), nella narrativa straniera». Un contributo altrettanto valido ci perviene dalla relazione di Pierre Zima incentrata sulla lettura di due romanzi di Moravia: Gli indifferenti e Il conformista. «Esiste un comune denominatore che si riconosce nel problema psicologico interpretativo dell'indifferenza come assunto sociologico nel conflitto fra la fruizione dell'ideologia, conformismo ideologico, e l'indifferenza del testo: ed ancora nel conflitto tra l'ideologia e l'indifferenza del mercato». Zima conclude: «L'indifferenza e l'ambivalenza sono prodotti della società di scambio e la crisi dei valori ha come risultato la perdita della credibilità e la traduzione nell'esistenza di una ambiguità che conduce all'indifferenza».

*Alla linea di condotta già perseguita fino ad ora si affianca la comunicazione di Alberto Cadioli che afferma: «Esiste una crisi in atto tra lo scrittore e la lettura negli anni '80 in quanto il complesso ideologico di riferimento di una letteratura manca nella sua reale manifestazione creando così un vuoto in cui viene accettato passivamente ogni fenomeno letterario e pseudoletterario».*

*La seconda giornata presieduta da Giuliano Manacorda vede come relatori: Alfredo Luzi (Urbino), Romolo Runcini (Napoli), Elsa D'Ambrosio (Napoli), Armando Maglione (Napoli). Apre i lavori Alfredo Luzi il quale presenta una serie di riflessioni: «... scandite dal circuito comunicazionale: autore, testo, storia letteraria, lettore». Dopo aver sottolineato in riferimento alla scuola l'importanza di una corretta impostazione didattica per l'insegnamento della letteratura nell'intesa di una formulazione e un ammodernamento dei programmi, si volge a sviluppare gli ambiti sociologici e semiologici dello specifico letterario e così sostiene: «Se da un lato è vero che l'uomo vive immerso in un universo di segni, in cui la stessa storia non è altro che un macrotesto costituito da una serie di microtesti nei quali si inserisce il testo letterario, è anche vero che questi segni hanno una valenza sociale che bisogna conoscere per decodificarli e collegarli». La mattinata prosegue con la relazione di Romolo Runcini il cui scritto sembra accompagnarci in una dimensione in cui la teoria diventa pratica e la storia diventa poesia: si riscopre così il gusto dell'interpretazione: «L'arte tutta insieme, quella figurativa e quella letteraria, entra in lizza nell'arengo delle idee per mostrare la fenomenologia di questo mondo»; e continua «Sul piano estetico la soglia tra l'immaginario sociale e personale dell'artista, dello scrittore, viene ora superata nell'atto creativo dell'opera, dalla sua disponibilità ad assimilare il quadro di una crisi totalitaria e dalla capacità di tradurre questo nell'immagine riflessa del profondo e rapido mutamento antropologico». Si passa così alla comunicazione di Elsa D'Ambrosio che subito stabilisce la sua netta connessione con il tema «Scritture e Letture»: «Intendo come fenomeno di lettura e di interpretazione da parte del comune fruitore, che descrive un puro e semplice effetto di attesa su un'opera, l'operazione di decodifica secondo il proprio sistema di lettura, la propria ideologia, la propria visione del mondo» premessa necessaria che le permette di indagare sulla singolare «traduzione» in puro dialetto napoletano, dell'Epilogue di Baudelaire, operata da Salvatore Di Natale; infine così argomenta: «La traduzione del testo poetico rappresenta un'operazione di «tradimento» volutamente creata ove si presuppone da parte del traduttore la piena consapevolezza del contesto socio-storico e culturale che il testo primo aveva come refe-*

rente e del contesto a cui si rapporterà un testo secondo». A caratterizzare la portata e la direzione delle istanze e dei limiti nel pubblico scolastico, è valso l'intervento di Armando Maglione con la sua indagine: «Scuole e processi di letture». «Sono stati intervistati quattrocento insegnanti e quattrocento studenti tutti delle medie superiori con un questionario di cinquanta domande» dichiara Maglione, e ancora: «Noi non pretendiamo che il risultato sia esauriente però indicativo lo è». Qualche esempio di questa ricerca: «tra i professori il 18% legge un quotidiano «raramente» o «mai», il 38% i settimanali». «A leggere uno o due libri all'anno», prosegue Maglione «è l'8% degli insegnanti e il 18% degli studenti». Tenendo conto dei libri scolastici adottati e obbligatori questo panorama di letture risulta senza dubbio deprimente e allarmante.

Nell'ultima mattinata presieduta da Alfredo Luzi si assiste alle relazioni di: Giuseppe Tumminello (Parma), Joseph Jurt (Augsburg), Giovanni La Guardia (Napoli), Franco Marengo (Torino). Tumminello indaga, in accordo al tema del convegno, sul problema «Lettura come funzione sociale complessa», affermando che «La lettura comporta un distanziamento dal testo e quindi un'alta capacità autoriflessiva e di qui l'analisi del linguaggio è fondamentale per stabilire il tipo di relazione, di approccio o di elaborazione interna del testo letterario». Nell'osservare il fenomeno dei prodotti sociali in cui è coinvolto il lettore metropolitano, oggetto di studio del sociologo, Tumminello passa all'indagine psicoanalitica della ricezione del prodotto stesso: «Sul piano culturale il largo consumo del «giallo», prodotto serializzato della cultura di massa è il bisogno di mettere alla prova un meccanismo interno senza del quale noi non possiamo vivere la società metropolitana giungendo alla conclusione che la profondità di pescaggio della sonda psicoanalitica è insuperata». La relazione di Joseph Jurt ci presenta un ampio quadro di argomenti, dove trovano posto gli studi di George Pouleste, Robert Jauss, Albert Thibaudet, con la sua tripartizione della critica, e quelli di Roland Barthes e Pierre Bourdieu. Jurt giunge così a sottolineare che secondo Barthes l'impresa del critico non potrebbe confondersi con la lettura. Tiene dunque a marcare una differenza molto netta tra lettura e critica, essendo il critico, ai suoi occhi più «auctor» che «lector» e riprende poi «Barthes diversifica la critica per il suo carattere letterario (essa ripete i sensi, [...] fa fluttuare al di sopra della prima lingua dell'opera, una seconda lingua, cioè una coerenza di segni) ugualmente in rapporto ad una scienza della letteratura che si occuperà delle condizioni del contenuto, cioè delle forme».

La comunicazione di Giovanni La Guardia, dal titolo: «Se pos-

*sono le opere venire in aiuto ai sociologi della letteratura», investe il ruolo stesso degli studi su tale disciplina: «Se è vero che la difficoltà dei problemi trattati riguarda la funzione della lettura, bisogna aggiungere che le difficoltà della Sociologia della letteratura sono quelle del competente e del lettore comune, e infatti è tutt'altro che ovvio che, essendo competente, un sociologo della letteratura sia anche lettore».*

*Di fronte a questa nota non allegra, che mette il dito su tante piaghe di accademici e no, la relazione conclusiva di Franco Marenco ha colto sotto il profilo della «comunità di lettori» le suggestioni della più recente critica anglo-americana in merito al rapporto tra la produzione letteraria e l'area specifica di una fruizione articolata nell'universo segmentato dei mass-media. Forse un'intesa fra lo scrittore e il lettore è ancora possibile con buona pace dei critici letterari e dei sociologi della letteratura. Il convegno «Scritture e Letture» dai tre giorni di dibattito ai seminari serali, cui hanno partecipato oltre ai relatori e tra gli altri Carlo Bordini (Carrara), Umberto Piersanti (Urbino), Daniela Curti (Siena), Rosa Maria Monastra (Catania), Laura Verdi (Padova), Romano Luperini (Siena), Nicolò Pasero (Genova), non ha inteso fare bilanci conclusivi sullo stato della produzione e fruizione del fatto letterario in Italia ma è servito senza dubbio ad affermare proposte e prospettive critiche su tale argomento in un tempo come il nostro dove l'immagine sembra prevaricare sempre più rapidamente il senso e il gusto della parola.*

FRANCESCO CAPUTO

## **occhi sull'Opus Dei a 5 anni dalla Prelatura**

*A 5 anni dalla costituzione della Prelatura dell'Opus Dei, le opere in circolazione per una sua migliore conoscenza non sono moltissime. Per lo più intorno a questa istituzione è circolata una pubblicistica basata su sussurri e grida anziché su rigorosi studi documentari liberi dai veli della critica precostituita o dallo spirito volutamente agiografico e laudatorio. Recentemente la voce «Opus Dei» è entrata, per iniziativa del suo autore Giancarlo Rocca, nell'Enciclopedia degli Istituti di Perfezione giunta al suo ottavo volume. La ricerca laboriosa di un autore certamente competente come don Rocca ha dovuto superare difficoltà non piccole dovute anche a una certa ri-*

*trofia dell'Opus Dei a collaborare per una ricostruzione delle fonti. Ritrosia e diffidenza verso l'esterno che pare abbia accompagnato le diverse tappe dell'evoluzione dell'Opus nuocendo alla sua immagine più del lecito e necessario. La sua origine, la successiva evoluzione e crescita nella società e nella chiesa è infatti analoga per tanti aspetti alla vicenda di moltissimi altri istituti e istituzioni religiose che tuttavia hanno fatto del tutto per far conoscere all'esterno il loro particolare carisma. Mentre ci sono volute ricerche, inchieste, raccolte documentarie e testimoniali per riuscire ad abbozzare un quadro attendibile e fuori della leggenda, dell'istituzione fondata da Escrivá de Balaguer.*

*Nell'alveo di questa non foltissima pubblicistica esistente, messa su con fatica e con risultati di validità alterna, si colloca anche la ricerca di Maurizio Di Giacomo che l'editore Pironti ha pubblicato con il titolo Opus Dei.*

*La cosa migliore di questa cronaca sulla vita dell'Opus Dei, dalla nascita del suo fondatore fino alle ricorrenti polemiche sulla stampa dei nostri giorni, è la pubblicazione in esclusiva e per la prima volta dei 26 articoli del sommario delle costituzioni del 1950: l'unico testo, a fronte di 479 articoli delle costituzioni integrali, che veniva consegnato ai vescovi nelle cui diocesi l'opera apriva qualche sua attività o presenza. Era un tassello mancante che documenta l'esistenza del segreto in una lunga stagione dell'Opus Dei. L'autore avverte che il suo libro «vuole essere un pezzo per la conoscenza di questa istituzione da parte di chi le è esterno. Al tempo stesso, ambisce rappresentare un sussidio per quanti invece, interni all'istituzione qui narrata, potranno e vorranno confrontarsi con esso. Questo libro infatti — aggiunge l'autore — può diventare un pezzo per far sì che coloro che ogni giorno perseguono gli ideali dell'istituzione si battano perché non si ripetano situazioni simili a quelle qui descritte». Un obiettivo chiaramente militante che fa rischiare una lettura preconstituita degli avvenimenti e che nuoce al volume con il carattere di assemblaggio di moltissimi elementi di tempo, di nomi, di circostanze. Tutti visti carichi di eccezionalità e drammaticità mentre si ritrovano ordinariamente nella vita e nella storia di cose e uomini di chiesa, anche santi. È arduo far storia — come capita all'autore — moltiplicando «circostanze curiose» rendendole indebitamente evocative e caricandole di significati arcani. Una storia che si muove in queste coordinate offre credibilità alle repliche dell'Opus Dei secondo cui quanti scrivono di essa si muovono in un'ottica «totalmente deformata». E nella dinamica dell'accusa e della difesa l'unica vittima resta la storia. Tanto sembra appropriata questa osservazione che lo stesso Di Giacomo,*

*al termine della sua opera, tira conclusioni più ragionevoli e molto lontane dagli obiettivi dichiarati in apertura. «È indubbio — egli osserva — che questa istituzione sta vivendo l'inizio di una sofferta e non indolore evoluzione verso forme meno clandestine e separate rispetto alla società civile e al resto dell'area ecclesiale». Il convivere di nuovo e antico dentro l'Opus Dei, può aver concorso a renderla meno comprensibile da parte dei suoi esterni. E la sensazione di cittadella assediata, può aver ritardato nell'Opus Dei l'abbandono dell'abito messianico della propria esperienza e la disponibilità ad aprirsi ad una presenza intesa come una delle molte possibilità di vita cristiana che lo spirito suscita nella chiesa.*

CARLO DI CICCO

### **Qualifiche emergenti sul mercato del lavoro dell'area di Pomezia (Roma)**

*Recentemente l'Ufficio provinciale del lavoro e della massima occupazione di Roma ha svolto un'indagine conoscitiva sul tema delle qualifiche più richieste sul mercato del lavoro di Pomezia (Roma). La scelta di Pomezia, d'altra parte, non è stata casuale poiché essa rappresenta il primo polo di sviluppo industriale della provincia di Roma<sup>1</sup>. L'obiettivo era quello di verificare quali fossero i titoli professionali e i requisiti personali considerati più appetibili dalle aziende locali. L'indagine è stata svolta nel periodo luglio-dicembre del 1987, con il metodo del questionario a risposta aperta, al fine di rendere possibile una maggiore libertà di espressione da parte delle aziende contattate.*

*Il campione prescelto comprende quindici aziende segnalateci dall'Unione industriali ed appartenenti a settori diversi: tra quelli più avanzati, quelli farmaceutici e delle telecomunicazioni; tra quelli più tradizionali (anche se con metodi di lavorazione moderni) il settore della lavorazione delle carni. Per quanto riguarda l'ampiezza delle aziende intervistate, il campo di variazione è compreso tra i 1300 addetti dell'industria farmaceutica e il centinaio di addetti dell'industria*

<sup>1</sup> Ringraziamo il dott. Stianti dell'Unione industriali di Roma che ci ha presentato alle aziende del campione e i capi del personale, che hanno risposto al questionario.

*elettronica. In particolare nel campione sono state incluse anche aziende in crisi (settore meccanico) con problemi di mantenimento della propria quota di mercato.*

*Il questionario è stato strutturato in modo da isolare primariamente i seguenti aspetti:*

- identificazione dell'azienda*
- attuale situazione di mercato e prospettive future di sviluppo*
- definizione del personale occupato al momento dell'indagine (numero di operai qualificati e specializzati, numero degli impiegati, distribuzione di operai e impiegati in base al sesso e alla qualifica ecc.).*
- introduzione di tecnologie automatizzate*
- numero e qualificazione degli addetti a nuove tecnologie (computers e simili).*

*Dopo questa prima ricognizione sulla situazione attuale dell'azienda, la parte successiva del questionario è stata sviluppata cercando di individuare alcuni aspetti relativi al futuro dell'azienda medesima e, più precisamente:*

- se si prevedeva di effettuare nuove assunzioni*
- quali sarebbero stati i meccanismi di formazione e di reclutamento*
- quali sarebbero state le qualificazioni/specializzazioni richieste*
- quali i titoli di studio considerati più idonei al conseguimento degli obiettivi aziendali*
- se l'impresa era favorevole o meno ad un'eventuale preselezione del personale da assumere, svolta da parte degli Uffici provinciali del lavoro.*

*In particolare quest'ultimo aspetto ci interessava per l'evidente connessione esistente con il problema della riqualificazione e dell'innovazione dei servizi per l'impiego.*

*I risultati emersi dall'indagine sono stati i seguenti:*

*— per quanto concerne le qualificazioni/specializzazioni più richieste sul mercato del lavoro di Pomezia queste sono:*

*a) a livello di lauree:*

*Ingegneria (elettronica, chimica, meccanica).*

*Questa è la laurea di gran lunga più richiesta.*

*Chimica.*

*Economia e commercio.*

*b) a livello di diplomi di scuola secondaria superiore:*

*periti chimici*

*periti informatici*

*periti elettronici*

*periti in telecomunicazioni*

*ragionieri (con conoscenza di computers)*

venditori qualificati (anche nell'ambito dei computers).  
In alcuni casi le aziende hanno riconosciuto l'utilità di conoscere un'altra lingua. Sul piano dei requisiti personali, in particolare ai giovani viene richiesta una generica adattabilità («polivalenza») a situazioni lavorative differenti.

*Altri punti significativi emersi dall'indagine sono stati:*

- 1) la riforma del collocamento obbligatorio, richiesta un po' da tutte le aziende in generale;
- 2) l'assenso dichiarato dalle imprese in merito all'opportunità di far compiere una prima selezione del personale da assumere all'U.P.L.M.O. territorialmente competente.

Circa quest'ultimo aspetto, l'azienda dovrebbe comunicare, all'occorrenza, all'U.P.L.M.O. i suoi fabbisogni di personale. Quest'ultimo dovrebbe inviarle, in risposta, un elenco di nominativi di lavoratori disoccupati (in possesso della qualifica e degli altri requisiti richiesti) eventualmente interessati all'offerta dell'impresa. Appare evidente, al riguardo, l'utilità per le aziende di un simile servizio, che semplificherebbe le procedure di selezione del personale da parte delle imprese.

Inoltre, qualora si realizzasse il tipo di servizio su indicato, gli uffici del lavoro potrebbero riqualificarsi, poiché sarebbero in grado di incidere in modo più efficace sull'incontro domanda-offerta di lavoro. Sul piano dell'organizzazione interna degli uffici appare chiaro che un'eventuale riqualificazione dei servizi per l'impiego investirà almeno due aspetti fondamentali:

- 1) la riqualificazione degli operatori ai vari livelli e/o il loro aggiornamento;
- 2) l'innovazione tecnologica con il ricorso all'automazione.

L'altro problema messo a fuoco dalla ricerca è stato quello del collocamento obbligatorio, attualmente disciplinato dalla legge 492/1968, su cui si è manifestato il maggior dissenso da parte delle aziende intervistate. In particolare esse hanno espresso l'esigenza di una riforma della vigente normativa, dimostratasi con il tempo totalmente inadeguata. Inoltre, essa è centrata su una particolare forma di assunzione, che è la chiamata numerica del personale, con riferimento a soggetti (invalidi ed handicappati in genere) per i quali sarebbe più idonea la chiamata nominativa.

I moderni servizi dell'impiego dovrebbero realizzare nei confronti di questi soggetti un collocamento «mirato», che consideri realmente le loro particolari condizioni fisiche e psichiche, senza trascurare,

*d'altra parte, le necessità delle imprese. Pertanto, una proposta valida formulata da alcune aziende potrebbe essere quella di costruire presso gli Uffici del lavoro un archivio del collocamento obbligatorio tale per cui ciascuna scheda individuale del lavoratore iscritto riproduca (oltre a qualifica e titolo di studio realmente posseduti) il tipo di handicap del lavoratore.*

*Ciò al fine di poter avviare al particolare tipo di lavoro offerto dall'impresa solo coloro che sono in possesso effettivamente dei requisiti richiesti.*

*In tal modo verrebbero rispettate le esigenze di entrambe le parti in causa (oltre a ridursi il contenzioso di competenza degli Uffici provinciali del lavoro sulla materia). Appare chiara, a questo punto, non solo la necessità di una riforma della l. 482/'68, ma anche gli aspetti su cui la suddetta riforma dovrebbe incidere in modo innovativo.*

*Prescindendo dai risultati «limitati» dell'indagine svolta, legati all'esiguità del campione che è stato possibile costruire (appena 15 aziende), ci sembra vada sottolineato il mutamento di atteggiamento presso gli Uffici periferici dell'amministrazione del lavoro. Questi ultimi si sono dimostrati più recettivi nel filtrare le necessità delle imprese, inviando alcuni funzionari presso le imprese stesse a rilevarne i fabbisogni formativi e di personale. Riteniamo che se un tale atteggiamento di disponibilità verso l'utente si diffondesse in modo da far sì che le rilevazioni dei fabbisogni suddetti divenissero periodiche da parte degli Uffici del lavoro, cambierebbe in modo più positivo la percezione sociale del ruolo svolto dagli Uffici del lavoro. Questi sarebbero considerati dall'opinione pubblica come uffici in cui si fa la politica attiva del lavoro.*

*Inoltre, andando periodicamente presso le aziende potrebbero ridursi le loro tradizionali diffidenze nei confronti delle amministrazioni pubbliche e si creerebbero i presupposti per rapporti più proficui tra mondo del lavoro e amministrazione pubblica.*

MARIA ROSARIA DAMIANI

## SCHEDE E RECENSIONI

AA. Vv. *Il conflitto industriale in Italia, Stato della ricerca e ipotesi delle tendenze*, a cura di G.P. Cella e M. Regini, Il Mulino, Bologna, 1985, pp. 342.

