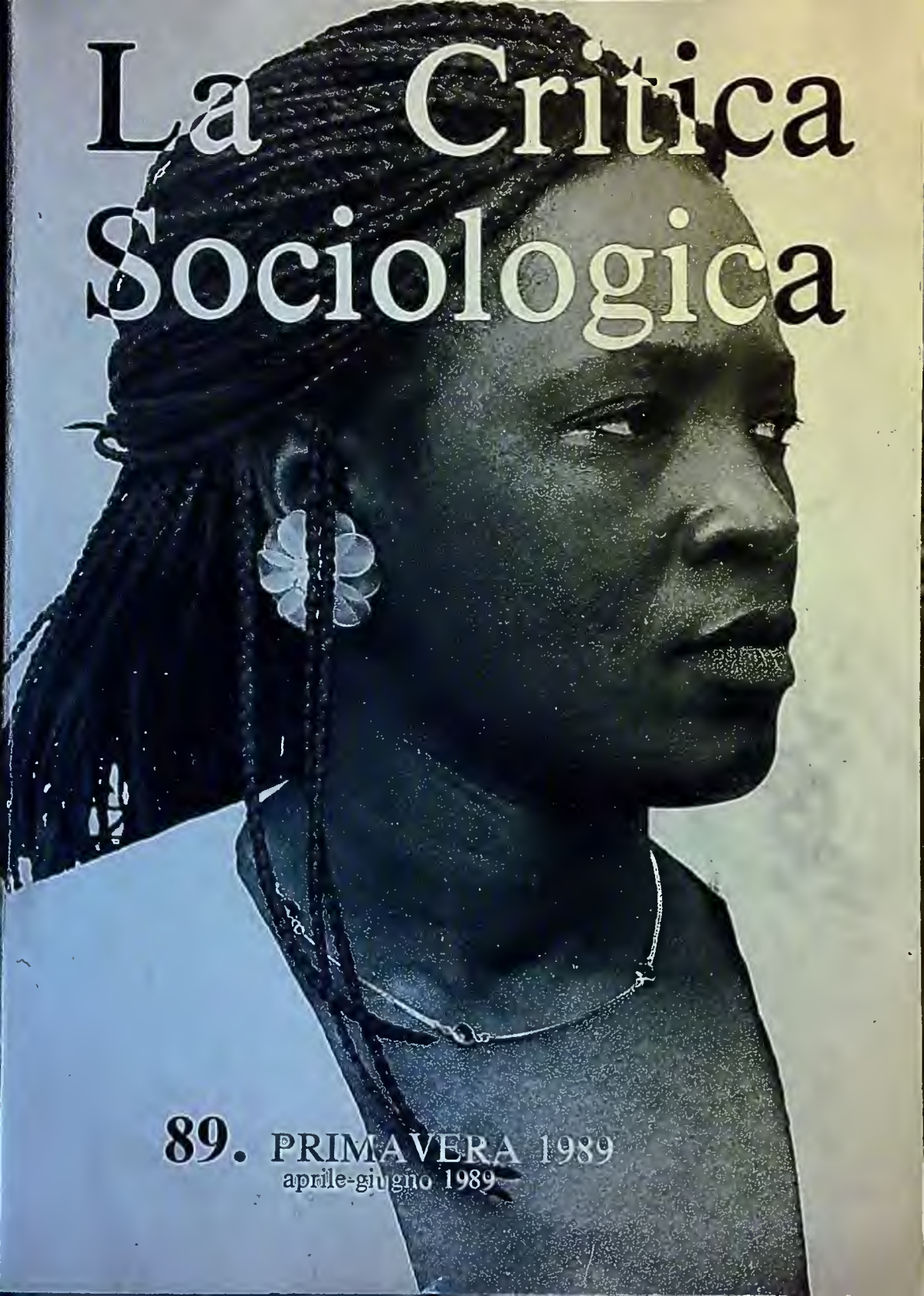


La Critica Sociologica



89. PRIMAVERA 1989
aprile-giugno 1989

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

89. PRIMAVERA 1989
aprile-giugno 1989

SOMMARIO

F.F. — Ombre cinesi: televisione e democrazia	III
SAGGI	
C. GALLINI — Gli estranei. Il razzismo degli anni '80	1
E. BALIBAR — Lo stesso o l'altro? Per un'analisi del razzismo contemporaneo	5
V. DE RUDDER — Le relazioni interetniche in situazione di coabitazione	39
C. MEILLASSOUX — Dell'etnicismo come mezzo di reclusione	61
INTERVENTI	
A. TRIULZI — Alle radici dell'etnicità: appunti sull'etnia in Africa	79
D. FRIGESSI — Alcuni stereotipi nell'Italia di oggi	86
A. PORTELLI — Su alcune forme e articolazioni del discorso razzista nella cultura di massa in Italia	94
C. GALLINI — Arabesque. Immagini di un mito	98
P. P. LESCHIUTTA — Il pregiudizio sornione	105
M. MICETTI — Due ricerche sugli immigrati dal Terzo Mondo	112
C. MARTA — Gli Zingari a Roma tra emarginazione e razzismo	117
CRONACHE E COMMENTI	
M.I. MACIOTI — Immigrazione straniera: fatti, problemi, legislazione	125
M. DAMIANI — A Bruxelles, l'Europa unita	128
M. RAMPAZI — «Memoria e società». Due giorni di riflessione	130
M. CANEVACCI — Un'autobiografia «storica»	134
M.C. DEL RE — Fatti maschi, parole femmine?	137
M.I. MACIOTI — Pasqua a Parigi	141
M. DAMIANI — Politiche dell'occupazione: un seminario a Roma	146
M.I. MACIOTI — Per liberare la kundalini	148
C. DI CICCIO — Chiese cristiane a Basilea	151
M. DAMIANI — «Up and down»: un anno di vita	154
R. CIPRIANI — S. Clapier Valladon: In memoriam	155
SCHEDE E RECENSIONI	157
SUMMARIES IN ENGLISH	175

In copertina, foto di Mario Vantaggiato. Per gentile concessione del Comitato per la difesa dei diritti degli immigrati di Lecce.