I fenomeni recenti di ripresa degli scioperi da parte del lavoro organizzato (Cobas nelle scuole e nelle ferrovie, scioperi nel settore del trasporto aereo ecc.) ripropongono all'attenzione il problema del conflitto nell'industria e nei servizi pubblici essenziali. In particolare, com'è noto, il contesto italiano è caratterizzato da più elevati livelli di conflittualità, maggiori rispetto agli altri Paesi europei e da una marcata connotazione politica degli scioperi per effetto anche del notevole sbilanciamento politico dei nostri sindacati, rafforzatisi proprio in un periodo di intensa politicizzazione della nostra società (1968-1972).

Pur non essendo lo sciopero l'unico canale attraverso cui si manifestano conflittualità e dissenso, esistendo molteplici forme di resistenza e strumenti quali la contrattazione formalizzata, la partecipazione ad organismi di cogestione/codeterminazione, la partecipazione alle politiche del governo, ecc., è innegabile che l'attenzione di studiosi e uomini della strada in tema di conflitto, cade inevitabilmente sugli scioperi (numero, frequenza, settori di maggiore diffusione, livelli di partecipazione, modi e canali attraverso cui si decide lo sciopero ecc.). Al riguardo vorremmo richiamare l'attenzione sul testo di cui sopra, perché, pur non recentissimo, ha il merito di aver isolato alcuni aspetti essenziali del problema.

Tra gli interventi più significativi, quello di Ida Regalia critica le interpretazioni unilaterali del fenomeno di tipo

economico e di tipo politico. Infatti, pur essendo stata comprovata, sul piano delle interpretazioni economiche, la relazione inversa esistente tra salari e scioperi o tra scioperi e saggi di variazione dei salari (più i salari aumentano, minore è la propensione allo sciopero per il diffondersi di aspettative concernenti miglioramenti salariali), nel contesto italiano sarebbe errato non considerare l'interpretazione politico-istituzionale per la forte politicizzazione del nostro sindacato. Inoltre, la Regalia critica anche l'impostazione di chi vede nello sciopero l'azione di gruppi in posizione particolarmente privilegiata sul mercato del lavoro (perché in possesso di specializzazioni particolarmente richieste, perché il settore della loro attività in quel momento tira ecc.). Tale posizione privilegiata, sostiene l'autrice, può portare solo ad una maggiore propensione al conflitto, ma non si traduce necessariamente (né si traduce tout court), nella esplosione della conflittualità. Lo sciopero sarebbe frutto di una decisione strategica del sindacato, in rapporto all'adesione della base e al riconoscimento del sindacato da parte dell'azienda (maggiore è l'adesione, minore è il riconoscimento, maggiore è la propensione a scioperare, salvo eventuali svolte moderate del sindacato, non appena avrà ottenuto il riconoscimento da parte dell'azienda). Due elementi, infine, vanno sottolineati:

- 1) il metodo della ricerca
- 2) il problema della microconflittualità.

Per quanto concerne il metodo, è risaputo che mentre l'analisi qualitativa è ricca di significato e di respiro ampio, ma poco generalizzabile nei risultati, quella quantitativa ha il pregio di una certa analiticità e generalizzabilità, pur essendo

spesso un poco limitata nelle premesse e nelle conclusioni. Pertanto, la Regalia suggerisce di dare più spazio alle analisi qualitative in modo di rendere possibile la comprensione delle molteplici sfaccettature del problema. Per quanto riguarda la microconflittualità è interessante notare come già allora (prima dell'esplosione dei vari Cobas) il problema fosse già all'attenzione degli addetti ai lavori.

Ben più articolata è l'analisi di Regini-Draghi sui soggetti che decidono del conflitto. Infatti, gli autori isolano tre livelli diversi di gestione del conflitto: 1) il livello del sindacato interno; 2) quello del sindacato esterno; 3) quello di coordinamento tra i due, in cui si combinano diversamente variabili quali la forza di determinate categorie di lavoratori sul mercato del lavoro, l'adesione della base, il riconoscimento aziendale. Interessante anche l'analisi di Cella sul perché in Italia siano esistiti (ed esistano ancora) conflitti così aspri, oltre a livelli di conflittualità particolarmente elevati. La spiegazione «storica» è quella per cui il nostro sistema di Relazioni Industriali è nato in un periodo di debolezza sindacale e di controllo politico repressivo, per cui, non conoscendosi forme di regolazione di conflitti morbide e, al tempo stesso, efficaci il conflitto si sarebbe delineato con particolare asprezza e ai livelli che tutti conosciamo.

Altro contributo che stimola la riflessione è quello della Golden per cui, in sintesi, il conflitto rappresenta uno strumento per guadagnare spazio sul mercato politico. L'ipotesi di fondo del suo lavoro è la seguente: il conflitto si riduce quando al governo vi siano partiti d'ispirazione laburista/socialista, che portino avanti misure di legislazione sociale ed economica a favore dei lavoratori. Viceversa, mancando tali partiti al potere, vi sarebbe una maggiore probabilità che si verificassero conflitti per l'esistenza di una domanda sociale diffusa che non è recepita a livello politico-istituzionale. Ma l'ipotesi della Golden viene sconfessata al momento della veri-

fica empirica, condotta attraverso l'applicazione del modello di Hibbs. In particolare nel caso italiano la prova dei fatti dimostra:

— che esiste una correlazione debole tra espansione della spesa sociale e orientamento di sinistra dei governi. La spesa sociale, infatti, tende a crescere anche con governi centristi, purché si sia in condizioni di crescita economica.

— Esiste una correlazione tra livelli di spesa e livelli di conflittualità.

— Vi è un'associazione positiva tra l'orientamento di sinistra dei governi e il conflitto.

Sul piano dell'analisi «scientifica» del fenomeno, degna di nota è la curva di Hicks (1932) riprodotta dalla Venturini, in grado di indicare la durata massima di sciopero che ognuna delle parti in causa è disposta a tollerare, pur di non cedere alla controparte. Del pari interessante, il contributo del Bordogna, che cerca di isolare le linee del contenimento e della razionalizzazione del conflitto in Italia. A tale scopo analizza momenti storici del sindacato quali la svolta dell'EUR e l'accordo Scotti del 22 gennaio 1983, come inizio del sistema della triangolazione nelle Relazioni Industriali, cioè come avvio del ruolo attivo del governo nelle trattative, essendo ormai in grado quest'ultimo di giocare risorse in proprio.

Abbiamo ritenuto utile soffermarci su questa raccolta di saggi poiché ci sembra che essi stimolino la riflessione; infatti, a distanza di tempo è possibile verificare la «bontà» delle previsioni a suo tempo formulate dai diversi autori circa la crisi della centralizzazione delle Relazioni Industriali, con il diffondersi conseguente di molteplici relazioni industriali particolari a livello locale, la diffusione dello sciopero dimostrativo, l'accentuarsi del quadro di incertezza delle Relazioni Industriali nel nostro Paese. Inoltre saggi come questi aiutano a rivisitare periodi della nostra storia con occhi diversi, alla luce degli eventi più recenti.

MARIA ROSA DAMIANI

AA.VV., *Crisi dei quadri intermedi: ricerca intersettoriale in un'area della Toscana*, Firenze, Regione Toscana, Giunta Regionale, maggio 1987, pp. 220.

Questa ricerca, condotta da un gruppo di studiosi e docenti universitari operanti in Toscana, esamina le trasformazioni intervenute nel ruolo dei capi intermedi in diversi settori: quello agricolo, quello industriale caratterizzato da uno sviluppo periferico (imprese tessili, dell'abbigliamento e calzaturiere), della pubblica amministrazione (uffici periferici del ministero dei beni culturali e pubbliche amministrazioni in generale, con particolare riferimento al ruolo dell'assistente sociale). Hanno partecipato alla ricerca: Roberto De Vito, Gianfranco Incarnato, Patrizia Giunti, Ciro Annichiarico, Romano Paci, Milvia Del Pero, Giovanna Guerrieri.

Interessante il metodo adottato. Sono stati somministrati a campioni opportunamente individuati questionari molto articolati, con cui è stato possibile ricostruire l'identikit del capo intermedio nei diversi comparti produttivi.

Malgrado le dimensioni piuttosto ridotte dei diversi campioni e il particolare ambito territoriale di riferimento (la Toscana), il questionario ha isolato aspetti significativi quali: età e sesso degli intervistati, livello di istruzione al momento dell'assunzione e dopo, numero di coloro che si sono aggiornati / riqualificati o formati ulteriormente; livelli di formazione in rapporto al sesso, mobilità professionale e partecipazione alle decisioni da parte sia maschile che femminile; motivazioni alla base delle scelte formative (la carriera o la volontà di svolgere meglio le funzioni connesse al ruolo); la rilevanza attribuita ai rapporti con i colleghi (sovraordinati e subordinati); l'identificazione di classe (con il ceto medio e con la classe lavoratrice); il grado di soddisfazione nel proprio lavoro e l'atteggiamento di fronte ad esso (è interessante, è utile socialmente, è sicuro ecc.);

livelli e forme di sindacalizzazione; opinioni su problemi quali l'automatismo di carriera e salariale e i suoi effetti sull'impegno nel lavoro, l'assenteismo, ecc.; la adesione a partiti politici ecc.

Inoltre i questionari già articolati sono stati combinati di volta in volta con interviste strutturate o semistrutturate, con storie di vita ed altri materiali qualitativi, il che ha contribuito a fornire un quadro d'insieme del problema abbastanza articolato e ricco di spunti di riflessione e di osservazioni interessanti.

L'orientamento di fondo dei diversi contributi è la ricostruzione della struttura per poi passare a definire i ruoli, vecchi e nuovi dei capi intermedi.

Così, ad esempio, nel settore agricolo si esamina la decadenza del ruolo del fattore tradizionale che da mente organizzatrice del lavoro nelle campagne viene ridotto al rango di consulente degli staff di tecnici delle moderne imprese agricole, mentre si delinea una nuova figura di capo intermedio, a seguito del decentramento agli enti territoriali di compiti prima attribuiti allo Stato. Si tratta del capo intermedio inserito in una delle competenze specifiche e delle risorse necessarie a svolgere un ruolo di effettiva assistenza tecnica nelle campagne.

Per quanto riguarda gli altri contributi, a parte il primo di Roberto De Vito, che ci sembra un po' troppo teorico ed astratto, tutti sono orientati su di un piano abbastanza empirico secondo uno schema che vede la destrutturazione di contesti precedenti, la nascita di squilibri e il conseguente mutamento nei ruoli con l'emergere di nuove identità. Un limite ci sembra vada sottolineato, limite in parte connaturato con il carattere prevalentemente descrittivo della presente indagine: non si fanno previsioni circa il futuro dei capi intermedi, non si sa se sono destinati a scomparire oppure se per loro esiste una possibilità di salvarsi. In questo modo si continua a seguire un orientamento generale di una buona parte dei sociologi contemporanei, che si limitano a descrivere il funzionamento, gli

sviluppi dei fenomeni sociali, ma non avanzano previsioni circa il futuro.

MARIA ROSA DAMIANI

AA.VV., *Verso il Duemila*, Milano, Rusconi, 1987.

Il nostro futuro più attendibile è, alla fine, il nostro presente; a meno che non si preferisca affidarsi all'infida emotività delle previsioni, all'effetto sempre un po' magico dei pronostici, specialmente vitandi in un'epoca che — come la nostra — è così perdutoamente proclive a misurare i propri destini più sul fascino volgare del sorprendente che sulle difficoltà così poco pittoresche dell'indagine critica.

Un'epoca grondante di cattivo romanticismo. Sembrerebbe incredibile per anni che paiono segnati come non mai da realizzazioni tecnico-scientifiche «avveniristiche» e «futuribili» (e appena poco tempo fa «utopistiche»); ma le cose, almeno nell'inconscio collettivo se non nell'ideologia della scienza, stanno così. È in questa scissione, in questa contraddizione (a suo modo disperata), che si può leggere la doppiezza del nostro tempo combattuto tra — si sarebbe detto un ventennio fa — *progresso e reazione*; comunque, tra *nuovo* primato della razionalità e *vecchio* primato delle emozioni: che sono poi, si sa, emozioni di massa, e *per la massa*, governate e guidate e indotte da chi possiede il controllo sui mezzi di persuasione occulta che condizionano (in un intreccio inscindibile con la produzione di beni e servizi) il nostro vivere. È proprio all'interno della coscienza di questa scissione, credo, che ha soprattutto lavorato l'esigenza di Giuseppe Neri (scrittore creativo che non ha mai rinunciato ad esercitare l'acutezza delle sue capacità di osservatore critico della società e del costume) di «leggere» il nostro oggi col contributo di 25 filosofi e scienziati, le cui risposte ad alcune domande egli ha

raccolto e ordinato in un libro di grande interesse e talora di vitale provocazione.

Massimo Cacciari è il primo degli intervistati, e chiarisce tra l'altro la sua distinzione tra il concetto di «religioso» (vincolante) e il concetto di «mistico» (liberatorio): «Il religioso sta tutto all'interno dell'ambito del valore. O addirittura dell'ideologico. Mistico invece, come l'intendo io, è proprio un far esodo, un andarsene dal religioso. Mistico è l'atto del far esodo dall'assunzione del valore o peggio dall'ideologia come presupposto». E aggiunge, replicando a una domanda di Neri sull'uomo del domani, probabilmente sempre più egemonizzato dalla scienza e dalla tecnologia: «Il vecchio uomo, che è l'uomo dell'ideologia, dei valori, della religione, creperà, spero. E così si potrà andare oltre l'uomo, come va letto *Übermensch*, in Nietzsche, che solo gli stupidi traducono "superuomo"».

Per Lucio Colletti, nella società industriale moderna si riducono sempre di più «le condizioni per una partecipazione di massa all'esperienza religiosa»: e francamente, l'affermazione lascia perplessi, proprio considerando certi atteggiamenti collettivi che la cronaca mette sotto gli occhi di tutti. Per Luporini, c'è da auspicare non una scomparsa del momento ideologico (forse ineliminabile), ma piuttosto un uso dell'ideologia «sotto controllo critico», mentre Marramao mette in guardia contro l'assunzione acritica e neutrale del principio di mutamento: «Oggi si potrebbe dire che lo stesso mutamento è un fattore di conservazione, cioè tutto muta, niente muta». Marcello Pera, parlando del pragmatismo comunemente contrapposto (in positivo) alle ideologie, osserva che «il pragmatismo, ahimè, è anch'esso una ideologia»; mentre per Pietro Prini «sta morendo l'aspetto falso, l'aspetto per cui l'ideologia si configura come la falsa coscienza dell'assoluto».

Quinzio nota che se «il moderno aveva le sue certezze, il post-moderno non le ha più». Assai interessante la no-

tazione di Carlo Sini, il quale avverte: «Come c'è un'ingegneria genetica del corpo, c'è un'ingegneria genetica delle anime che appartiene alla stessa diffusione della cultura, la quale rischia di diventare una domesticazione totale dell'anima dell'uomo». Secondo Gianni Vattimo la robotizzazione progressiva non è una prospettiva terrorizzante, in quanto grazie ad essa «intensificheremo le comunicazioni, il gioco collettivo». Dal canto loro, gli scienziati intervistati da Neri (De Masi, Golini, Graziosi, Liquori, Manfredi, Montalenti, Oliverio, Regge, Ruberti, Toraldo di Francia) tendono a prospettive non apocalittiche, in taluni casi «ottimistiche», comunque sempre ispirate a un'ottica che potremmo definire di «illuminismo concreto». Valga per tutte questo auspicio del chimico-fisico Alfonso Maria Liquori: «La vera cultura scientifica insegna il rigore, l'obiettività, insegna ad affrontare i problemi con razionalità, invece che con emotività. Perciò è da augurarsi che essa abbia una sempre maggiore diffusione».

Una sfida della ragione alla visceralità, quindi. Una sfida che, naturalmente, non riguarda esclusivamente gli uomini di pensiero e di scienza, ma tutti noi, semplici cittadini obbligati a fare i conti ogni giorno (e quasi ogni istante) con le sirene dell'Emotività Massmediale, e col tritone polimorfo della sua ideologia.

MARIO LUNETTA

AA. VV., *Visió de Catalunya*, Barcelona; Diputació de Barcelona, 1987, pp. 514.

Una nuova e dinamica generazione di sociologi è da diversi anni all'opera in Catalogna. A differenza di quanto è avvenuto a Madrid, i precursori dell'attuale sociologia catalana hanno saldamente legato le loro attività di ricerca alle rivendicazioni democratiche sotto il

franchismo (tra cui l'affermazione della propria cultura nazionale).

È positivo notare che, dal 1978, anno di fondazione dell'A.C.S. (*Associació Catalana de Sociologia*), gli sviluppi nel settore sono stati rapidi e prolifici. Ne è prova il fatto che Barcellona sia una delle sedi proposte per la celebrazione del prossimo Congresso Mondiale di Sociologia (1990). Non solo per questo ritengo utile che anche in Italia ci si tenga informati su quanto negli ultimi 10-15 anni i nostri colleghi di questa importante «nazione senza Stato» hanno prodotto e stanno producendo.

Della notevole capacità organizzativa dei sociologi catalani sono testimonianza le molteplici attività dell'ACS (che a sua volta appartiene all'ISA il cui segretariato internazionale è stato recentemente trasferito a Madrid). Della loro ricca e poliedrica produzione accademica è attestazione invece questa raccolta di saggi, frutto di un ciclo di conferenze celebrato durante il corso 1983-84, che presenta 30 lavori di diversa mole, taglio ed argomenti, molti dei quali di grande interesse.

Francesc Roca nel suo studio sulla borghesia catalana, ricorda come negli anni '50 un terzo della produzione industriale spagnola fosse concentrata in Catalogna, per lo più nel settore tessile. La «transizione» alla democrazia ha implicato una forte crescita della spesa pubblica, il che costituisce una realtà assai più concreta e tangibile di qualsiasi ideologia politica che pretenda di propugnare lo smantellamento della gestione pubblica in diverse aree. D'altra parte, il processo di devoluzione dei poteri dal centro alla periferia sembra aver paradossalmente condotto ad una loro accresciuta concentrazione nelle mani del governo centrale, inficiando *de facto* molte delle competenze acquisite dalle regioni autonome alla fine del franchismo e deludendo le storiche aspettative dei popoli della Spagna (16).

Bernart Muniesa difende una maggiore integrazione metodologica tra la so-

ciologia e la tradizione storiografica presente in Catalogna, seguendo una vecchia indicazione di Pierre Vilar ed altri storici marxisti. Analizza il ruolo della borghesia ed il suo rapporto con lo Stato delle Autonomie. «Il governo autonomo (la *Generalitat*) è costretto a muoversi in un magma istituzionale, i cui protocolli appaiono verosimilmente complicati. Delle istituzioni che la circondano, solo gli *ajuntaments* (comuni) possiedono una logica sociale chiara e determinata da competenze concrete» (27).

Salvador Giner propone una tripartizione dell'egemonia nella società catalana in tre livelli interpenetranti: a) un sistema tradizionale locale, specifico della Catalogna, b) il sistema di dominazione spagnolo, legato al crescente centralismo, rimasto intatto nonostante la «delegazione autonoma del potere», c) il sistema internazionale, di cui possono essere distinti almeno due livelli: le corporazioni multinazionali (incluse le banche straniere) e le forze politiche internazionali (Nato, Cee). Da quest'ultimo punto consegue che molte decisioni fondamentali non solo non vengano prese in Catalogna, ma addirittura fuori dalla Spagna. Il risultato è un processo di corporativizzazione (neo-corporativismo) della società in generale, le cui conseguenze rappresentano ancora un'incognita.

S. Aguilar analizza il ruolo svolto dalla grande borghesia imprenditoriale catalana durante e dopo la «transizione», segnalando come questa abbia adottato la scelta del centralismo.

Lluís Carreño, Oriol Homs e Marina Subirats analizzano l'apparizione di una nuova classe media, caratterizzata da salarizzazione, inserzione nel settore dei servizi, amministrazione e industria, elevata qualificazione, tendenza alla modernizzazione ed ideologia tecnocratica. «La classe media sta sperimentando un tale ampliamento numerico da arrivare a configurarsi come il gruppo sociale più ampio, e allo stesso tempo più «visibile», per quanto riguarda l'imposizione di forme di vita, mentalità, ecc.» (74).

Peix suggerisce l'inadeguatezza della tradizionale visione ideologica che presenta la campagna come luogo privilegiato dell'armonia, nell'ambito di un'immagine idilliaca del passato. L'agricoltura catalana, fortemente commerciale, è marcata da una contiguità alle zone densamente popolate del litorale e agli importanti mercati di consumo e di esportazione. «La nostra agricoltura si caratterizza per un'intensificazione nel sostituire capitale e mezzi di produzione alla mano d'opera» (100).

Rotger illustra le difficoltà, oggi in parte superate, che diversi insegnanti hanno vissuto durante il cambio radicale delle strutture e dei programmi scolastici, conseguente all'avvento della democrazia. Uno dei cambiamenti più importanti consisteva nella graduale reintroduzione del catalano come lingua veicolare dell'insegnamento, processo non ancora conclusosi, ma che è stato portato avanti con un plaudibile successo. Gli unici ostacoli sono stati frapposti da un gruppo esiguo di «spagnolisti» che, durante i primi anni '80 (e coincidendo con il tentato golpe del colonnello Tejero), tentarono, senza successo, di frenare la democratizzazione della scuola e la catalanizzazione allora agli esordi. La concezione che questo gruppo nutriva di se stesso, come mero corpo funzionariale ligio ai dettami del potere centrale, non ha impedito che col tempo essi si adattassero alla nuova visione pluralista della Spagna delle autonomie. «Molti degli atteggiamenti ostili si dovevano alla perdita di potere simbolico da parte di alcuni gruppi di insegnanti che non ricevevano più il supporto morale e politico di cui si giovavano con il possesso della rappresentazione unica e legittima del sapere per eccellenza. Questa relativa perdita di potere simbolico aveva provocato, in qualche misura, sentimenti di inferiorità, che generarono sporadiche reazioni contro la ri-catalanizzazione della scuola» (121). Rotger aggiunge 12 tavole sinottiche sulla composizione del professorato per sesso, età,

origine, conoscenza del catalano (secondo diverse variabili), auto-identificazione nazionale e di classe, origine socio-professionale del padre, distribuzione all'interno dei diversi gradi e istituti scolastici, ecc.

La storia del movimento operaio catalano dalla fine della guerra civile è suddivisa da Oriol Homs in due fasi: «Nella prima si produce una frattura rispetto alla classe operaia anteriore (quella dell'epoca repubblicana). Le nuove relazioni di classe non hanno il tempo di saldarsi, e i segmenti che attuano da dirigenti non si sviluppano in modo sufficiente, mentre debbono affrontare un accelerato processo di modernizzazione che diluisce gli elementi della cultura operaia (149). Durante il secondo periodo invece le relazioni sociali vengono definite da altri fenomeni. Homs ne evidenzia tre: 1) La crisi economica con la conseguente ristrutturazione produttiva, che ridefinisce i segmenti e i collettivi operai, ponendo in risalto la precarietà dello sviluppo economico degli anni precedenti. 2) L'assetto democratico della «transizione» politica e lo sviluppo delle istituzioni di mediazione dei conflitti, che provocano un processo di adattamento delle forze sociali. 3) La rapida corporativizzazione delle organizzazioni operaie che monopolizzano la rappresentanza degli interessi dei lavoratori. Parallelamente a tale processo si verifica un'accresciuta istituzionalizzazione (e legittimazione?) dell'ordine sociale, con la trasformazione di ruolo e di status dell'operaio. In tale processo si determina una nuova frattura nelle relazioni di classe definitesi nel periodo anteriore...» (150).

Jordi Estivill, dopo aver segnalato la scarsa adattabilità della sociologia del lavoro anglo-sassone, francese e persino italiana al caso particolare della Catalogna («un nord nel sud»), passa ad esaminare la crescente corporativizzazione dei sindacati: «I salari perdono potere acquisitivo e gran parte delle "conquiste" ottenute attraverso i patti rafforzano le "cuspidi sindacali"..., mentre la nego-

ziazione collettiva si centralizza e si impoverisce di contenuti, limitandosi per lo più alla discussione di salari ed orari. Davanti alla crescente aggressività padronale, che impone flessibilità occupazionale, incremento della produttività, mobilità funzionale e addirittura geografica, i sindacati non hanno saputo trovare programmi vertebratori e dinamizzanti che permettano legare i grandi accordi con le piccole rivendicazioni quotidiane» (161) «Recluso in una posizione difensiva, d'altra parte logica in una situazione come quella attuale, il sindacalismo non ha saputo offrire alternative alla perdita dei valori tradizionali del mondo del lavoro..., né ha saputo saldarsi con le forme ed i contenuti dei nuovi movimenti sociali (ecologia, giovani, miglioramento della qualità della vita, ecc.)» (102).

Ignasi Riera, uno dei più conosciuti intellettuali comunisti catalani, propone un'inchiesta per chiarire gli atteggiamenti della classe operaia di fronte a vari tipi di «consumo». Con questo termine Riera vuole comprendere aspetti assai diversi della vita contemporanea, come il valore della casa (mobili, elettrodomestici, ecc.), la fuga dalla città (vacanze, turismo, fine-settimana), il costo della salute, le proposte audiovisuali (TV, video), il nuovo orientamento del tempo libero, l'igiene e l'alimentazione.

L. Recolons presenta uno studio demografico sull'evoluzione dei movimenti migratori in Catalogna, dividendoli in due grandi fasi: dal 1951 al 1975, a cui corrisponde il *boom* della massiccia immigrazione; e dal 1976 ad oggi, con l'esaurirsi della precedente ondata migratoria e l'incrementarsi dei casi di emigrazione di ritorno, a conseguenza delle ripercussioni della crisi economica mondiale.

Faustino Miguélez descrive il processo di mobilità sociale e ne analizza i legami con l'integrazione degli immigrati. Le loro prospettive di mobilità appaiono più alte che presso altre società nord-europee, sebbene durante la crisi economica si sia prodotto in alcuni casi un pro-

cesso di mobilità discendente (culminante nel desiderio di ritorno alla terra d'origine). Solo un settore limitato di immigrati tende quindi a costituirsi in gruppi «subordinati», ermeticamente chiusi ed isolati (304).

Carlota Solé distingue tra integrazione strutturale ed integrazione culturale, sostenendo che l'ultima è conseguenza della prima e non viceversa. L'assimilazione linguistica rappresenta così la coronazione finale di un previo processo di integrazione, seguendo in parte il modello di altre società industriali nord-europee. Oggi si può dire che la maggioranza di coloro che emigrarono in Catalogna nell'ultimo ventennio sono ben intenzionati a rimanervi, mentre tra le seconde generazioni è in pratica inesistente lo stimolo del ritorno.

Angels Pascual e Jordi Cardelús presentano un approccio critico allo studio dell'immigrazione, rifiutando diversi luoghi comuni che hanno dominato in questo settore, e definendo tra l'altro un «abuso metodologico il fatto di definire immigrato ogni persona nata fuori della Catalogna» (332).

Strubell analizza con ottimismo l'attuale situazione del catalano. La presenza della lingua si sta estendendo nei mezzi di comunicazione, nella scuola, nell'amministrazione pubblica, nel mondo dell'arte e della cultura, nella pubblicità e fintanto nel commercio privato. «La percentuale di persone non in grado di capire il catalano è diminuita nettamente dal 1975 al 1981. Una gran parte di coloro che affermano di non comprenderlo sono figli minori di genitori nati fuori della Catalogna che lo potranno acquisire nel corso della normale istruzione scolastica». A suffragare pienamente — e anche a sopravanzare — i dati ottimisti forniti da Strubell hanno contribuito recentemente i risultati dell'ultimo censimento municipale (settembre 1987), che indicano come la percentuale di catalani in grado di comprendere la lingua autoctona sia aumentata dal 79% nel 1981 al 91% nel 1986, in soli 5 anni. Se si pensa

come i gruppi non inclusi in questa percentuale siano i due poli estremi della gamma di età (con prevalenza dei più anziani), si può pronosticare un pieno recupero della lingua catalana — almeno a livello di competenza passiva — nell'arco di uno o due decenni.

Jesús Contreras filtra attraverso una prospettiva antropologica il conflitto tra tradizione e modernità, dimostrando come dietro a tale apparente dicotomia si nasconda un confronto dialettico. L'opposizione in coppie dicotomiche (tradizione/modernità, passato/futuro, irrazionale/razionale, rurale/urbano, ecc.) copre una visione essenzialista della società e della storia (450), che è stata usata dalle classi egemoni come strumento ideologico atto a giustificare e facilitare l'espansione del mercato capitalista (455). Ma nell'era postmoderna tutte queste opposizioni scompaiono o si relativizzano, in quanto il moderno penetra man mano il rurale, per esempio attraverso la meccanizzazione dell'agricoltura, l'introduzione di una mentalità imprenditoriale nel settore primario, ecc. D'altra parte è proprio nelle società urbane avanzate che emergono in forma più acuta, sia i problemi di identità collettiva, sia il desiderio di un «ritorno alla natura», che le classi dominanti riescono in pratica a mettere in atto (turismo in luoghi esotici ed «incontaminati», residenza in quartieri verdi, lontani dall'inquinamento, ecc.). «Il capitalismo possiede una risorsa invincibile per garantire la sua riproduzione: riconverte i propri critici, ed i loro prodotti, in una moda». Contreras prende l'esempio dell'ecologia, che costituisce oggi una delle posture più critiche e radicali verso ogni industrialismo incontrollato. Due sono le reazioni adottate dal sistema capitalista rispetto agli ecologisti: da una parte vengono etichettati come «romantici», neotradizionalisti, ecc. ed in tale misura sono implicitamente (od esplicitamente) dichiarati nemici della società e trattati come tali (454). Però lo stesso capitalismo sfrutta il movimento per lanciare i

suoi prodotti (vestiti esotici, detersivi biodegradabili, ecc.).

Berrio analizza il ruolo dei mezzi di comunicazione di massa nella situazione anormale della Catalogna, ricordando che si tratta di un paese dove «prevala una netta volontà politica di appartenere al mondo occidentale ed una coscienza pre-gna di europeismo» (458), ma dove «la borghesia non ha mai avuto la forza per governare realmente e non è mai riuscita né a creare un centro di potere proprio, né a controllare in modo soddisfacente l'apparato statale spagnolo» (459). Questo articolo è stato però concepito prima della creazione del nuovo canale autonomico (TV3, ottobre 1983), il cui ampio successo rende superate molte delle tesi esposte.

Hernandez e Mercadé riflettono sui processi d'identità in Catalogna. Una loro inchiesta eseguita a Mataró (borgo industriale alla periferia di Barcellona) indica che il luogo di nascita continua ad esercitare un peso privilegiato nella definizione dell'identità nazionale per ogni individuo.

Altri saggi di diverso interesse compongono il libro. Virós analizza il comportamento dell'elettorato in Catalogna nelle diverse consultazioni tenutesi dal 1977 al 1983. Casal riflette sull'adolescenza e sulla «transizione alla società adulta». Romani discute di argomenti tanto svariati come l'emarginazione giovanile, la delinquenza, la controcultura, la cultura suburbiale, il consumo della *grifa* (uno stupefacente), le bande giovanili, ecc. Torns e Carrasquer definiscono la situazione lavorativa della donna, chiedendosi inoltre in che modo lo specifico diritto civile catalano abbia influenzato l'attuale tendenza a garantire alla donna maggiore spazio ed una più attiva presenza nella società. Pons tenta un'analisi delle conseguenze che la crisi socio-economica degli anni '70 ha prodotto negli individui, senza però servirsi di metodi della psicologia sociale. Sánchez critica i tentativi di trapiantare meccanicamente le teorie del

lo sviluppo diseguale nell'analisi del rapporto tra centro e periferia in Catalogna, la quale deve essere concepita come un'«unità territoriale il cui fulcro è rappresentato da Barcellona» (340). Jordi Borja nella sua analisi delle relazioni tra società e territorio, sostiene che «l'ostacolo politico più grave è la superimposizione di modelli politico-amministrativi, con la conseguente mancanza di una chiara distinzione tra i differenti livelli di competenze» (365). Clusa definisce i principali criteri sociologici adeguati ad una nuova ordinazione territoriale, considerando come principali indicatori l'intensità delle comunicazioni telefoniche e le relazioni residenza-luogo di lavoro (373). Costa, dopo aver tracciato un bilancio storico della crescita urbana di Barcellona, tratta di alcune sue conseguenze sociali. Frigolé espone alcune considerazioni antropologiche sul concetto di tradizione e sulla sua sopravvivenza in Catalogna. Joan Estruch studia l'evoluzione delle forme religiose, assumendo come sfondo teorico la sociologia della conoscenza di Berger e Luckmann e ricordando come alle origini della «scuola sociologica catalana» si situi un nucleo di pensatori provenienti dal cosiddetto «cattolicesimo sociale», una variante del cristianesimo progressista. Infine Colomer reitera la conosciuta visione tautologica che presenta il sorgere del nazionalismo catalano come conseguenza del fallimento (o della debolezza) del nazionalismo spagnolo. Si avvicina paradossalmente a tesi indipendentiste quando sostiene che «il progetto di Stato risulta un fattore decisivo per il configurarsi delle nazioni moderne» (494) e tende a sovrapporre così i concetti di Stato e nazione.

In complesso si tratta di un insieme di lavori di qualità assai diseguale, ma che nell'insieme offrono un panorama ricchissimo dell'attuale produzione sociologica catalana.

DANIELE CONVERSI

RUDOLPH M. BELL, *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*, Epilogo di William N. Davis, Roma-Bari, Laterza, 1987, pag. 281.

Tradotto in Italia con la consueta assenza di fretta, che contraddistingue lo stile dell'informazione e della cultura nel nostro Paese, *Holy Anorexia* (1985) di Rudolph M. Bell, si colloca in quel fertile filone della ricerca storica che, strizzando l'occhio alle scienze sociali e utilizzandone al meglio e con intelligenza le possibilità cognitive, strappa al non-senso e all'appiattimento anonimo della passività e dell'abitudine sfere e momenti della vita quotidiana, restituendoceli carichi di senso e di spessore sociologico. Preso per pazzo dai suoi colleghi («Ero forse passato da una fase di lieve follia ad uno stato demenziale?», p. VII) Bell insegue la «folle» intuizione che il fenomeno drammatico della coppia moderna anoressia-bulimia (malattia psichica prettamente femminile e facilmente mortale, a causa della fatale distorsione del rapporto con il cibo, ora rifiutato ora ricercato in eccesso, con una dipendenza in nulla inferiore alle tristemente note tossicodipendenze) contenga degli invisibili, sottilissimi richiami ad epoche a noi lontanissime, a donne apparentemente assai distanti dalla cultura moderna delle emaciate «twiggy» che sorridono malinconicamente dalle pagine dei rotocalchi degli anni '60. Nel corso di certe sue ricerche sulla pietà popolare italiana, Bell viene fortemente colpito dalla somiglianza con cui gli agiografi medievali descrivevano i comportamenti penitenziali di molte sante, come Chiara d'Assisi e Caterina da Siena. Quelle abitudini alimentari di privazione e di eccesso, quei vissuti ascetico-mistici, che spesso sfociarono nella morte per malattia e per fame, sono estremamente simili alle descrizioni cliniche dell'anoressia nervosa moderna e, forse, possono gettare una luce diversa su un fenomeno che, a tutt'oggi, sfugge largamente alle possibilità di controllo della medicina ufficiale.

Bell, con i suoi allievi e collaboratori, raccoglie ben 261 «sante», «beate» o «venerabili» donne riconosciute tali dalla Chiesa Romana e vissute tra il 1200 e i giorni nostri in Italia. Le storie di vita di cinque donne, esemplificatrici di tre tipologie fondamentali relative al senso e all'evoluzione storica della funzione dell'anoressia nei contesti storico-sociologici considerati, sono al centro dell'avvincente trattazione-narrazione di Bell. L'approccio psicoanalitico gli fornisce alcune griglie interpretative del fenomeno: l'anoressica combatte una disperata battaglia per l'autoaffermazione, per la conquista di una sua propria identità, distinta e spesso in contrasto con quella che il contesto sociale ed affettivo sembra richiederle, in modo più o meno esplicito, più o meno violento. «La santa anoressia — precisa l'autore — implica il bisogno di fissare una identità personale, un conflitto interiore, un desiderio di autonomia» (p. 11).

Infatti appetito e pulsione sessuale sono collegati assai strettamente dall'inconscio, dominato dalla fantasia primitiva e infantile che la fecondazione avvenga tramite l'ingestione del cibo. La ragazza adolescente, che riconosce i segni dello sviluppo e dell'incipiente trasformazione psico-fisiologica — da cui sente provenire una minaccia alla propria autosufficienza e onnipotenza infantile — preferisce regredire allo stadio orale. Ma qui l'attendono i sensi di colpa legati alla fantasia di fecondazione tramite il cibo: nasce il conflitto fra il bisogno e il rifiuto del nutrimento, visto come simbolo dell'impurità che attenta all'autonomia del corpo. La fissazione orale cibo/sex è anche una ricerca spasmodica della perfezione, del dominio di sé, contro tutto e contro tutti. Anoressia è mettere alla prova la propria forza di volontà: l'anoressica è una brava ragazza — spesso una «figlia speciale», una «prediletta» — che, senza entrare apertamente in conflitto con la famiglia e l'ambiente — anzi, esasperandone i modelli, come quello della snellezza, come quello della

santità — lancia a sé stessa una sfida implacabile per ottenere, lei sola, il controllo di sé: della propria fame, dei propri impulsi, della propria immagine, del proprio Dio.