Questo numero è stato chiuso il 15 giugno 1989.

Ombre cinesi: televisione e democrazia

Alla chiusura del secondo millennio, viviamo una fase storica esaltante. Come in una sorta di accelerazione rocambolesca, quasi temendo di mancare l'appuntamento con il Duemila, le novità erompono e deflagrano con un ritmo e un crescendo impressionanti. Nel giro di qualche settimana, dalla convocazione del primo congresso «democratico» nell'Unione Sovietica (almeno nel senso che si è distintamente udita la voce dell'opposizione) alla vittoria elettorale di «Solidarnosc» in Polonia, alla nascita dell'opposizione parlamentare in Ungheria, ai fatti clamorosi di Piazza Tienanmen a Pechino, le mappe ideologiche e politiche del mondo appaiono sconvolte. È in queste epoche di cambiamenti rapidi e radicali, preparati da oscure sedimentazioni che gli storici di domani dovranno decifrare, che tocca ad un'immagine fotografica di riassumerne drasticamente il senso: il giovane studente che nella piazza di Pechino, in una inedita corrida ai limiti del grottesco, fa il matador con il carro armato ricorda, quanto a carica simbolica e con un significato e un contesto ben differenti, l'autonomo che spara, in un viale di Milano al tempo degli «anni di piombo», il viso nascosto da una sciarpa nera, stringendo il calcio della pistola con tutt'e due le mani. Quell'immagine del giovane studente cinese, di colpo divenuto improbabile torero e insieme inconsapevole David contro Golia, ha fatto il giro del mondo. Tutto un sistema di valori concentrato in una foto! Troppo tardi i dirigenti cinesi hanno censurato la televisione. La messa fuori uso del satellite non ha impedito la registrazione dei fatti. La vecchia oligarchia, vittoriosa con i carri armati, è stata colpita al cuore dai fotogrammi.