«Il fatto che l'anoressia sia santa o nervosa — scrive Bell — dipende dal tipo di cultura nella quale si trova la giovane che lotta per acquisire il dominio della propria vita» (p. 25). L'anoressia diviene la sua identità: la santa medievale e la malata del XX secolo perseguono identici obiettivi «approvati dalla società, esternamente diversi ma psicologicamente analoghi» (p. 26).

La santa anoressica lotta contro l'autorità patriarcale che continuamente si frapponne fra lei e il suo sé, fra il suo sé e Dio. Si ribella alla religiosità passiva, dipendente: cerca una propria strada autonoma, costringe i portatori maschi del carisma sacerdotale ad inginocchiarsi di fronte alle prove palpabili della propria santità, della propria autosufficienza nell'esperire Dio. Essa è libera dagli uomini e dalle loro leggi o dai loro consigli, perché — tramite la propria automortificazione anoressica — si è resa degna di un dialogo privato con Dio, senza la mediazione di nessuno.

La Chiesa — non è da dubitarne — teme grandemente le sante anoressiche e cerca costantemente di normalizzare i loro comportamenti, di sovrapporre il discorso agiografico alle narrazioni dei loro vissuti. La Chiesa — modello il cenacolo del Cristo — ama la buona mensa: è diabolico il digiuno, anche se al tempo stesso è sacro, poiché sottolinea i confini fra la vita e la morte o, meglio, definisce il potere sulla vita e sulla morte.

Le sante anoressiche rinnovano i modelli tradizionali della pietà femminile, esaltata nella passività di Maria, costituendo un elemento di modernizzazione della società: «alla donna-oggetto, sprovvista di spiritualità interiore, succedette la donna-soggetto, creatrice del suo destino. Una vivente e potente alternativa alle due Marie, la vergine e la prosti-

tuta convertita, era stata riconosciuta e accettata» (p. 174).

Con la Riforma, l'autonomia religiosa femminile non viene più tollerata ed è rapidamente sconfitta: la risposta anoressica tende a diminuire e ad essere sostituita dalle lunghe malattie delle sante «allettate». «La via femminile al riconoscimento ufficiale — scrive Bell — confinava le donne in fondo a un letto» (p. 203): «nacque il modello della santa sofferente, immobilizzata e devastata dal dolore» (p. 206).

E l'anoressia abbandonò il convento e le case delle sante donne, per divenire la ribellione inconscia delle giovani narcisiste dei nostri giorni.

ENRICA TEDESCHI

PLACIDO e MARIA CHERCHI, *Ernesto De Martino: dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli, 1987 pp. 414.

Il libro di P. e M. Cherchi è un originale e importante contributo alla conoscenza della personalità e dell'opera di De Martino. Poiché, su questo pioniere e maestro degli studi di antropologia culturale italiana, e di storia delle religioni, proprio negli ultimi anni — a un ventennio dalla morte (1965) — è in atto un intenso processo di ripensamento e di rivalutazione, in particolare fra le giovani generazioni, ben si comprende come il presente lavoro dei Cherchi si collochi nel contesto di un'ampia e diffusa riattualizzazione di interessi circa l'eredità di idee e di metodo, lasciata da De Martino a proposito della problematica che concerne i fondamenti della cultura umana, la «scoperta» della dimensione culturale del Sud d'Italia, e il dilemma del comunicare tra «noi» e gli «altri», tra una presunta «normalità» e una pretesa «diversità».

L'opera di De Martino infatti ha parlato un linguaggio aperto agli stori-

ci, agli etnologi, agli antropologi, ai folkloristi, ma anche ai filosofi, ai sociologi, agli psichiatri. Tutti hanno potuto attingervi suggerimenti, idee, proposte, scoperte. Pertanto la sua risonanza è stata, e resta oggi ancor più grande per tutti coloro che prestano un forte interesse allo studio dell'uomo in senso globale. Per questo i Cherchi hanno avvertito l'attualità del problema, o dei problemi posti da De Martino, dedicando ad essi il libro presente.

Numerosi sono stati i contributi in cui si è cercato di mettere in luce, parzialmente, questo o quell'aspetto preferenziale dell'opera demartiana. Ma pochi, all'opposto, hanno affrontato una lettura globale dell'opera demartiniana, per giungere ad una *summa* dei suoi orientamenti di pensiero con metodo rigoroso e coerente. Ci si avviò Galasso (ma l'opera di De Martino era appena parziale, allora), poi Cases. Il lavoro dei Cherchi ha il merito di affrontare la lettura di questa opera nella sua interezza, e di scavarvi il nucleo speculativo che ne è alla radice, ricostruendone le molteplici componenti, verso una coerente unità. La messa in discussione del rapporto fra ragione filosofica occidentale e la «non-ragione» apparente dei fenomeni raccolti nel *Mondo magico*, porta gli autori a compiere, sulla falsariga del testo demartiniano, un'analisi metodica e approfondita del testo stesso e degli altri suoi lavori, nel quadro d'una prospettiva storico-filosofica ampiamente articolata, nei vari capitoli, e in cui domina acume interpretativo, originalità di pensiero, ampiezza di orizzonti speculativi.

Si può dire, senza enfasi, che con questo lavoro per la prima volta si ricostruisce, al di là dell'orizzonte già da altri analizzato (Galasso) della matrice crociana e storicista, al di là della matrice marxista messa in luce da vari studiosi, l'insieme più complesso delle altre componenti speculative nell'approccio demartiniano allo studio dell'uomo, nelle sue manifestazioni magico-religiose arcaiche o primitive, e nell'approccio al

grande problema d'una rifondazione neo-umanistica della nostra stessa civiltà, alla luce di un ampliamento d'orizzonte dell'autocoscienza occidentale.

È così che il libro s'apre a una precisa e minuziosa analisi del rapporto De Martino/Heidegger: un capitolo lasciato praticamente inesplorato finora da altri studiosi. È così, pure, che qui si scava nel fondo del pensiero e degli scritti demartiniani, alla ricerca di un rapporto, e di consonanze sottili, con la *Dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e Adorno. Dalla meticolosa, puntigliosa, sottile analisi condotta nei vari capitoli, esce fuori l'immagine di una personalità che di gran lunga scavalca i confini della cultura nazionale, per collocarsi nel contesto della grande cultura europea, come interprete — fra i protagonisti — della crisi della civiltà occidentale posta dinanzi al confronto con le culture «altre», e dinanzi al compito immane di ritrovare una identità non fittizia e avventizia, bensì fondata, anzi rifondata come valore.

Il libro dei Cherchi ha il merito nuovo di mostrare precisamente la dimensione, fin qui studiata in modo parziale, o per approssimazione, del De Martino come un protagonista del pensiero occidentale.

VITTORIO LANTERNARI

DENIS DIDEROT, *L'uomo e la morale*, a cura di V. Barba, Roma, Editori Riuniti, 1987, pp. 167.

Gli studi fondamentali di Robert Darnton sull'*Enciclopedia* come impresa commerciale, con tanto di imprenditori e sottoscrittori in tutta l'Europa, Italia compresa, non detraggono nulla a Diderot sia come organizzatore culturale sia come scrittore e intellettuale creativo, se è consentito l'uso di un aggettivo rafforzativo non del tutto necessario. Lo svelto volumetto curato con informata attenzione da Vincenzo Barba ne fa fe-

de. La cronologia della vita e delle opere è esauriente e concede, com'è giusto, l'ultima parola alla figlia Angélique.

F. F.

YVES DURAND, *Les solidarités dans les sociétés humaines*, Presses Universitaires de France, Paris 1987, pp. 280.

Yves Durand è uno storico francese, il cui interesse si rivolge prevalentemente ai secoli XVI e XVII. Con questo lavoro si cimenta in un tentativo di dare sistemazione concettuale al problema della solidarietà, muovendo da una rivisitazione critica di alcune categorie propriamente sociologiche come quella di struttura sociale. La prima parte della sua ricerca è perciò concentrata sull'analisi dei sistemi di classi, di caste e di ordini.

La ricognizione, sorretta dalla vasta erudizione storica dell'autore, risulta esauriente sotto il profilo della modellistica, malgrado la dilatazione eccessiva di esempi e digressioni che finiscono per togliere mordente all'analisi. E non priva di interesse per il sociologo è la premessa teorica che ispira lo studio di Durand. Si tratterebbe, infatti, di restituire alla categoria di solidarietà un pò dello spazio occupato dall'assoluto prevalere dell'interesse — in effetti sorretto talvolta da schemi puramente ideologici — che gli studiosi di scienze sociali riservano al tema del conflitto e alle sue potenzialità euristiche. Questa esigenza, credo, può essere condivisa anche da chi non sia disposto a concessioni alle tradizionali teorie funzionalistiche dell'integrazione sociale. Anzi, proprio la produzione sociologica italiana e straniera relativa a fenomeni come la mafia o come i poteri occulti in un'ottica politicamente critica ha ampiamente evidenziato l'importanza di letture che facciano centro sulle dinamiche comportamentali di gruppo e di comunità e sui loro fondamenti etico-culturali. Gruppi e comuni-

tà, del resto, sono soggetti sociali che rientrano a pieno titolo nel raggio epistemologico di quelli che Durand chiama i «sistemi di solidarietà». Indagare influenza, effetti e persistenze sociali delle solidarietà, anche attraverso l'elaborazione di tipologie formali derivate da un approccio storico-comparativo, è perciò intento meritorio e consente prospettive di incontro non occasionale con le tematiche proprie della sociologia della politica. Il guaio è che il lavoro di Durand, dipanandosi attraverso una casistica minuta e talvolta pedante di esempi, per lo più riferita alla storia francese fra il Medio Evo e la Grande Rivoluzione, tradisce le aspettative. Sotto il profilo sociologico, l'analisi appare spesso improvvisata e non priva di forzature. La tentazione di rifugiarsi nella modellistica formale è frequente, come mette in mostra la casistica di tipi e sottotipi che distingue solidarietà a dominante egitaria o gerarchica, dai sistemi di lealtà e di fedeltà in un intrico di casi ed eccezioni che fanno rimpiangere il mancato ricorso ad alcuni strumenti ormai collaudati dell'analisi sociale. Fra questi il rito di Durkheim o la funzione latente di Merton, per richiamare soltanto le più classiche categorie funzionalistiche.

Il fatto è, come traspare peraltro nelle conclusioni, che Durand affronta il problema in una prospettiva politico-culturale che stenta a rendersi esplicita. Essa riguarda proprio la relazione fra solidarietà e conflitto, che, lungi dal trovare occasione di conciliazione e di integrazione, finisce per definirsi come vera e propria opposizione. In nome della lotta a un latente pregiudizio ideologico «conflittualistico» l'autore finisce, insomma, per ridurre tutta l'analisi della «solidarietà» all'identificazione di un polo simmetrico e antagonistico, anziché dedicarsi alla ricerca di una possibile dialettica. E, così facendo, rinuncia a ripensare criticamente e costruttivamente il problema per approdare, nelle conclusioni, a posizioni non meno ideologicamente ispirate — in direzione moderata — di

quelle rimproverate ai sostenitori della «metafisica del conflitto».

NICOLA PORRO

MIKLOS HARASZTI, *The Velvet Prison: Artists under State Socialism*, New York, New Republic-Basic Books, 1988, pp. 162.

Si tratta, più che altro, di un pamphlet, molto godibile e a tratti conturbante, data la straordinaria mistura di seria analisi, parodia, paradossi e battute più o meno spiritose. Ma la sostanza del discorso merita attenzione perché aiuta a comprendere la complessità del ruolo dell'artista e dello scrittore in una società pianificata dal centro e ferreamente guidata dall'alto. L'autore definisce il rapporto fra artisti e stato come «simbiotico», altamente frastagliato e ambiguo. Per controllare la produzione artistica si può far ricorso a due modelli in apparenza contrapposti, in realtà complementari. Il primo è quello più noto: consiste nella censura brutale e nella repressione di tipo poliziesco-militare in cui l'artista incontrollabile e imprevedibile, che non vuole ma anche più spesso non sa stare alle regole viene semplicemente, cioè stalinianamente, eliminato (si pensi al destino di Osip Mandelstam); il secondo si verifica quando il primo non è più necessario, le purghe hanno fatto il loro corso e hanno creato un ambiente più favorevole, e consiste in una censura indiretta. Questo secondo modello ho cercato di definirlo come «opposizione cooptata» in *Una sociologia alternativa* (1972). Nella prefazione lo scrittore-sociologo György Konrad, di cui non dimenticherò mai la deliziosa compagnia in una scorribanda di vent'anni fa negli slums di Budapest, definisce l'autore, fra l'altro, «agitatore, poeta, clown». Sì, anche clown, buffone. Alla corte del tiranno solo ai pazzi e ai buffoni è concessa la libertà di parola.

F. F.

FRANCESC HERNÁNDEZ e FRANCESC MERCADÉ (a cura di), *Estructuras sociales y cuestión nacional en España*, Barcelona, Ariel, 1986, pp. 512.

Questa collezione di saggi rappresenta uno dei primi tentativi di fornire, alla luce della teoria sociologica, una panoramica dei diversi movimenti nazionalisti periferici presenti nella Spagna odierna e dei loro legami con le rispettive strutture sociali. Il prologo di Salvador Giner costituisce una succinta ed imparziale introduzione, che ne definisce bene il contesto storico e macrosociale.

F. Mercadé nel capitolo d'apertura sulla «Spagna come problema» analizza il configurarsi di una nuova identità spagnola opposta alla vecchia visione monolitica centralista, che ha conosciuto il suo apice — e, paradossalmente, il suo fallimento definitivo — sotto la dittatura di Franco. Il cammino della nuova Spagna è oggi necessariamente nella direzione di un'accresciuta decentralizzazione e ciò non può non riflettersi, soprattutto sul piano linguistico, nella percezione di un'identità culturalmente plurale. Nella lotta contro il centralismo — che è stata fatta propria da tutte le forze democratiche — esiste tuttavia un'ampia gamma di tendenze che vanno dall'irrisolto ed ambiguo regionalismo della destra (a cui non sono del tutto aliene recondite ispirazioni anelanti alla ricostituzione di uno stato semi-centralista) al federalismo (proposto dalle sinistre, soprattutto dal partito socialista catalano), passando per diversi gradi di autonomismo, fino a travalicare i limiti consentiti dalla Costituzione, nei casi di quelle forze politiche che rivendicano il diritto all'autodeterminazione (tendenza raccolta soprattutto da alcuni settori della sinistra, dispersi in vari partiti, ma anche da una parte del centro-destra catalanista, mentre nei Paesi Baschi rappresenta oggi l'opzione maggioritaria). All'interno degli stessi movimenti nazionali, Mercadé distingue tra una versione massimalista ed irredentista (identificabile, secondo i

casi, come pancatalanismo, lusitanismo, ecc.) ed un approccio possibilista e pragmatico, che non pretende di andare oltre i dettami costituzionali.

José Feliz Tezanos presenta un quadro esplicativo e sinottico, riccamente corredato di tabelle, grafici ed abbondanza di dati, delle profonde trasformazioni subite dalla struttura sociale spagnola. L'accento è posto sui cambiamenti demografici (soprattutto le migrazioni esterne ed interne). Non viene trattata direttamente la questione nazionale, ma viene esposta un'ottima e sintetica introduzione alla vasta problematica del cambiamento sociale in Spagna. Le trasformazioni rapidissime verificatesi soprattutto a partire dagli anni '60 appaiono come non pianificate e lasciate al caso (67); il passaggio da una società agraria tradizionale ad una moderna società industriale è avvenuto in modo caotico e disordinato (66). Si tratta insomma di un cambio profondo delle strutture sociali a cui non è corrisposto quello dei vertici politici, anzi si è prodotto un arroccarsi del potere centrale su ataviche posizioni di rigidità centralista, la cui sclerotizzazione ne ha suggellato definitivamente l'irreparabile declino.

L'ottimo saggio di Francesc Hernández costituisce una esauriente introduzione al nazionalismo catalano che (a differenza di quello basco, almeno quello originario, fino agli anni '60), è un'opzione comune e sentita da ogni classe sociale e, di riflesso, i suoi elementi rivendicativi essenziali sono stati ripresi da tutte le forze politiche della Catalogna, senza eccezioni. L'articolo considera sufficientemente gli aspetti linguistici e culturali, in particolare la questione della lingua: il catalano, sconfiggendo ogni sorta di emarginazione e di proscrizioni vessatorie (che hanno toccato il loro apice sotto il franchismo) non ha mai cessato di essere ampiamente parlato ed è oggi un agile strumento di espressione culturale a tutti i livelli, attraverso cui si esprimono con rinnovato vigore le forze più dinamiche e creative della società civile

catalana. Tutti i progetti per sradicarlo sono falliti (87). Hernández sottolinea l'impossibilità che la ricca realtà plurale dello Stato spagnolo possa adeguarsi ad angusti schemi centralisti. In tal senso la Costituzione del 1978 rappresenta il tentativo più coraggioso finora affrontato dallo stato spagnolo per mantenere il difficile equilibrio tra forze centrifughe e centripete. Conclude con salutare ottimismo: «Una volta definito il contesto legale dello Stato delle Autonomie, normalizzate le lingue delle diverse comunità autonome, consolidate le istituzioni di autogoverno, incamminata l'integrazione degli immigrati (incoraggiando i loro processi di socializzazione nazionale attraverso l'insegnamento ed i mezzi di comunicazione di massa), una volta cioè riconosciuta ed accettata la dinamica plurale come unico cammino per costruire una Spagna democratica,... la questione nazionale perderà il protagonismo e la sensibilità che oggi manifesta» (90).

Un altro capitolo curato congiuntamente da Francesc Hernández e Francesc Mercadé fornisce abbondanti notizie sulla struttura sociale della Catalogna, analizzando i dati tratti dal censimento del 1981. Vengono svolti successivamente i seguenti temi: evoluzione demografica, urbanizzazione, caratteristiche di base (studio della distribuzione delle variabili età, sesso, istruzione, origine geografica), migrazioni, dinamiche industriali, disoccupazione e crisi economica, sviluppo capitalistico. Il capitolo è corredato da 42 tavole e da alcuni grafici.

L'articolo di Javier Corcuera rappresenta un tentativo di sintesi della storia del nazionalismo basco, soprattutto nella sua fase primitiva. Le sue origini non sarebbero da ricercarsi nello sviluppo ineguale tra centro e periferia, ma in una reazione di tipo omeostatico, innescata in un primo momento dall'abolizione dei *fueros*, un complesso insieme di norme e diritti locali, di cui godevano le province basche prima della loro abolizione decretata nel 1876. L'affronto subito costituirà un perenne motivo di

*agravio* e di risentimenti contro il potere centrale, e su tale affronto si appoggia, secondo Corcuera, l'intero progetto di costruzione nazionale basco (132). La violenta oppressione franchista della cultura autoctona costituirà d'altronde una conferma implicita, ma irrefutabilmente evidente, dell'ideologia genocida ed assimilatrice del potere centrale. Ciò spiega in parte perché oggi le forze nazionaliste (*abertzales*) rappresentano la maggioranza assoluta dell'opinione pubblica, così come è stata espressa nelle successive consultazioni elettorali. Si tratta di una forza in continua ascesa, egemonizzata da una parte dal conservatorismo del PNV (Partido Nacionalista Vasco), e dall'altra dal rivoluzionarismo armato dell'E-TA, con il continuo stato di emergenza provocato dalle sue azioni. E si spiega anche perché la tradizionale destra centralista (erede del franchismo) sia quasi inesistente nei Paesi Baschi, delegando *de facto* al partito socialista la gestione degli interessi madrileñi. Comunque si tratta di una situazione in perenne evoluzione e molte delle affermazioni dell'articolo mostrano la corda di fronte agli sviluppi più attuali.

Francisco José Llera presenta un'ampia serie di dati demografici, centrata sugli squilibri sociali interni ai Paesi Baschi, prodotti dal divario tra un nord industriale, sviluppatosi già nell'800, ed un sud rurale (Navarra e parte di Alava), che ha conosciuto un'industrializzazione tardiva, solo a partire dagli anni '60 e come conseguenza di un processo di irradiazione dal nucleo già industrializzato dell'area di Bilbao (industria pesante) e della Guipuzkoa (piccola impresa a carattere sparso).

Ramon Maiz tenta di operare una non facile sintesi della storia del nazionalismo gallego, presentandolo come un ideale di egemonia impossibile inalberato da una ristretta élite di intellettuali, con scarso seguito di massa. Imputa le cause di tale fallimento storico all'incapacità delle élites di accumulare appoggi economici e politici e, tautologicamente,

all'«assenza dell'incorporazione nella causa patriottica dei settori sociali interpellati» (201). Tre sono le componenti del galleguismo all'epoca del suo costituirsi, durante l'Ottocento: il liberalismo progressista, il federalismo ed il *Rexurdimento*, o rinascita culturale (193). Il nazionalismo gallego è stato fino a tempi recentissimi patrimonio quasi esclusivo della sinistra. Ciò ha rappresentato un ostacolo insormontabile per la sua diffusione in un paese dove regna il conservatorismo più assoluto. A partire dal 1983 si è però affermato un nuovo partito galleguista moderato e di centro-destra, e da tale momento è possibile osservare una rivitalizzazione del nazionalismo gallego a tutti i livelli, fino al punto — del tutto imprevedibile solo 10 anni fa — che tutte le formazioni politiche rilevanti — anche la tradizionale destra centralista — hanno condotto l'ultima campagna elettorale all'insegna di una riscoperta del fatto differenziale gallego. Purtroppo il carattere quasi prolioso, a volte ermetico, opaco — ed in ogni caso eccessivamente lungo — del saggio, lo rende poco consigliabile al lettore inesperto che voglia avvicinarsi alla comprensione del fenomeno analizzato.

L'ottimo saggio di José Perez Vilariño, in collaborazione con José L. Sequeiros provvede a rettificare ampiamente tale opacità ed a ricomporre un panorama diafano del nazionalismo gallego. Dimostra tra l'altro la non necessaria congruenza, o meglio la pronunciata distinzione tra identità nazionale e nazionalismo. Presso il popolo gallego è ampiamente diffuso un forte senso di identità, addirittura più forte e marcato che presso baschi e catalani, eppure tale senso di identità si è mantenuto ad un livello prepolitico, incapace di produrre vaste mobilitazioni. I ristretti circoli intellettuali in cui è rimasto confinato fino ai primi anni Ottanta avevano un orientamento essenzialmente culturale, nonostante le visibili influenze marxiste. La difesa dell'idioma gallego non poteva provocare ampie mobilitazioni popo-

lari, in quanto esso — a differenza del catalano e soprattutto del basco — non era e non è percepito come un idioma minacciato, quindi esiste una maggiore «sicurezza» circa la persistenza dell'identità culturale ad esso legata. Un'altra delle origini sociali dell'«invertibrasione nazionale» in Galizia risiede nella tradizionale struttura economica delle sue campagne, dove è sempre prevalso un minifondo a gestione familiare, dedicato al «*policoltivo*» di sussistenza, che rende ogni gruppo familiare come una monade praticamente autosufficiente (247). Tale economia di stampo familistico permette ad ogni famiglia di restare ai margini e quindi di disinteressarsi rispetto a qualsiasi processo politico più ampio che travalichi i ristretti limiti del microcosmo contadino. L'acume dell'analisi di Vilarinõ e Sequeiros si inserisce nella linea neomarxista post-giddensiana di un pieno recupero del pensiero di Max Weber, unendo per esempio il concetto di sfruttamento di classe a quello di dominio politico, come doppio processo parallelo a cui è stata storicamente sottoposta la nazione gallega. Si tratta di uno degli articoli del libro in cui meglio si verifica la tanto ricercata fusione tra abbondanza di dati empirici e profondità nell'interpretazione sociologica, con un ricco apparato critico non alieno dalle influenze della più recente sociologia internazionale.

Il capitolo su struttura sociale ed identità andalusa di Eduardo Sevilla Guzmán ci rammenta come l'Andalusia, che nel Medio Evo e fino a buona parte del secolo XVII costituiva un centro di sviluppo di livello e di prestigio internazionale (265), sia stata sottoposta ad un inesorabile processo di periferizzazione con l'avvento del capitalismo. Il primo cambio, repentino, si ebbe con l'accaparramento feudale delle terre appartenenti ai musulmani e con l'espulsione degli ebrei (1492). La Riconquista non fu avvertita dagli andalusi come una liberazione, anzi, al contrario, come una vera invasione: ne sono testimonianza le

continue rivolte che si susseguirono per decenni (262). Mentre qua e là nelle zone rurali più remote rimanevano isolati nuclei di fede islamica, le terre strappate ai musulmani erano ridistribuite tra i coloni di origine castigliana, dando origine ad un'economia basata sul latifondo. I latifondisti andarono accumulando terre in quantità sempre maggiori, provocando un processo di parallela proletarianizzazione delle classi agricole subalterne; i *jornaleros* o braccianti costituivano nel 1800 il 78% della popolazione attiva in agricoltura (267). Con lo sviluppo dei commerci americani, l'Andalusia divenne intanto la base economica dell'impero; i suoi prodotti agricoli (soprattutto vino e olio) erano destinati alle colonie di oltre oceano, mentre i suoi porti, soprattutto Siviglia, divennero i più importanti d'Europa. Il flusso di tale benessere investì l'intera economia andalusa, anche i villaggi più remoti. Tuttavia si trattava di una ricchezza mal ripartita ed il paese rimaneva frazionato tra due ampie estremità sociali. La potenziale borghesia mercantile urbana — spesso di origine forestiera, in particolare genovese — e gli stessi latifondisti, anziché investire nella costruzione di industrie preferivano rivolgersi all'acquisizione di nuove terre, allargando così ulteriormente il latifondo. Le origini di un nazionalismo andaluso sono da ricercarsi nel lavoro investigativo di un gruppo di intellettuali dell'Ottocento, che dedicarono la propria vita alla raccolta del folklore locale, conferendogli a tratti una certa carica politica. Il successo popolare di tale operazione fu discreto, tuttavia mancò un appoggio sia da parte dei latifondisti (impregnati di cultura castigliana), sia del proletariato agrario (che cominciava ad organizzarsi per la riappropriazione delle terre); questi erano i due poli e le due forze decisive della società andalusa. Una seconda fase storica ed essenzialista, dominata dalla figura di Blas Infante, non riuscì a consolidarsi, nonostante la convinzione con cui propugnò la riforma agraria, anche

perché non aveva saputo assumere i legami con la precedente e più pragmatica tradizione culturalista (278). L'andalusismo si è così mantenuto confinato all'interno di ristrette élites, almeno fino agli anni '70.

L'articolo di Anselmo Carrettero rivendica, oltre ad una configurazione plurinazionale (o pluriregionale?) dello Stato spagnolo, la specificità della regione di Leon rispetto alla Castiglia. Il suo scritto è un atto di accusa contro i facili opportunismi demagogici che, soprattutto con il governo Suarez, imposero la creazione di comunità autonome artificiali e la separazione o il disfacimento di altre. Tra queste ultime egli cita la Castilla, il Leon e il Pais Toledano (corrispondente all'antico regno di Toledo); in particolare è la creazione del tutto arbitraria della comunità di Madrid a suscitare le ire più accese dei «castiglianisti»: la sua invenzione è giudicata un fallimento, dalle conseguenze perniciose per i futuri sviluppi dello Stato delle Autonomie. Le argomentazioni sono di tipo storico piuttosto che sociologico.

Valentina Fernandez Vargas contribuisce attraverso un'analisi dei nove censimenti della popolazione spagnola effettuati dal 1900 al 1981 a delineare un profilo demografico delle nove province della Castilla Y Leon. Secondo l'autrice già nel 1900 si trovavano definite le basi economiche e sociali della Spagna odierna, che il tempo ha solo contribuito a consolidare. Così le province fondamentalmente agricole vennero via via emarginate (325), obbligando gli abitanti ad emigrare e provocando uno scarto crescente tra esse ed i principali centri di sviluppo della regione (primo fra cui Madrid).

Damiá Mollá utilizza un'ampia serie di dati statistici, soprattutto demografici, per analizzarne le profonde trasformazioni subite dalla società valenziana, in cui l'agricoltura predominava fino agli anni '60. È in tale decennio che si verificò un processo di repentina industrializzazione, che Mollá definisce come

autonoma sia rispetto a Barcellona che a Madrid. La regione si trova oggi ad affrontare un difficile trapasso alla società postindustriale, senza che siano ancora stati superati i traumi derivati dal passaggio dalla società rurale a quella industriale (382). La questione nazionale, cavallo di battaglia della sinistra durante l'opposizione antifranchista, non è riuscita a superare le barriere del mondo intellettuale — università, élites politiche della sinistra, artisti — per una serie di motivi che non sono qui approfonditi (si veda in proposito, dello stesso autore, con Eduard Mira, *De Impura Natione*, Valencia, 1987).

L'evoluzione del nazionalismo canario è analizzata da J. Hernández Bravo. Ne emerge un panorama di estrema frammentarietà, dove ogni isola segue opzioni proprie, dominate da imprevisti e repentini cambiamenti ad ogni consultazione elettorale, ed in cui le sorti del voto sono lasciate quasi esclusivamente a fattori personalistici, mentre le rivalità individuali giocano un ruolo preminente; «dire che una persona appartenga ad un certo partito è come non dire nulla, se non si specifica scrupolosamente da che isola e da che settore economico e addirittura geografico provenga» (418). Esiste una pletera di partiti e partitini — pazientemente elencati dall'autore — che si formano e si dissolvono ad ogni consulta elettorale, molti dei quali si richiamano all'autonomismo ed anche all'indipendentismo. È il *pleito insular*, la rivalità campanilistica tra le due principali isole (e da qui tra tutte le restanti) che domina incontrastata. Di tutti i nazionalismi spagnoli il canario appare come il più incongruo e paradossale e, alla lunga, il più impossibile.

Il saggio di Salvador Giner è un tentativo ammirevole di ricomporre il panorama policromo, ma discontinuo della presente compilazione. La Spagna è stata storicamente scissa da un insieme di antinomie: latifondo e minifondo, etica borghese e cultura antimoderna, cattolicesimo fanatico ed anticlericalismo, con-

servatorismo ed anarchismo nichilista, e così via (444). «La differenziazione tra Nord e Sud, che tanto chiaramente si applica all'Italia, non è stata mai valida per la Spagna» (445). Durante la guerra civile «vennero cancellate complessità, dubbi, sfumature. Le guerre ancor più delle ideologie, sono le *terribiles simpliciteurs* della storia».

«Il franchismo non è stato forse del tutto fascista, ma culturalmente gli si avvicinava. Praticò l'oppressione linguistica e culturale con un'efficacia senza precedenti e... si dedicò al centralismo ed all'anti-autonomismo con un impegno ossessivo (446). Qualsiasi forma di federalismo o desiderio di autogoverno limitato fu equiparata di per sé al «separatismo». A sua volta il «separatismo» si convertì nel peggiore dei peccati possibili contro la sacrosanta unità della Patria (445). Questo divenne il dogma ossessivo e cruciale per l'ideologia della coalizione reazionaria che dominò il paese senza interruzioni dal 1939 al 1976. Esso andava mano nella mano con un altro dogma: l'anticomunismo fanatico, soprattutto nella propaganda diretta verso le zone «separatiste». Tale lavoro di distorsione veniva accompagnato dalla distruzione incessante delle culture minoritarie, in cui l'aspetto di genocidio culturale risponde tutt'altro che ad una fantasia. Entrambi gli sforzi venivano compiuti in nome di un'unitaria ed astratta «cultura spagnola», atemporale, pretesamente universale e superiore alle altre» (446). Se fino ad ora lo Stato spagnolo si era dimostrato incapace di articolare un coerente processo di edificazione nazionale, è con l'avvento del franchismo che, per la prima volta, ci troviamo di fronte ad un governo e ad uno Stato capaci di avviare una missione coerente di omogeneizzazione «nazionale». Tale missione non suole essere facile, nemmeno in condizioni di totalitarismo estremo: la «de-ebreizzazione» dell'Europa centrale da parte dei nazisti e lo sradicamento forzato di tutto il popolo tartaro da parte di Stalin furono co-

nosciute eccezioni. Tale difficoltà implica che gli intenti di erodere o sopprimere tratti essenziali di una comunità nazionale, possono produrre una reazione contraria a quella ricercata dai governanti. Il popolo minacciato intensifica i suoi segni di identità e rafforza la propria coesione interna, al tempo stesso in cui si rende più duttile ed inclinato ai richiami nazionalisti. L'oppressione nazionale provoca l'unione di classi e gruppi di interessi divergenti e normalmente ostili fra loro. È per questo che il nazionalismo ottiene la solidarietà degli insolidali. È l'oppressione esterna, e non una pretesa essenza nazionale, ciò che lo legittima» (447).

L'articolo di A. de Blas Guerrero e J. J. Laborda Martin, che fa da contrappeso a tutti gli altri, è un'eccellente dimostrazione dell'insinuante pertinacia, anzi della incipiente rivitalizzazione dei vecchi dogmi nazionalisti iberici che, dietro la copertura legittimante di un equivoco «progressismo», ancora oggi perseguono con caparbio ed incrollabile anelito la visione di una Spagna centralizzata e forte. Si tratta di un lavoro semi-storiografico, in cui si arriva a sostenere che «il Decreto di Nueva Planta non suppone in ogni caso l'adozione di un modello centralista» (474), mentre non si risparmiano i biasimi contro un illustre storico marxista come Pierre Vilar, accusato non solo di empatia, ma addirittura di «connivenze» con il nazionalismo catalano (476). Secondo gli autori il lavoro degli storiografi locali avrebbe «contribuito alla radicalizzazione del problema da parte delle ideologie nazionaliste» (475), mentre non criticano, anzi citano reiteratamente e ampiamente, le tesi ben più nazionaliste di Sánchez Albornoz, impregnate di una viscerale avversione verso gli imperfetti processi di socializzazione nazionale e di rinnovata «invertibrasione» della Spagna. D'altra parte riconoscono nell'opera di Ortega «una delle più sconcertanti e curiosamente più lette approssimazioni interpretative alla realtà storica spagnola» (463).

L'opera di sedicente «demistificazione» della storiografia degli ultimi 25 anni appare come una forzatura eccessiva dai dubbi poteri terapeutici, mentre l'imponente apparato apologetico scomodato non riesce a celare la mediocrità teorica e concettuale dell'articolo.

Il saggio finale di Murillo De la Cueva tratta di Diritto Costituzionale e sono assai interessanti i suoi riferimenti all'influenza che il modello italiano ha esercitato sull'assemblea costituente spagnola prima del 1978. Viceversa, in senso opposto, vengono sottolineate le convergenze tra il nostro modello del dopoguerra e quello della Seconda Repubblica (1931), che a sua volta ha influenzato in non pochi aspetti la nostra Costituzione. La Costituzione spagnola del 1978 è giudicata tuttavia come un prodotto ancora incompleto, ambiguo, frutto del compromesso (e degli accordi dietro le quinte presentati all'opinione pubblica a fatti compiuti), e come conseguenza della condizionante pressione delle élites militari e della destra reazionaria che, in piena transizione politica, non avrebbero mai accettato nessuna concessione che implicasse una concreta revisione del carattere unitario della «nazione spagnola». Le C. A. (Comunità Autonome) non possono ad esempio usufruire di poteri giudiziari propri. Dalla sua approvazione fino ad oggi sono state inoltre continue le riletture della Costituzione in senso centralista. Ma essa rappresenta pur tuttavia uno degli esperimenti più avanzati nel suo genere, un possibile modello e punto di riferimento obbligato a cui potranno guardare politici ed esperti di diritto costituzionale di tutto il mondo.

Si tratta in conclusione di un interessante insieme di saggi, di cui attendiamo con impazienza l'imminente traduzione italiana. Il problema maggiore risiede nel forte scompensamento esistente tra i diversi capitoli: ad ottimi lavori si alternano qua e là interventi di dubbio interesse scientifico. Ma, eliminato tale inconveniente, l'opera rappresenta uno

strumento indispensabile per avvicinarsi alla complessa problematica nazionale della Spagna postfranchista.

DANIELE CONVERSI

GERTRUDE HIMMELFARB, *The New History and the Old*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, pp. 209.

Secondo l'autrice la crisi della storiografia attuale si riflette puntualmente nel disorientamento e nel frammentarismo dei temi di ricerca e degli angoli visuali da cui questi temi vengono studiati. La nuova storia, specialmente quella promossa dalle *Annales*, quando sistematicamente trascura l'apporto dei grandi individui a favore di argomenti come il clima o l'atteggiamento davanti alla morte, va criticata perché induce gli storici ad abbandonare il loro classico ruolo di «guide sicure alla consapevolezza culturale». Se con ciò si vuole perpetuare una concezione e una pratica levitiche dell'intellettuale, il sommesso parere di questo recensore è che questo lamentato abbandono è in realtà un gesto degno della più alta considerazione.

F. F.

CLAUDE JAVEAU, *Léçons de sociologie*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986, pp. 283.

Ecco un manuale di sociologia che va al di là del manuale; attinge in altre parole il piano critico; non lesina i primi rudimenti della disciplina, ma nello stesso tempo non li congela, non cede ad alcuna suggestione dogmatizzante, resta un discorso aperto. Fenomeno raro, soprattutto per le discipline relativamente giovani e che non possono ancora contare su una collaudata tradizione accademica, soggette più di altre alla tentazione di obviare all'insicurezza intrinseca trin-

cerandosi dietro formulazioni spacciate per valide à *jamais*. Javeau non cade schiavo della formula, per quanto nobile e «classica». Nel «saggio di sintesi a mo' di conclusione» che chiude il volume si colloca in una posizione mediana fra la spiegazione di tipo tradizionale e la comprensione. Nulla di mistico o di mistificante nell'uso di quest'ultima categoria. Javeau cita in proposito addirittura l'*Ideologia tedesca*, e con buone ragioni: la logica del sociale è anche la logica della storia. Un testo eccellente, scritto per la scuola ma che non ha nulla di vietamente scolastico.

F. F.

SERGIO LENCI, *Colpo alla nuca*, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 169.