*La televisione, alle soglie del Duemila, aiuta dunque la democrazia? È d'obbligo un certo grado di cautela. Nessun dubbio che la televisione informi, non consenta più al potere quelle operazioni «in privato» che una volta ne definivano la prerogativa essenziale e addirittura ne perfezionavano, nel mistero, la natura assolutamente discrezionale. Ma lo strumento dell'informazione di massa non informa soltanto; può nello stesso tempo, e in maniera più insidiosa di qualsiasi censura tradizionale e rozza, deformare e disinformare. I due studiosi di problemi sociali che di recente si sono occupati del mio libro *The End of Conversation*, come all'editore americano, la*

Greenwood Press, è piaciuto di intitolare la traduzione de La storia e il quotidiano (Laterza, 1986), David L. Altheide e Kurt Lang, hanno svolto a questo proposito ragionamenti complessi e nello stesso tempo convincenti (si vedano D. L. Altheide, «The elusive Mass Media?» e K. Lang, «Mass Communication and our Relation to the Present and Past» in Politics, Culture and Society, vol. 2, n. 3, Spring 1989, pp. 404-419). Il succo sembra questo: la televisione informa, come del resto tutti i mezzi di comunicazione di massa, e quindi, ciò facendo, amplia la sfera pubblica, svela i segreti del potere, annuncia che il re è nudo, ma, attenzione, la televisione ci obbliga ad una partecipazione che può essere spuria, se non «addomesticata»; non solo, essa altera i termini della nostra stessa «consapevolezza storica» e tende a dar luogo a nuove forme di «monopolio della conoscenza», non più ad informare sulla realtà, ma addirittura a «costruire la realtà».

Problemi analoghi sembrano farsi strada in Italia, in un recente articolo di Angelo Panebianco (si veda A. Panebianco, «Economia e mass media aiutano la democrazia?» in Corriere della sera, 13 giugno 1989), il quale, con buone ragioni, osserva che «il potere dei mass media ridefinisce lo spazio pubblico in forme tendenzialmente incompatibili con le regole della democrazia liberale». Detto ciò, l'articlista del Corriere della sera distoglie lo sguardo dall'insopportabile presente e si scioglie in un inno di nostalgia per la democrazia del nonno, come se, contro i suoi stessi presupposti storicistici, quelle regole fossero eterne e come se una democrazia di tipo ottocentesco, con suffragio beninteso limitato ai maggiorenni e ai notabili, fosse oggi, nell'epoca appunto dei mezzi di comunicazione di massa, un ideale proponibile. Non si fraintenda: assai più apprezzabile risulta in fondo la nostalgia liberaldemocratica di Panebianco rispetto alle «lezioni di democrazia» che dalle stesse colonne regolarmente ci impartiscono, con una faccia tosta a dir poco spudorata, coloro che fino a non molto tempo fa brillavano per zelo stalinista, quando non insegnavano ai giovani contestatori l'uso delle bottiglie molotov.

A parte le pur comprensibili nostalgie e lasciando cadere lo sdegno per le facce di bronzo, nel franare di formule e di miti, sembra, oggi più che mai necessario uno scatto dell'immaginazione politica e ideale per la definizione dei primi lineamenti di una democrazia all'altezza del terzo millennio. Dire, come troppo spesso si dice, che volere la democrazia significa accontentarsene, vorrebbe dire arrendersi di fronte alle nuove realtà e ai loro problemi ancor prima d'avere almeno tentato di elaborarne la soluzione positiva.