Abbondano ormai gli studi storici, le ricostruzioni e le interpretazioni sottilmente ideologiche o filologiche, non sempre pertinenti né disinteressate, circa il fenomeno del terrorismo sia dal punto di vista nazionale interno che nei suoi risvolti internazionali, ma sono rari i documenti relativi all'esperienza strettamente personale. Le interviste rilasciate dai terroristi, in carcere o a piede libero, sono comprensibilmente viziate da secondi fini. Le dichiarazioni dei pentiti e dei dissociati sarebbe ingenuo prenderle alla lettera. Senza credere a sapienti pilotaggi da parte delle autorità di polizia o giudiziaria, sono quasi sempre dettate da esigenze di auto-difesa. Questo libro è invece una testimonianza notevole per la secchezza del racconto, la logica asciutta, mai retorica né tanto meno compiaciuta, dei ragionamenti. Si tratta di una vittima del terrorismo che vuol capire perché lui, proprio lui, è stato scelto e colpito. Per un caso fortunato, non è morto. Ma non si rassegna. La casuale sopravvivenza non gli basta a compensare la frustrante sensazione di non sapere «a chi dire grazie». È capace di

gustose auto-ironie (come quando scrive che i terroristi godranno delle miglione da lui apportate agli edifici carcerari). Non confonde il perdono individuale con il «perdono statale», che è e resta mostruosità giuridica, per quanto ammantata da affliti evangelici. La morte non è per lui altro che vita a poco a poco consumata. Un libro da leggere e da rifletterci sopra.

F. F.

CARLO MONGARDINI E MARIA LUISA MANISCALCO, *Modelli e rappresentazioni della stratificazione sociale*, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 212.

Il tema della stratificazione sociale è un tema classico della teoria e della ricerca sociologica. Sapere come gli individui si collocano nello spazio sociale, come vivono i rapporti di uguaglianza e disuguaglianza sanciti dalla struttura è sempre stato un problema cruciale della nostra disciplina che ancor oggi seguita a porlo fra i suoi principali interessi, considerando sia il nuovo volto che alla stratificazione ha dato l'evoluzione complessa della società, sia gli sviluppi teorici che hanno arricchito gli studi sul campo. Problemi come quello della inconsistenza e degli squilibri di status per un verso, e per l'altro quelli della crescita del ceto medio che, accanto alla eterogeneità professionale della classe operaia, o alla differenziazione all'interno della classe capitalistica di due ruoli originariamente uniti: il proprietario e il dirigente, dimostrano l'insufficienza dei modelli teorici tradizionali, dicotomici o pluralistici, utili come punto di partenza ma incapaci di fornire una spiegazione esaustiva del fenomeno. D'altro canto, la rilevanza assunta dalle ricerche d'immagine, che sempre più evidenziano il ruolo della percezione quale uno degli elementi determinanti l'azione individuale

e sociale, chiarisce l'importanza di andare oltre la pur necessaria definizione statistico-economica del numero e dei confini fra le classi e di arricchire il quadro reale considerando anche come, al di là della collocazione oggettiva, gli individui vivono la loro posizione in relazione all'immagine che dello spazio sociale hanno. Ad affrontare il problema in questi termini, analizzando cioè l'immagine accanto alla struttura reale, è stata una recente ricerca comparata, condotta in Italia e in Polonia, che descrive tipologie e modelli della stratificazione. I risultati, per parte italiana, vengono presentati in *Modelli e rappresentazioni della stratificazione sociale*, arricchiti dalle considerazioni teoriche dei due autori i quali, riconoscendo la crisi del paradigma economicista che conduce ad una spiegazione di tipo monocausale, chiariscono l'esigenza di ricerche empiriche capaci di mettere in luce la pluralità di aspetti della fenomenologia sociale coinvolti nell'analisi della stratificazione non più interpretabile con i vecchi modelli teorici.

Nella prima parte Mongardini afferma che è la tendenza dominante verso l'uguaglianza o verso la differenziazione che gioca un ruolo chiave nella definizione dello spazio sociale nel quale il gruppo si articola e opera. Ma le forme della disuguaglianza, quale prodotto costante della vita collettiva e dell'articolazione in gruppi, operano non solo come fattore reale ma anche come percezione e momento ideale. Sicché l'atteggiamento e il comportamento dell'attore sociale e la sua vita nel gruppo risultano condizionati non solo dalla realtà della disuguaglianza, bensì anche dalla immagine di essa. Difatti se è l'esperienza che determina l'immagine imponendole una continua revisione, è poi l'immagine che in definitiva seleziona stati d'animo, attenzioni ed attribuzioni di significati, e rende possibile la negoziazione fra ideale e reale. L'immagine organizza, completa e rende unitaria e coerente l'esperienza. Nel gruppo essa crea una piattaforma co-

mune di elementi conoscitivi di riferimento, capaci di orientare tutta l'esperienza collettiva. Di qui l'importanza della ricerca d'immagine, quale globale procedimento di indagine, il cui interesse principale nel caso della stratificazione è quello di abbandonare una dimensione puramente economicistica dello spazio sociale per rivolgere più attenzione ai fenomeni soggettivi. Non negando una dimensione oggettiva della differenziazione sociale, la ricerca d'immagine cerca di metterne in luce la rilevanza nella coscienza individuale e collettiva, muovendo dall'idea che il sistema delle disuguaglianze è determinato da una pluralità di fattori oggettivi e soggettivi insieme, da realtà e percezioni di realtà. L'immagine della stratificazione costituisce un fattore chiave nell'orientare l'azione sociale, e la ricerca d'immagine aiuta ad interpretare così anche tutte quelle tendenze al mutamento o allo status quo che si originano proprio in una diversa immagine della struttura sociale.

Come spiega la Maniscalco nella seconda parte del volume che illustra le ipotesi, la metodologia ed i principali risultati della ricerca, la prima importante differenza nella percezione della stratificazione è fra coloro che percepiscono l'esistenza di due sole classi, secondo il modello dicotomico di potere e/o conflitto, e coloro che invece scompongono la stratificazione in una serie di strati secondo modelli pluralistici di posizione sociale, gerarchici e funzionali. Ma al di là di questa distinzione, che funge solo da punto di partenza per una ulteriore articolazione fra le varie dimensioni delle percezioni emerse, ricorrono significative omogeneità circa la visione globale della società italiana, descritta generalmente come un sistema in cui le disuguaglianze si esprimono anche attraverso la distribuzione degli individui in classi sociali non decisamente solidali all'interno, solo talvolta contrapposte e comunque differenziate fra loro in base a caratteristiche soggettive oltreché ad elementi oggettivi.

Inoltre, la percezione consapevole della complessità sociale, vissuta dai più come fattore negativo, sembra far emergere un crescente sgancio della comunità dalla società (per usare la nota terminologica toennesiana) nel senso che fa da sfondo alle risposte una netta contrapposizione fra la realtà istituzionale della struttura e le espressioni preistituzionali quale salvaguardia della spontaneità e creatività umana. Se infatti da un lato la realtà del sistema sociale viene descritta come caotica, invisibile, disorientante, prendendo di mira soprattutto il potere politico nei confronti del quale si lamenta l'incapacità di svolgere la propria funzione di riduttore della complessità; dall'altro viene espresso un sentimento di fiducia verso la società civile, verso cioè la capacità e la vitalità del singolo e del gruppo e di tutte quelle espressioni della socialità che, rimanendo sommerse sfuggono al controllo formale e garantiscono la sopravvivenza della spontaneità dell'azione. Si palesa quindi una spaccatura fra la percezione di una realtà preistituzionale, diversa e migliore, e le percezioni della struttura istituzionale, raffigurata negativamente, che spesso malcelano un pessimismo acritico e qualunquistico. Da qui discende anche un altro importante aspetto che emerge dalla ricerca, e cioè quella fuga dal politico e dai grandi programmi collettivi di cui tanto si parla. Il ripiegamento verso i valori del privato, verso rapporti di familiarità e la ricerca prioritaria del soddisfacimento dei propri interessi quotidiani si accompagna ad una crescente attenzione per il denaro, che appare in entrambi i modelli (pluralistici o dicotomici) il principale elemento discriminante nello spazio sociale. Di qui la prevalenza di un'immagine pecuniaria della società che verrebbe a confermare l'interpretazione secondo la quale questo aumento dei modelli pecuniari va inteso come rivincita delle esigenze della quotidianità sugli interessi collettivi, e quindi come indice di un basso livello di solidarietà sociale. Pur evidenziando una plu-

ralità di fattori discriminanti per la definizione di classi o strati, i vari modelli di percezione individuati sottolineano quindi in ogni caso la rilevanza prioritaria del criterio del denaro. Le variabili che maggiormente influenzano nell'indirizzare verso i differenti modelli, che vanno da rappresentazioni connotate piuttosto negativamente ad immagini via via più positive, sono poi sempre rintracciabili nelle esperienze sociali primarie dell'individuo, derivanti in gran parte dalla collocazione oggettiva nelle diverse categorie socioeconomiche. Questa però da sola non influisce in maniera diretta ed immediata sulla percezione dello spazio sociale. La stessa autocollocazione risulta sempre più strettamente correlata all'immagine globale della società che non alla valutazione dei dati oggettivi di collocazione di classe. La visione delle classi sembra inoltre scaturire spesso da un atteggiamento intellettualistico aprioristico che prende il sopravvento sulla consapevole interiorizzazione di una condizione di diversità e di conflittualità. Di grande interesse infine il ruolo dell'ideologia che sembra non influenzare direttamente i modelli di percezione della stratificazione ma agire solo come fattore che orienta verso certi valori e singole opinioni. Rispetto dunque al peso delle proiezioni psicologiche del sociale, l'elemento ideologico appare nettamente subordinato in quanto di minore incidenza nell'elaborazione dell'immagine della stratificazione sociale, la quale emerge come «fatto consequenziale, strutturale, valutativo ma non in diretta dipendenza dall'ideologia».

In definitiva le tipologie e i modelli di percezione della stratificazione emergono dalla ricerca, (nei quali si riflette innanzitutto l'immagine globale della società) arrecano un nuovo ed interessante contributo sia agli sviluppi della ricerca empirica d'immagine, cui viene oggi riconosciuto un ruolo essenziale nella interpretazione della stratificazione sociale e delle tendenze al mutamento che trovano nella percezione di questa un impor-

tante fattore di stimolo o resistenza, sia agli studi teorici sul tema. Le interpretazioni offerte infatti, riconoscendo la complessità e la non autonomia del fenomeno stratificazione, pongono elementi per superare la dissociazione fra struttura e stratificazione che è approdata solo all'idea di spazio sociale come mero contenitore di processi senza considerare la facoltà di produrre e riprodurre l'azione sociale di classi e gruppi, ed in linea con le più recenti indicazioni richiedono un migliore e più profondo aggancio fra le ricerche sulla struttura e le teorie dei processi sociali.

DONATELLA PACELLI

GABRIELLA PAOLUCCI, *Il disagio del tempo*, Roma, Editrice IANUA, 1986, pp. 171.

Questo volume affronta uno dei temi più dibattuti, negli ultimi anni, dalla letteratura sociologica: la scarsità di tempo nelle società capitaliste. Si tratta di un'antologia che consta di una lunga introduzione dell'autrice e di brevi brani di studiosi contemporanei: Giddens, Dupuy, Luhmann, Linder, Pillet, Smith.

«Il disagio del tempo» tenta una riflessione non sulla scarsità di tempo come fenomeno oggettivo ma piuttosto come sentimento collettivo di privazione. Secondo la Paolucci la società in cui viviamo, rispetto a quelle che l'hanno preceduta, va definita come «produttrice di tempo». Infatti, la produzione dei beni ha bisogno di sempre minor tempo per unità prodotta, meccanizzazione e automazione hanno ridotto i tempi di lavoro anche nella sfera quotidiana, l'aspettativa di vita si è allungata per tutti.

A che cosa, allora, attribuire la nascita di questo paradosso? La risposta si trova nella forza impositiva dei rapporti sociali di una società che tende a reificare il tempo e a considerarlo alla stregua di una merce. In questo modo si vive

sempre in un futuro anticipato, poiché l'azione presente ha valore solo se presuppone uno scopo che deve ancora avverarsi. Non un grande scopo, che dia significato all'esistenza, ma piccoli continui fini che impediscono il godimento di ciò che faccio mentre lo faccio. Vado al lavoro per guadagnare dei soldi, passo le ore in mezzo al traffico per arrivare a casa... In questo modo rendo il tempo una merce di scambio, evito di godermi l'ora e subito poiché ciò che faccio, e quindi il tempo che consumo, deve servire a qualcosa, essere produttivo. Non servirebbe, quindi, avere più tempo a disposizione, poiché non è la quantità ma la qualità della sua fruizione a essere scarsa. In altri termini, l'alienazione ha raggiunto non solo i modi del produrre ma anche i modi del vivere: nulla ha valore in sé, tutto diviene strumento di scambio, ottenimento di cose. La tesi della Paolucci, che riporta in primo piano il problema della validità del sistema di valori a cui fanno riferimento le società capitaliste, si innesta in un dibattito che da anni anima gli studiosi delle scienze umane. A conclusioni non diverse era già giunto Mongardini quando afferma che «il tempo nega se stesso proiettandosi verso un futuro che è solo lo sviluppo della razionalità del presente» o la Nowotny quando dichiara che «stiamo per abolire la categoria del futuro per sostituirla con quella del presente esteso». Ciò avviene per l'assenza di valori guida che non siano assolutamente immanenti: la ricchezza e il successo ci devono ardire qui, ora e subito.

Pur non portando il suo ragionamento agli estremi limiti logici e pur utilizzando un linguaggio un po' troppo per addetti ai lavori, l'analisi della Paolucci ha il pregio di basarsi su una ricca bibliografia e di collegare e sviluppare in modo coerente le idee che sul tema scarsità di tempo e società capitalistiche sono finora apparse. Anche la scelta dei brani che compongono l'antologia risponde a questo desiderio di offrire una disamina vasta e significativa del dibattito in cor-

so. Se Giddens pone l'accento sulla «mercificazione del tempo» inteso come durata senza forma, svuotato dal suo contenuto, misura generale dello scambio sociale e produttivo al pari del denaro, Luhmann mette in luce il primato della scadenza e della fretta sull'elaborazione accurata, che è per definizione lenta, del prevalere del lavoro cooperativo sull'agire individuale. Ne deriva la necessità di scelte frettolose e, quindi, parziali e a essere penalizzato finisce per essere, con la priorità data alla scadenza collettiva, il travaglio individuale e la creatività.

Ironica la disamina di Linder sugli effetti perversi del consumismo. Gli oggetti che compriamo per risparmiare tempo, finiscono spesso per divenire dei mangia tempo. L'automobile si rompe e va riparata, si mette più tempo a usare il lustrascarpe elettrico che a darsi una spazzolata ai mocassini... Lavorando sempre più per comprare merci che consumano tempo gli Americani non hanno più la possibilità di lavarsi, cucinare, dormire, fare movimento... tutte attività necessarie per allentare lo stress che le continue scadenze e il ritmo quotidiano impongono. E così, finisce che chi ha redditi più alti ha un'aspettativa di vita più corta di chi guadagna poco, nonostante si possa pagare cure mediche migliori.

L'ironica constatazione di Linder viene ripresa e analizzata da un breve saggio di Dupuy. Non è il sistema economico a dover essere messo sotto accusa ma la guerra che gli uomini si fanno gli uni con gli altri per il riconoscimento ossia «nelle nostre società, la lotta per ciò che noi chiamiamo il prestigio, lo status, il potere e la competizione per i prodotti distintivi che denotano il successo ottenuto nei tornei dei tempi moderni».

In altri termini la fretta, la mancanza di tempo non è che l'ultimo segnale della sofferenza umana, quella che ognuno di noi si infligge pur di essere più e meglio degli altri.

ARIANNA MONTANARI

«Revista Internacional de Sociologia». Vol 44, Fascicolo 3, Julio — Septiembre 1986. Numero monografico su «Metodologia Qualitativa», pp. 261-400.

Questo numero della RIS, curato dai sociologi catalani Francesc Hernandez e Francesc Mercadé, rappresenta un interessante contributo all'approfondimento delle metodologie qualitative. I sette saggi presentati ricoprono aree tematiche assai diverse.

Innanzitutto il bellissimo intervento di Daniel Bertaux, già apparso in Francia, che è un vero gioiello di critica epistemologica. Con una potente metafora autobiografica sulla sua esperienza di studente alla Sorbona, dove era discepolo di Gurvitch e Aron nei primi anni '60, Bertaux centra a fondo il classico dilemma della sociologia come schizofrenica spaccatura tra empiricismo insensato (*mindless*) e speculazione priva di fatti (*factless*). La critica si volge parallelamente sia al paradigma sociologico americano pervaso dalla «matematizzazione», sia alla visione culturale predominante in Francia — e per estensione in Europa — astrattamente proiettata nella prevalenza del teorico e sdegnosa di ogni osservazione empirica controllata. Ricorda allora la scissione segnalata da Wright Mills, nella sua denuncia dello scarto dicotomico tra Grande Teoria ed Empiricismo Astratto. Fortunatamente non tutta la sociologia è stata condizionata da tale scissione ed i grandi maestri, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber, hanno saputo fondere introspezione teorica ed osservazione empirica, riuscendo a cogliere il nomotetico nell'idiografico e postulati di carattere generale dalla profonda ed attenta indagine su singoli casi.

Francesc Hernandez effettua una largo excursus epistemologico, partendo dalla polemica tra positivismo ed ermeneutica, e dal confronto tra *erklären* (splicazione) e *verstehen* (comprensione). Diversamente dalla scuola romana, quella che si sta configurando come una possibile incipiente scuola catalana, non

considera il metodo biografico come autosufficiente e del tutto autonomo rispetto alle indagini quantitative. Secondo Hernandez va evitato quanto si è fatto di porre il problema in termini dicotomici, quando non «quasi combattivi». Egli analizza la polemica tra il *razionalismo critico* di Popper e la *teoria critica* di Adorno e della Scuola di Francoforte, per affermare che la sociologia possiede sia una componente oggettiva che una soggettiva. Il positivismo, concentrandosi solo sull'oggettivo, reifica la realtà sociale e ne ipersemplifica il contenuto. In sociologia, ciò che conta è il potere esplicativo di un particolare studio: è questa l'unica misura plausibile della sua scientificità e del suo valore sociologico.

La stessa impostazione è seguita da Francesc Mercadé, il cui capitolo rappresenta una semplice e chiara introduzione al metodo biografico, contribuendo all'ulteriore demistificazione di quella «magia delle percentuali» che ancora oggi pervade diverse aree della sociologia internazionale. Il conforto empirico è fornito da un'indagine condotta nel 1979-80 su «intellettuali e questione nazionale in Catalogna». Trattandosi di un reticolato sociale relativamente definibile, di una struttura di relazioni interpersonali a rete, il metodo utilizzato per individuare il campione da intervistare è stato quello della cosiddetta «palla di neve» (*snow ball*): si comincia da una prima lista di informatori (ottenuta attraverso uno studio preliminare, ma semplice, della realtà presa in analisi), e quindi si definisce/identifica una «costellazione di persone, relazioni ed influenze che andrà ampliandosi nella misura in cui verrà ottenuta nuova informazione... Il limite si auto-stabilisce da solo, nel momento in cui le informazioni ottenute cominciano a ripetersi... per cui si disegna una struttura sociometrica basica che, pur non essendo forse esaustiva, appare la più rappresentativa».

Lo studio sull'alcolismo di Norman Denzin presenta le basi metodologiche di ciò che egli definisce come *interazionismo*

*interpretativo*. In realtà «l'approccio interazionista, simile alla tradizionale etnografia sociale e all'osservazione partecipante, rappresenta un nuovo nome per un vecchio metodo. Ma, a causa del suo impegno per un approccio critico, insieme alla sua enfasi sul potere..., non si adatta del tutto ai precedenti modelli di ricerca» (322). Denzin ha partecipato ad oltre duemila *meetings* (aperti o chiusi) dell'A.A. (Anonima Alcolisti), fino a diventare un *regular*, cioè un membro partecipante e attivo di tali incontri. Egli distingue metodologicamente tra *life history*, *case history*, *case study*, *life-story*, *self-story*. Si tratta di uno studio dove, implicitamente, emerge una confluenza tra psicanalisi e sociologia della vita quotidiana.