F. F.

Gli estranei - Il razzismo degli anni '80

Sono passati ormai due anni da quando (22-23 maggio 1987) al Dipartimento di Scienze Sociali dell'I.U.O. di Napoli organizzammo un seminario sul razzismo. Lo intitolammo *Gli estranei*, perché ci interessava riflettere sul duplice aspetto, assieme pratico e simbolico, di un complesso fenomeno che ha tutte le caratteristiche di un «fatto sociale totale» organizzato secondo una logica di esclusione. Ma specificammo anche, nel sottotitolo: *Il razzismo degli anni '80*. Ci interessava infatti iniziare a chiederci se davvero il razzismo fosse finito, o comunque messo alle corde in situazioni-limite, oppure se non fosse, per così dire, rinato con nuove forme più adeguate al mutare dei tempi. Ci chiedevamo anzi se proprio qui — un «qui» però ancora da cercare e individuare con chiarezza — non fosse il baricentro di molte, e forse delle principali, contraddizioni della attuale società, con le sue nuove pratiche di dominio e lotte di libertà.

Niente di più sfuggente di un oggetto che si deneghi alla nomina. Nessuno oggi si professa più razzista, neppure il governo di Pretoria. Non c'è pratica di esclusione che non si faccia precedere da una dichiarazione di antirazzismo. Il destino delle parole di lotta — e l'antirazzismo è una di queste — è spesso quello di svuotarsi, passando in altre mani, che ne fanno l'uso opposto. Oppure c'è un esito di inflazione, e quindi di perdita di forza significativa, come avviene per una parola (razzismo) ormai corrente adottata per indicare qualsiasi forma di esclusione di individui o gruppi stigmatizzati come diversi.

Si trattava allora di ritrovare il carattere di specificità del razzismo, come preciso prodotto storico e come quadro, assieme pratico e concettuale, di definizione gerarchica di identità e alterità pertinenti al duplice ordine del politico e del culturale. Si trattava assieme di capire i modi e i termini delle più recenti trasformazioni, le direzioni che andavano intraprendendo, gli stessi camuffamenti di parole, le nuove pratiche di esclusione e dominio.

In effetti, diverse contraddizioni e conflittualità degli anni '80 (emigrazioni dal Sud del mondo, questione palestinese, discrimina-

zione sociale e di classe in Sudafrica, negli USA e nella stessa Europa) possono essere oggi rappresentate mediante letture a dir poco aprioristiche, in cui vecchi razzismi si mascherano dietro nuovi discorsi, più aggiornati nelle argomentazioni. Negata la razza come determinante di comportamenti sociali e culturali, gli stessi concetti di etnicità, etnia, cultura possono diventare strumenti per la creazione di nuove alterità e nuove gerarchizzazioni. Altrettanto spesso, razzismo e discriminazione possono essere anche silenzio e indifferenza rispetto ad altri popoli, in pratica negati come appartenenti al genere umano e fatti oggetto di striscianti genocidi.

Riflettere sul razzismo in generale, e su quello degli anni '80 in particolare, significa dunque affrontare un problema dalle molte dimensioni: storica, sociale, politica e culturale. Significa interrogarsi sulla storia del razzismo e delle stesse tradizioni antirazziste. Domandarsi se «i due razzismi» — quello antiebraico e quello di origine colonialista — non siano che due facce diverse di una stessa medaglia. Porsi il problema dei rapporti tra classe, razza, etnia, popolo e nazione. Prendere in esame la catena semantica: etnocentrismo-xenofobia-razzismo nel suo variegato insieme di pratiche e discorsi. Toccare stereotipi immaginari costruiti da una lunga tradizione culturale, svelare i tranelli delle pseudorazionalizzazioni. Eventualmente chiedersi quali riflessi del razzismo sommuovano la nostra psicologia del profondo.

I piani sono molteplici, interrelati. Ma non vanno confusi. Nel seminario di Napoli, abbiamo privilegiato la dimensione culturale, per esaminarla all'interno di un inquadramento necessariamente di ordine politico.

È stata la prima occasione per un inizio di riflessione collettiva su tematiche ancora relativamente nuove per noi, mentre lo sono meno per studiosi di altre nazioni, per ovvie ragioni. Si è sentito per questo il bisogno di un confronto con degli interlocutori stranieri. Per evitare un eccesso di dispersione di teorie e di tematiche, ci si è limitati a due gruppi. Da un lato, alcuni francesi, scelti tra studiosi relativamente affini tra loro, anche se non sempre concordi. Dall'altro, degli studiosi italiani che ci facessero il punto sullo stato — certo ancora iniziale — di ricerche concernenti la tematica che ci interessava.