Il lavoro di Roberto Cipriani e Consuelo Corradi sulla valle Aurelia, problematica già resa nota nelle *Vite di periferia* di Franco Ferrarotti ed altri, rappresenta uno spaccato diacronico nella configurazione dell'identità di un gruppo sociale, intimamente legata alla sua percezione del potere. Il vissuto e la storia personale degli abitanti di questo quartiere romano sono divisi in tre fasi. 1) Il potere identità, in cui la comune condizione di vita dura e miserabile contribuisce a coagulare un forte senso di solidarietà e di identità di classe di fronte ad un potere riconosciuto ed incarnato nella concreta figura del padrone della fabbrica. 2) Il potere fantasma. La meccanizzazione degli apparati industriali implica la perdita di lavoro per molti operai, che vengono gettati nella disoccupazione. Si sfalda inesorabilmente la solidarietà di classe. Il potere si rende invisibile, sfuma i suoi contorni, assume i connotati di un'entità insondabile, mentre tra gli ex-lavoratori si profila un fatalismo che resenta la rassegnazione e pervade di inedia gli ultimi residui delle lotte operaie. 3) Il potere entità: con la distruzione delle vecchie abitazioni e della struttura urbana della valle, nel 1982, con la dislocazione forzata dei suoi abitanti nei grattacieli fatti costruire dal comune,

il potere assume di nuovo contorni visibili. Si tratta di uno spaccato storico che va dagli anni '50 fino ad oggi, e dimostra pienamente come le storie di vita, unite ad un agile e profondo apparato interpretativo, possano rivelarsi potenti strumenti di comprensione, ideali per fare storia sociale e dal basso. Per approfondire questa tematica, si vedano in proposito i seguenti numeri de «La critica sociologica»: 63-64 (1982-83, pp. 2-83, Cipriani), 48 (1978, Bertelli e Michetti), 57-58 (1981, Maciotti).

Ramon Bonal, il prolifico sociologo catalano della Fundació Bofill, che ha svolto decine di studi (spesso con abbondanza di dati statistici) in quasi tutte le zone dell'area metropolitana di Barcellona (per lo più assieme a Jordi Costa) presenta qui la sua proposta di applicazione dei metodi biografici a casi estremamente diversi, come la struttura simbolica della delinquenza, il piccolo impresario, la gioventù dell'area di Girona, l'omosessualità ed i giovani operai. È interessante notare come il carattere elastico ed adattabile di tali metodi renda possibile il loro adattamento a casi così diversi, perché non si tratta di rigide tecniche predeterminate, ma sviluppatasi e raffinate nell'atto e nel momento stesso della ricerca sul campo. Il metodo di Bonal, come di altri studiosi catalani, è quello di considerare le tecniche biografiche complementari a quelle quantitative, ma estremamente più adattabili allo studio di casi particolari come quelli sopra descritti. Particolarmente suggestiva la sua definizione dello «stile imprenditoriale» (366).

Infine la ricerca di Pere Negre sulla prostituzione nel centro storico di Barcellona è basata su 13 racconti (*relatos*) di vita, che egli divide in tre gruppi di età (dai 15 ai 24 anni, dai 24 ai 40 e dai 40 ai 55), ciascuno caratterizzato da un proprio vissuto generazionale e da una distinta visione del mondo. Si tratta di un potente spaccato di vita marginale, dove i drammi di una scelta irreversibile si riflettono a tutti i livelli del comporta-

mento, nelle aspettative, e nella psicologia individuale. In un mondo vissuto come ingiusto, emerge ad esempio l'iperprotettività verso i figli, considerati come ultima risorsa ed unico bene rimasto, al di là di ogni delusione della vita; ma i loro conflittuali processi di socializzazione avranno molte volte come sbocco l'assunzione di comportamenti e pratiche devianti. Infine, tra coloro che hanno superato i 40 anni, le preoccupazioni per il rapido invecchiamento e per il disfacimento del corpo saranno superate solo dalla preoccupazione di vivere ritirati gli ultimi anni della propria vita, in primo luogo attraverso l'acquisto di un appartamento proprio, che costituirà la meta finale e la garanzia di una vecchiaia un po' più serena.

DANIELE CONVERSI

G. RUGARLI, *La Troga*, Milano, ADELPHI, 1988.

Chi ha abitato nelle profondità del quartiere Talenti-Montesacro, urbana propaggine che si diparte da «Via Nomentana angolo Montesacro» (sic!) ed è limitata dalle estensioni vallive e nebbiose della Bufalotta, dalle miserie putride dell'Aniene Tiburtino e dall'aggroppiarsi del colliname presabino, scorrendo le prime pagine della fabula dell'aristocratico Rugarli, si troverà con sorpresa a suo agio nella toponomastica e sarà indotto a recuperare dalla fitta trama, in particolar modo le implicazioni socio-urbanistiche del complesso messaggio di fondo.

È sufficiente conoscere l'ambiente dell'azione di un romanzo per collocare metaforicamente il luogo in dimensioni eponime? Forse sì, poiché chi abita nelle suddette profondità sente sorgere entro sé, una sorta di legittimo orgoglio per il fatto che il tessuto frammisto e variopinto di strade, marciapiedi e mattoni a lui così familiare, è diventato la novella Delfi, la Gerusalemme terrena, l'Ompa-

los Mundi. Ciò si deve a due profondi interpreti della nostra cultura recente: l'anacoretico Rugarli, per l'appunto, e l'apostolo dell'absurdum storico e dell'ottimismo cosmico, Renzo Arbore. Sepolto il secondo e corroso dalle ingiurie della fama, occupiamoci del primo, e diamo uno sguardo rapido al contenuto eventuale (peraltro tanto avvincente quanto deformante) del secondo suo sforzo narrativo che reca il cacofonico titolo di «La Troga».

Il commissario, messo sull'avviso da una fantasmatica vecchietta dell'esistenza di una ancora più fantasmatica confraternita denominata «troga» (Confraternita, ma anche ormai simbolo immanente del sociale), assiste impotente all'evolversi di eventi sconvolgenti ed estremi (stragi efferate, assassini rituali e misteriosi...) finendo egli stesso accusato della morte violenta e misteriosa (termine che ci salta spesso in bocca) di un noto medico. Attorno a questo denso gioco delle parti, vagolano le figure del primo ministro Lauro Grato Sabbioneta, del terrorista calabro-terùn, del giudice nichilista e unttore pestilenziale Biraghi e di una folla multicroma di altri caratteri. L'azione si svolge tra Roma e Papisidero (paesello della premontagna calabra), e culmina nel sequestro e morte (morte?, scomparsa?) del primo ministro, oltre che nella scoperta da parte del nostro coriaceo commissario di polizia, delle malefatte impuniti della «troga». Finale a sorpresa.

È in un certo modo la via più breve al commento, quella che impone di citare quattro o cinque autori «monstre» a sostegno metalibresco di una quasioperaprima per accontentare nell'ordine le case editrici, gli Autori, se viventi, e l'autore. Né io sfuggirò a questa regola aurea, seppure cercando di rendere in questo caso la legge, paradigma, e il paradigma, tesi, utilizzando a tal scopo un letto di Procuste non più angusto di quello che solitamente è preso a ordine di misura dalla corrente pubblicistica letteraria. Chi ha visto in Rugarli il nuo-

vo Gadda, erra di grosso, in quanto Gadda non era così intessuto di trama e Rugarli non è linguisticamente a tal punto ricercatore rigoroso. Chi ha visto l'influsso di Kundera, o non ha letto Rugarli o non ha letto Kundera o nessuno dei due. Nessuno cita il tanto bistrattato ante mortem Guido Morselli, che mi sembra aver fondata una linea catastrofica urbana di rara efficacia in *Dissipatio H.G.* e in *Roma senza papa*. Ed è certamente, quella di Morselli come quella di Rugarli, una lettura antipositiva, dove la vita degli uomini non è condizionata dai binari della storia, quanto dal paradossale sfrenato afflato di gloria di pochi attori.

E poi ci si trova Buñuel e Ferreri, Rosi e Fellini (se non avesse inventato lui quel cavallo scosso che galoppa sul Grande Raccordo Anulare, lo avrebbe inventato Rugarli); c'è il cinema surreale, e anzi, tutto il libro è una grande sceneggiatura, forse irrealizzabile. E stringendo un po' il mio lettino, ci infilo dentro anche Achille Campanile, con il suo amore del paradosso ultimo e l'humus iperbolico-esistenziale. Come non credere o sperare che tra tutti questi esimi ci sia un filo culturale che giustifichi in qualche modo la presenza dell'Italia nel mezzogiorno delle grandi scuole letterarie, più vicina all'America Latina (a proposito in Rugarli si può «trogare» anche un palese influsso di buone letture marqueziane...) che ad altre culture? Visto che è molto facile trovare «influssi», è più facile ancora trovare i «deflussi»: il deflusso più evidente è dai semplicismi schematici della letteratura positiva; ma il deflusso più importante è dalla visione tremendamente seria di Sciascia e dal suo vizio di trovare importante la storia. Le ricostruzioni di Rugarli sono volutamente metastoriche e quindi, nella sua visione del divenire, si scorgono tracce di circolarità, di eterno ritorno (ma Kundera, credetemi, non c'entra nulla).

In fin dei conti il giudizio sul romanzo può essere circoscritto ad alcune affermazioni.

Prima affermazione: il romanzo si

legge di un fiato, ed è cosa rara per il lettore che non faccia il mestiere di lettore. Quindi è accattivante come un libro di fantascienza, ma non è un libro di fantascienza, bensì un intricato affresco narrativo che si snoda per quasi trecento pagine con continui, eccitanti riferimenti culturali e politici. Ergo, piacerà tanto agli stolti consumatori di evasione kenfollettiana, quanto agli eterei e raffinati cultori di Hrabal, di Quénau, di Esiodo e della nouvelle cuisine. Rugarli diventerà certamente ricco.

Seconda affermazione: l'interpretazione della storia italiana degli ultimi *ventiannoventi* (ha ragione Citati), non è personale di Rugarli, ma è quella dei nostri anni '70-'80, in cui trovavano luogo trame oscure e misteriche, destabilizzatori, grandi vecchi e impiccati fluviali, grand guignol e massonerie, poliziotti corazzati e imprevedibili primule rosse e nere. Come è inattuale oggi questa visione, ascoltando il premiato trio Curcio-Moretti-Balzarani balbettare timidamente che la lotta armata è stata un fenomeno «oggettivo» scaturito da spinte «politiche» (o viceversa che fa lo stesso).

La tesi è che il libro di Rugarli voglia imporci la nostra cattiva coscienza, voglia suggerirci l'idea di un passato prossimo paradossale, che invece per l'oleografia ufficiale è un trapassato remoto di epica tragicità. Sì, perché gli anni delle P38 e della P2, sono stati più ridicoli che tragici: tragici lo sono stati solo per le famiglie dei morti e dei feriti. Ma pensate al ridicolo insito in fatti come il sequestro Cirillo, il messaggio televisivo di Waldheim (ex-Wehrmacht) alle Brigate Rosse, la fuga di Gelli da Champ-Dollon. E pensate che tutti noi (nessuno escluso) abbiamo creduto e avremmo scommesso il nostro mignolo sinistro, che Aldo Moro era tenuto nascosto in un vilino a Lavinio o nel retrobottega di un negozio comunque lontano: invece, guarda un po', era proprio dietro casa nostra.

Cosa dire, allora, di un libro che aleggoridicolizza la nostra vita politica e sociale di allora e di oggi e la rende

rutilante, fetida e unta, come un piatto di «rigatoni co' 'a pajata?» È la maschera che cade, la maschera del perbenismo eterno di una classe politica che non si è mai specchiata trovandosi ridicola e di tutti coloro che pensano ancora agli anni '70 come agli anni della grande sfida allo Stato. È un problema di teoria della comunicazione sociale. Chi legge queste pagine avrà materia per rifletterci.

Terza affermazione: le radici più profonde del romanzo, soprattutto per chi ha abitato nelle profondità del quartiere Talenti, affondano nella valenza socio-urbanistica del suo sfondo. Talenti-Montesacro: un'espressione urbana che sfugge alle tipologie, ma non alle topologie; è l'emanazione più genuinamente composita della città scrotocostittrice (ma come? anche Joyce?) suddivisa in tanti moduli autosufficienti, nati in seguito ad una meiosi che rende la città «direzionale». A Talenti-Montesacro si può nascere, vivere e morire, senza mai uscire dai confini rionali. Fin qui niente di strano; ma in questo caso uscire equivale a correre dei rischi o quantomeno a pregiudicare la propria salute mentale e il proprio diritto di appartenenza al quartiere. A Talenti-Montesacro la stratificazione sociale è completa e le dinamiche sociali sono perfezionate ed evolutamente incivili, come in una grande città di provincia. Ma l'elemento psicologico che isola il quartiere dalla città è quel paradossale ponte sul mefitico Aniene che costituisce un varco, un passo alpino, valicabile solo al prezzo di mirabili sforzi fisici e mentali. Così Talenti-Montesacro si è trasformata pian piano in una specie di comunità montana in piena Urbe, col suo gergo e il suo lessico, i suoi usi e i suoi costumi: esso è luogo eponimo e capitale dell'iperbole narrativa.

Deuteragonista Roma. Rugarli evoca una città eterna (eterna perché in continua indefinita decomposizione) invasa da spazzatura e alluvioni, covo di untori e paesaggio di rovine annerite dal fumo plumbeo degli scappamenti. Quasi un

apocalittica Babele, ove il fisiologico la fa da padrone e dove gli uomini «fanno gli anticorpi» alle insidie venefiche della natura matrigna. E la capitale ne esce suo malgrado arricchita da enfasi letteraria come luogo unico e singolare, come patria riconosciuta della ingestione, digestione e defecazione, come Macondo e come Dublino.

Quarta e ultima affermazione: la lingua usata da Rugarli è, anch'essa, metafora dell'occultamento. Essa serve ad identificare o ad essere identificati («troga» è una parola chiave) o ad esasperare volutamente l'appartenenza ad un gruppo etnico (calabrese, romanesco). È anch'essa uno strumento di pathos, in quanto vive abilmente di sospensioni e richiami, chiamando in causa il lettore (e, in particolare, le sue indiscrete e mal represses voglie di sbirciare all'ultima pagina), non concedendogli un momento di tregua.

È un libro appassionante e stimolante, fa venir voglia di riflettere; ma attenzione, non lasciamoci intrigare dall'allegoria (Grato = Moro, La Calenda = Donat-Cattin...) perché perderemmo le tracce di quella che, ancora in vitro, può diventare una chiave di lettura della narrativa nostrana: la parabola grottesca e l'ironia.

PAOLO ZOCCHI

SEVERINO SANTIAPICHI, *Le ragioni degli altri*, Milano, SugarCo edizioni 1988, pp. 219.

Il libro del Presidente della prima corte di Assise di Roma merita attenta considerazione anche se l'autore lo presenta con modestia eccessiva nel sottotitolo come i «frammenti dall'esperienza di un giudice». Sono frammenti significativi. Consentono, in un momento in cui la giustizia italiana è sotto il fuoco di critiche non sempre serene né sufficientemente informate, la ricostruzione della globalità, vale a dire la comprensione del

problema in tutti i suoi aspetti. Vi è inoltre una ragione di ordine generale che raccomanda questo libro. Ricerche sociopsicologiche hanno da tempo appurato che la deformazione professionale dei giudici, per così dire, consiste in una visione dicotomica dell'umanità: da una parte, noi giusti, e giudicanti; dall'altra, tutti gli altri, attuali o potenziali criminali. Mi sembra bello che un giudice cerchi di capire e di esprimere le «ragioni degli altri», e non in un ponderoso trattato, ma in uno svelto volumetto che si colloca fra il diario intimo e la tranquilla riflessione su episodi del passato. L'esperienza africana di Santiapichi lo ha certamente aiutato mediante i notevoli vantaggi dello «spaesamento», senza peraltro farci dimenticare il prezzo della pacata obiettività cui il giudice è tenuto.

F. F.

DONALD SASSOON, *L'Italia contemporanea*, tra. it. di A. Cremonese, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 367.

Il libro non ha pretese di originalità; ripete, talvolta alla lettera, le tesi della sinistra ortodossa con riguardo allo sviluppo della società italiana dalla fine della guerra ai nostri giorni, ma ha il merito, piuttosto raro, di dichiarare in apertura i propri limiti, collegati con convincente chiarezza allo scopo principale che l'autore si prefigge: «ho scritto questo libro per presentare l'Italia contemporanea agli stranieri». Non mancano peraltro osservazioni di notevole acutezza. Per esempio, la vittoria elettorale della DC il 18 aprile 1948, che è generalmente interpretata in chiave essenzialmente ideologico-politica, è compresa dall'autore in tutto il suo spessore: «Fu... sul terreno della politica economica che la DC combatté e vinse subito dopo la guerra una delle sue più importanti battaglie: ne emerse come il partito delle classi medie senza perdere il suo legame con il

mondo rurale». Appaiono meno convincenti le pagine dedicate agli anni recenti e recentissimi. Sono ottime le osservazioni sui «costi» dell'immigrazione interna per l'economia italiana rispetto a quella tedesca, che si vale di lavoratori immigrati propriamente stranieri, vale a dire privi di diritti di cittadinanza. Ma alcuni importanti «gruppi sociali» o «nuovi soggetti», come in particolare i giovani, vengono considerati in base ad una griglia interpretativa che ricorda un certo parsonsismo di seconda mano e forse troppo disinvoltamente sono etichettati come «sotto-sistema». È il prezzo che l'analista, pur dotato e informato, è costretto a pagare ad una impostazione tributaria della politologia formale corrente — una politologia che vorrebbe racchiudere nelle proprie categorie tutta la società civile ma alla quale questa sfugge continuamente di mano. Di qui, anche, qualche incongruenza: i partiti politici sono visti, a pagina 301, come «le forze fondamentali della società italiana», ma a pagina 303 l'autore si ricrede ed enumera le loro crescenti difficoltà riconoscendo che attualmente essi «si trovano a fronteggiare organizzazioni intermedie che riescono meglio di loro a incanalare le rivendicazioni popolari». Forse non è così semplice, ma queste «rivendicazioni», e soprattutto la complessa matrice sociale da cui sorgono, se non incanalate, sono almeno, per quanto insufficientemente, ascoltate ed espresse.

F. F.

TULLIO TENTORI, *Il rischio della certezza*. Roma, Ed. Studium, 1987.

«Affidarsi alla nostra cultura, arrenderci alla tendenza in essa insita ad invadere la nostra coscienza in modo totalizzante ed acritico può apparire conveniente: ci esime dall'ansia delle scelte; ci risparmia l'energia che dovremmo impiegare nella conoscenza e valutazione

della realtà col metodo del sospetto sistematico; semplifica le visioni del mondo riducendole ad un dualismo "consuetudinario" come equivalente di normale, giusto, valido, contrapposto a "diverso come equivalente di inquietante, rischioso, ingiusto, cattivo».