Questo numero della *Critica Sociologica* conserva l'impianto sostanziale del seminario di Napoli, pur con gli inevitabili riaggiustamenti. A Napoli infatti avevano presentato relazioni o interventi anche M. Colafato, R. Gallissot, F. Gentiloni, U. Melotti, E. Pugliese, R. Runcini, A. Scalco, B. M. Scarcia, E. Spera.

Il materiale è stato curato da Claudio Marta, che ne ha seguito

tutta la gestazione editoriale. Chi scrive ha tradotto il contributo di V. De Rudder e collaborato con Maria T. Maiullari e con Riccardo Gaetano rispettivamente per la traduzione dei contributi di E. Balibar e di C. Meillassoux.

Nell'ordine delle esposizioni, il saggio di Balibar riveste quasi una funzione introduttiva. E, a questo proposito, non posso non richiamarmi al libro, da lui scritto a due voci con I. Wallerstein, *Race-Nation-Classe*, di recente pubblicazione, e che a mio avviso rappresenta non solo uno dei più notevoli momenti di analisi teorica di questa triade di concetti, ma anche (e ben di più) una fondamentale rilettura, alla luce di essa, dei momenti chiave delle attuali dinamiche sociali e politiche a livello mondiale e delle relative linee tendenziali dei futuri sviluppi.

Ancora a riflettere sul razzismo (e i razzismi storici) in termini di classe, nazione ed ethnos ci sollecitano le analisi della situazione del Sudafrica (C. Meillassoux) e dei nuovi etnicismi africani (S. Triulzi).

Un ulteriore nucleo tematico concerne il piano dei discorsi, delle immagini, degli stereotipi più o meno etnocentrici, più o meno razzisti, all'interno della nostra cultura, con particolare attenzione al quadro italiano (C. Gallini, P. Leschiutta, D. Frigessi, S. Portelli).

Infine, il piano delle relazioni tra noi e gli «altri», gli estranei, all'interno delle nostre frontiere nazionali (per la Francia: V. De Rudder, per l'Italia: M. Michetti, C. Marta).

Ma come non avvertire nessi, circolarità di processi, ma anche persino discrasie tra l'un piano e l'altro, quando si parli di razzismo? Molto resta ancora da comprendere, sul piano teorico, molto da verificare nella mutevole realtà dei diversi contesti storico-sociali.

Il seminario di Napoli ha rappresentato la prima occasione per abbozzare un bilancio — sia pure iniziale e incompleto — delle ricerche italiane sull'argomento. Nei due anni che ci separano da esso, si è andato notevolmente accelerando un processo, di cui avevamo avvertito i segni premonitori. Il razzismo si è fatto inquietante interrogativo, sia al livello più sotterraneo della ricerca sociale e culturale, sia a quello più eclatante dell'opinione pubblica.

In particolare, lo scenario mediatico è diventato il luogo principe di un'inedita risonanza di discorsi sul razzismo, per i quali si è perfino denunciato un certo "eccesso" rispetto al peso reale dell'esistenza di comportamenti discriminatori tra le persone. Ma anche questo deve diventare oggetto di verifica. A meno che non si tratti addirittura di una posta in gioco. In altri termini: che l'«eccesso» discorsivo si riduca a mera fabulazione mediatica oppure, al contra-

rio, potenze genuine e collettive volontà di sapere e di prefigurare il proprio futuro — è questa la sfida. Che vedrà il prevalere dell'una possibilità sull'altra anche in rapporto all'esistenza, o alla mancanza, di luoghi e persone che diano spazio alla ricerca su un tema così attuale come quello del razzismo degli anni '80.

CLARA GALLINI

Si propongono qui di seguito i testi delle comunicazioni presentate al convegno «Gli estranei. Il razzismo degli anni '80» (Napoli 22-23 maggio 1987) organizzato presso l'Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Scienze Sociali, rivisti e curati da Claudio Marta.