Con queste parole Tullio Tentori, lo studioso italiano, cui in primo luogo si deve, come è noto, la conoscenza in Italia delle teorie della scuola di antropologia culturale americana, già negli anni cinquanta, ha impostato qui uno dei più ardui problemi del nostro tempo, quello del pregiudizio legato al potere, tramite una concezione acritica della cultura. Nel volume che porta il titolo *Il rischio della certezza. Pregiudizio, potere, cultura*, pubblicato dalle Edizioni Studium di Roma, Tentori ci offre una rassegna assai vasta, puntuale e criticamente documentata, di una serie di temi che vanno dalla considerazione delle origini e dello sviluppo del pregiudizio, ai suoi collegamenti con la coscienza etnica nelle sue varie articolazioni, al pregiudizio principe della nostra epoca, quello razziale, alle chiusure di classe situate in una struttura gerarchica di dominio, per finire con la critica dei molteplici pregiudizi legati alla famiglia e ai rapporti fra i sessi.

Tentori sottolinea in particolare la difficoltà di una messa in discussione delle premesse culturali delle nostre indebitate e pericolose certezze, perché queste si radicano nella nostra struttura personale profonda, che ci dà, assieme al rischio dell'alienazione, anche quella sicurezza di base senza la quale non è possibile vivere. Trovare il giusto equilibrio fra queste due contrastanti esigenze, quella della sicurezza, e al tempo stesso quella della libertà di giudizio, costituisce per l'uomo un compito permanente e mai definitivamente risolto, ché se lo fosse ciò non potrebbe avvenire se non nel segno di un'altra forma di pericolosa certezza. Una via senza uscita, o semplicemente un ineliminabile modo di essere della condizione umana?

Nel suo viaggio nel girone infernale

delle certezze cristallizzate, Tentori ci fa toccare con mano le mille forme concrete nelle quali il fondamentale problema del pregiudizio, a sua volta, si moltiplica, e nel far questo lo studioso coglie l'opportunità per offrirci, con fine intelligenza, un materiale di conoscenza e di informazione estremamente stimolante, che ci induce ad alcune amare ma necessarie conclusioni. Per darne solo un esempio, faccio ancora ricorso alla sue stesse parole: «La subalternità femminile, nel processo di acculturazione del messaggio cristiano nel mondo latino e in quello barbarico, è stata ribadita in duplice modo. Da un lato, finalizzando l'atto sessuale alla sola procreazione, ha legato la maternità non a una libera scelta ma ad un destino ineluttabile della donna fertile: un destino di sconfitta nella misura in cui fa di una "funzione" generatrice di vita una "condizione" esistenziale necessaria e permanente. Dall'altro lato, sublimando la donna come figlia, moglie e madre, l'ha chiusa nel circuito della subalternità».

Qual'è in definitiva il senso del libro di Tentori, al di là del suo pregio scientifico? Tentori ci insegna che non v'è peggiore schiavitù di quella che c'imponiamo da noi stessi, inconsapevolmente, con la certezza del pregiudizio, né vi è peggiore danno e mutilazione del nostro io, del soffocare così in noi, senza saperlo, i germi della libertà del pensare e quindi del nostro stesso vivere in quanto uomini completi. Ed è questa una lezione di grande valore umano.

CARLO TULLIO ALTAN

GÜNTER WALLRAFF, *Faccia da turco*, Salerno, Pironti, 1986. pp. 256 (*Ganz Unten*, Köln, Verlag Kiepenheuer & Witsch, 1985).

È un libro che scotta le mani, un pugno nello stomaco ad una società, quella tedesca, ipocrita e indifferente come

molte altre ai problemi dei lavoratori stranieri. La penna è quella di Günter Wallraff, una «coscienza critica» tanto scomoda quanto audace della Germania di oggi, che descrive in 256 pagine due anni di vita dell'operaio turco Ali Levent Sigirlioglu che è lo stesso Wallraff con un paio di lenti a contatto scure, un parucchino nero, un po' di sporco sul viso e un modo di parlare stentato. Gli bastano questi pochi accorgimenti per precipitare dallo status di «cittadino tedesco consapevole dei propri diritti» a quello di «paria» della società del benessere. I lavori che riesce a trovare sono sempre «neri», sottopagati, niente assicurazioni, niente contributi, niente di niente; come quando viene reclutato per ridipingere, in equilibrio su impalcature, i soffitti di uno stabile a Colonia dove viene ignorato e isolato, perché turco, persino dagli altri lavoratori stranieri. Oppure quando, in una fattoria della Bassa Baviera, lavora 10 ore al giorno per «vitto, alloggio e qualche soldo», ma di tutto questo vedrà solo un magro vitto e il divieto di frequentare il paese perché non si sappia che in quella fattoria lavora un turco. Günter-Ali sperimenta quotidianamente la miseria e l'odio che i lavoratori turchi nella sua situazione subiscono: «Non è necessario che le osterie tedesche espongano il cartello "Sono sgraditi gli stranieri"». Quando io (Ali) entravo in una taverna ero per lo più ignorato. Non potevo ordinare niente. Ma ancora peggiore era il gelido disprezzo che mi veniva riservato quotidianamente. Si sta davvero male quando in una autobus gremito di gente il posto vicino al tuo rimane vuoto». Quando Günter-Ali e un suo amico turco decidono di fare una bicchierata non riescono a trovare un tavolo libero in una dozzina di taverne, pur avendo promesso agli osti di non badare a spese; in egual modo, quando nelle osterie arriva il momento in cui si cantano le canzoni dondolandosi sottobraccio, ecco cosa gli succede: «Sedevo come una roccia in mezzo alle onde fluttuanti. Nessuno voleva offrirmi il braccio». Ma pa-

ri all'isolamento sociale è lo sfruttamento che Günter-Ali sperimenta col suo metodo di «cavia osservatrice».

Occorre premettere che in questi ultimi anni diverse industrie tedesche hanno deciso di sbarazzarsi di parecchie migliaia di lavoratori turchi e altri lavoratori stranieri più anziani e per far ciò ne hanno inventate di tutte: dai «premi di rimpatrio» di 40.000 marchi per tornare in Turchia (da cui si ritorna in Germania magari con un documento falso, dopo aver intascato il premio) ai test di abilità linguistica a cui sono stati sottoposti i turchi più anziani con l'intento di dimostrare la carenza della loro qualificazione professionale. Per quelli che non si sono lasciati intimidire l'alternativa al licenziamento è stata l'orario ridotto. È stato così che molti turchi hanno lasciato il loro posto di lavoro e le industrie hanno scoperto che per svolgere le mansioni più pesanti, sporche e rischiose è molto più conveniente appaltare i lavori a ditte che, a loro volta, prendono «in affitto» lavoratori turchi da agenzie gestite da veri e propri «mercanti di schiavi». Günter-Ali riesce a entrare in questo gioco di «scatole cinesi» e ad una ad una ne solleva il coperchio costringendoci a guardare. A guardare come le industrie risparmino paghe sindacali, ferie, tredicesime, salario continuato per malattia, tutti i contributi sociali, assicurazioni e indennità di licenziamento ingiustificato.

Le ditte d'appalto (di manutenzione, pulitura e riparazioni nell'industria), inoltre, pagando gli operai sulla quantità e non sulle ore di lavoro, li costringono a estenuanti e interminabili maratone di ore lavorative, arrivando fino a falsificare i cartellini e ad imporre lo straordinario pena la perdita del lavoro. L'ultimo anello di questa «catena dello sfruttamento» è il «caporale», il «procacciatore d'uomini», che insieme alle altre due parti intasca una bella fetta di profitto dalle ore di lavoro sottratte a questi lavoratori che finiscono col percepire delle paghe che non gli permettono neanche di «riprodursi». Nel migliore dei ca-

si questi operai devono lavorare il doppio di un operaio tedesco per guadagnare la metà della sua paga. Ci troviamo di fronte a un capitalismo peggiore di quello che Simone Weil ci descriveva. Ci troviamo di fronte a questi operai «in affitto» che lavorano in ambienti nocivi e pericolosissimi, con i sistemi d'allarme che segnalano il pericolo — ma che ciascuno finge di non vedere pur di continuare a poter lavorare — senza tute, elmetti, scarpe protettive e maschere.

Scrive Günter-Ali: «I guanti di lavoro ce li procuriamo dentro i bidoni e i container della spazzatura. Lì dentro, lerci e strappati, troviamo i guanti che gli operai di Thyssen (una grande acciaieria tedesca per cui Günter-Ali sta svolgendo "in appalto" lavori di pulitura) buttanano quando gliene danno di nuovi». E ancora: «Con noi tutto è possibile. Mentre con enormi zappe scrostiamo gli strati esterni, schizzano continuamente in faccia i pezzetti più piccoli. Avremmo bisogno degli occhiali di protezione, ma nessuno osa chiederli. Dalla massa di fango esalano vapori pungenti che ti tolgono la vista. Il nostro rendimento è al massimo, alla minima pausa il freddo si fa insostenibile. Ogni tanto qualcuno se la svigna e si precipita in una sala macchine. Lì dentro c'è un tale fragore e rimbombo che ti pare di essere sotto le cascate del Niagara, ma le macchine almeno sono calde. Ti stringi alle macchine e le abbracci letteralmente per riceverne un po' di calore». Jossuf, un collega di Günter-Ali, dopo sei ore di questo lavoro non ce la fa più: «In questo inferno fa freddo — e aggiunge — una volta con gli schiavi avevano maggior riguardo. Loro almeno valevano qualcosa e i padroni cercavano di farli lavorare più a lungo possibile. Qui invece che gli frega a loro quanto ci mettiamo a crepare. Non gli manca certo il ricambio con tutti quelli che aspettano di lavorare».

E se uno di questi operai perde il lavoro? Beh, per esempio c'è l'industria farmaceutica che è disposta a elargire una

discreta sommetta a chiunque sia in condizioni talmente disperate da lasciarla giocherellare con il proprio corpo, ma questo mestiere non si può fare per molto perché si può rischiare di morire a causa degli effetti combinati di più esperimenti (come è già successo a qualcuno). Si può prendere, però un'altra strada, una strada che Günter-Ali non percorrerà sino in fondo perché ha paura, ma soprattutto perché non è costretto a farlo; lui non è realmente «quel turco». In Germania funzionano da tempo diverse centrali nucleari, per la revisione annuale si cercano naturalmente persone fidate, preferibilmente stranieri, meglio ancora se turchi. Un ex-operaio racconta: «Se ci sono guai tocca di solito ai turchi, vengono mandati "all'assalto" nel settore contaminato e vi restano finché hanno assorbito la dose annua di 5.000 millirem. Può trattarsi di ore o, nei casi peggiori, di minuti, perfino di secondi. I colleghi lo chiamano "bruciarsi". Di norma dopo queste operazioni gli operai contaminati vengono bloccati per il resto dell'anno... ma ci sono delle scappatoie per lavorare da altre parti».

Alla fine del libro, che è privo dei «distinguo» dello scienziato sociale e si presenta solo come la testimonianza di un uomo colpito nella sua dignità e per questo risulta più efficace e penetrante, viene spontanea una domanda: «E in Italia, cosa succede?».

ESTER RESTA

Publicazioni  
pervenute

# economia & lavoro

*Rivista trimestrale di politica economica  
e relazioni industriali  
fondata da Giacomo Brodolini*

Anno XXI

Luglio-Settembre

n. 3

## SOMMARIO

### SAGGI

- Edmond Malinvaud, *Produzione statistica e progresso della conoscenza* 3  
Giovanna Pedullà, *Concetti e metodi utilizzati in contabilità nazionale per la stima delle unità di lavoro* 23  
Alberto Chilosì, *Il principio di assunzione obbligatoria come strumento per eliminare la disoccupazione involontaria in un'economia di mercato: un'analisi teorica e una proposta operativa* 39  
Antonella Stirati, *Differenze retributive e segregazione occupazionale per sesso nell'industria manifatturiera* 51

### COMUNICAZIONI

- Claudio Moriani, *Il sistema informativo del lavoro nazionale: uno sguardo d'insieme* 77  
Renata Semenza, *Riduzione dell'occupazione industriale e mobilità del lavoro* 85  
Nicola Boccella - Enrico Pugliese, *Disoccupazione. Mezzogiorno e paradossi* 95

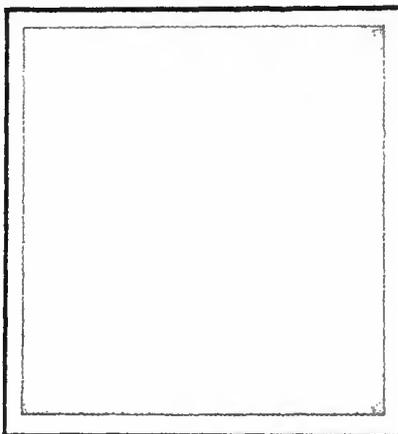
RECENSIONI E SEGNALAZIONI a cura di Maria Grazia Punzi 105

SEGNALAZIONI RIVISTE 113

---

A cura di R. Cipriani e M.I. Maciotti

omaggio a  
**FERRAROTTI**



---

**Siares. Studi e ricerche**

---

---

## Indice

### VII Premessa

#### *Parte prima* Testimonianze

##### *Lettere*

- 5 Ralph Dahrendorf
- 7 Thomas Luckmann
- 9 Penny Chapin Hills

##### *Interventi*

- 15 Maria I. Maciotti, *Franco Ferrarotti: una interpretazione personale*
- 55 Roberto Cipriani, *Una biografia in parallelo*
- 67 Giuseppe Gadda Conti, *L'arco più le frecce*

##### *Sulla sociologia di Franco Ferrarotti*

- 83 Robert K. Merton, *Sociological Resonances. The Early Franco Ferrarotti and a Transatlantic Colleague*
- 93 Filippo Barbano, *Nelle fasi della sociologia in Italia. Alcuni scenari: storicità, metodi della ricerca, bisogni ermeneutici*
- 141 Sabino S. Acquaviva, *Franco Ferrarotti: vent'anni di politica scientifica e culturale*
- 163 Jean Séguy, *L'approche weberienne des phénomènes religieux*
- 187 Pietro Crespi, *Il tragico e il sacro nella dimensione sociologica*
- 195 Christian Lalive d'Épinay, *Le temps et l'homme contemporain*
- 211 Claude Javeau, *Le rétablissement du sujet et le destin de la sociologie*
- 223 Franco Crespi, *Razionalità ed esperienza esistenziale nella teoria dell'azione*
- 235 Paolo Ammassari, *Di alcuni problemi metodologici fondamentali*
- 247 Jacques Zylberberg, *Sur la centralité disputatio dans le sillage de F. Ferrarotti*

#### *Parte seconda* Saggi in onore di Franco Ferrarotti

- 259 Anna Anfossi, *Dello sviluppo e dintorni*
- 273 Joseph Bensman, *Mediterranean and Total Bureaucracies: Some Additions to the Weberian Theory of Bureaucracy*
- 289 Daniel Bertaux, *«Eppur si muovono!»: le problème de l'expression des Sujets dans le discours des sciences sociales*
- 295 Elizabeth Briant Lee and Alfred McClung Lee, *Developing a Humanist Perspective*
- 305 Karel Dobbelaere, *Chrétienté socio-culturelle et religion civile: essai d'étude comparative*
- 327 Julien Freund, *Les transformations dans le système diplomatico-stratégique*
- 343 Agnes Heller, *On Being Satisfied in a Dissatisfied Society*
- 369 François Houtart, *L'agent religieux dans le champ politique: le cas de Camilo Torres*
- 381 Alberto Izzo, *Il ritorno del soggettivismo e dell'interazionismo come problema per la sociologia della conoscenza*
- 393 Claude Kappler, *Les apocalypses: un défi aux dogmatismes*
- 403 Vittorio Lanternari, *Un carismatico... professore d'università ad Accra*
- 413 David Martin, *The Warring Peripheries: Lebanon*
- 425 Alfred McClung Lee, *Northern Ireland's Educational Dilemma*
- 433 Michael S. Miller, *Work Equality*
- 445 Carlo Mongardini, *Società, socialità e attore sociale. Premesse epistemologiche per una sociologia umanistica*
- 461 George Schwab, *The Open-Society Bloc in Formation*
- 471 Magda Talamo, *La società Olivetti e lo sviluppo della sociologia in Italia*
- 485 Tullio Tentori, *Modelli culturali di orientamento all'azione: definizione teorica e ipotesi di ricerca nella società italiana*
- 509 Alain Touraine, *Le travail du mouvement des femmes*
- 525 Arthur J. Vidich, *Class and Religion in American Politics*
- 543 Liliane Voyé, *Les jeunes face au corps stigmatisé: irrelevance du discours religieux*

- 557 **Bibliografia degli scritti di Franco Ferrarotti. 1945-1985**  
*a cura di Pasquale De Gaetano*
-

# Studi di Sociologia

---

Direttore:  
VINCENZO CESAREO

pubblicazione trimestrale

3

anno XXV luglio-sett. 1987

## SOMMARIO

### Saggi e ricerche

P. DONATI		
L'ambivalenza sociologica nell'opera di R.K. Merton	p.	237
T. LUCKMANN		
I riti come superamento dei confini del mondo della vita	»	254
C. MONGARDINI		
Il ruolo del gioco tra cultura e azione sociale	»	268
G. ROVATI		
La strutturazione delle disuguaglianze sociali: prospettive macro e micro	»	280

### Note e commenti

T. BORKOWSKI		
La teoria delle sfere di libertà	p.	295
R. DIODATI		
Rigidità e flessibilità sociale in K. Popper	»	307
G. PAGLIANO		
Letteratura e mutamento	»	317
F. VILLA		
Il lavoro sociale come professione	»	322
M.L. MANISCALCO		
L'opera di Robert K. Merton e la sociologia contemporanea: note a margine di un convegno	»	349
Summaries	»	353
Analisi d'opere	»	355

© 1987 Vita e Pensiero / Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore  
È vietata la riproduzione degli articoli senza il preventivo consenso dell'Editore  
La pubblicazione di articoli, note, analisi d'opere, ecc. non implica da parte della  
Direzione e dell'Università Cattolica del Sacro Cuore adesioni alle opinioni,  
alle notizie e ai dati esposti. Corrispondenze, pubblicazioni e periodici devono  
essere indirizzati alla Direzione della Rivista.

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. 3, anno LII, 1987

## *The Difficult Path to the Unity of Europe*

PIETRO GIUSEPPE GRASSO - Il diritto costituzionale dei popoli e l'unificazione politica del vecchio continente

VIRGINIO PAOLO GASTALDI - Pace e libertà in un'Europa unita. Idee e progetti dal XVI al XX secolo

SILVIO BERETTA - European Monetary Unification. Some Introductory Game-Theoretic Considerations

GEORGE N. YANNOPOULOS - The Challenge of the Southern Enlargement of the European Community

MARIA PIA BELLONI - A Common Policy on Migration: A Step Towards Citizens' Europe

## ARTICOLI

ARTURO COLOMBO - Tre battaglie di Ivanoe Bonomi

ENRICO SERRA - La politica estera dei Governi Bonomi: 1944-45

TIBOR SZABO - Dittatura, democrazia e fattore soggettivo nel pensiero di Luxemburg, Gramsci e Lukacs

PAOLO BAGNOLI - Società e politica. Considerazioni sulla filosofia della democrazia in Tocqueville

EMANUELE CASTRUCCI - Convenzionalismo etico-politico e svolta epocale seicentesca

## 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



# L'Eco della Stampa

---

MILANO — Via Compagnoni, 28

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

---

**Artisti e scrittori**

**non possono farne a meno**

---

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

**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