Lo stesso o l'altro?

Per un'analisi del razzismo contemporaneo*

Chi vuole analizzare deve innanzitutto classificare, quando si serve di categorie generali, come quella di «razzismo». Ma si espone così a pregiudicare le conclusioni nella premessa. I dibattiti di questi ultimi anni hanno ampiamente dimostrato che le tradizionali interpretazioni del razzismo si adattano male alla maggior parte delle realtà contemporanee. In queste pagine pur giustificando questo «nome comune», cercheremo di analizzare, il più dettagliatamente possibile, la portata delle differenze che esso cela. Le diversità sono di vario ordine: tra congiunture diverse all'interno di società che non hanno conosciuto la medesima storia, tra discorsi e pratiche ed infine all'interno delle pratiche stesse. In uno studio precedente¹ avevo tentato d'inscrivere il razzismo, che oggi in Francia prende di mira massicciamente le comunità immigrate nere e maghrebine, in un complesso «politico» determinato. Ma questo particolare razzismo è anch'esso un complesso dalle dimensioni latenti e manifeste. Solo la totalità delle esperienze razziali che esso incorpora può diventare oggetto di un confronto con altre situazioni nazionali o essere oggetto di un'interpretazione storica.

L'azione del passato

Partiamo da una triplice constatazione. Esiste, nella società francese come nella maggior parte delle società ad essa confrontabili (Germania, Inghilterra, Stati Uniti), un razzismo aperto, che si diffonde sempre più nella società «civile» e nella politica ufficiale. Il razzismo continua, tuttavia, ad essere in genere denegato e questa denegazione è, a sua volta, sempre più spesso riferita da studiosi e militanti delle organizzazioni anti-razziste all'emergere di un «neo-razzismo»

* Il testo di questa comunicazione rielaborato, è pubblicato in: Balibar E., Wallerstein I. (1988), *Race, Nation, Classe*, Paris, Editions La Découverte.

che, per quanto non sia sempre opaco di per sé, costituisce tuttavia uno schermo ed una copertura di straordinaria efficacia. In una situazione del genere bisogna sfrondate per vedere chiaro, individuare gli elementi fondamentali che entrano in gioco. Io pongo alla base della mia analisi sia la profonda continuità tra il razzismo contemporaneo e quelli che lo hanno preceduto a partire dall'ingresso dell'Europa e delle Americhe nella «modernità» del capitalismo e degli Stati nazionali — rifiuto pertanto, l'idea di un razzismo da sempre parte della natura o della cultura umana — sia l'irriducibilità della sua nuova dinamica a configurazioni del passato, anche prossimo — il che esclude la ripetitività della storia e l'assunto che le stesse analisi, «soluzioni» e strategie di lotta possono conservare indefinitamente la loro efficacia. I modelli secondo cui, in questa fine del XX secolo, ci siamo abituati a crearci una concezione (meglio, una definizione quasi ufficiale) del razzismo sono: l'antisemitismo nazista, la segregazione dei neri negli Stati Uniti (percepita come un lungo proseguimento della schiavitù) e il razzismo «imperialista» delle conquiste, delle guerre e delle dominazioni coloniali.

La riflessione teorica su questi modelli (essa stessa legata a politiche di difesa della democrazia, di affermazione dei diritti dell'uomo e dei diritti civili, di liberazione nazionale) ha prodotto una serie di distinzioni che offuscano oggi la percezione complessiva del fenomeno. Nonostante il loro carattere astratto, non è inutile cominciare a ricordarle, perché esse indicano le direzioni verso cui si orienta una ricerca delle cause, secondo l'idea più o meno espressa, che la soppressione degli effetti dipenderebbe precisamente da quella delle cause. Queste distinzioni indicano anche la modalità con cui le manifestazioni del razzismo hanno influenzato la sua stessa definizione. Esse, infine, sono «caricate» di giudizi di valore: normalità e anormalità, limiti di «accettabilità» del razzismo, differenze di «natura» — in fatto di inumanità e nocività fra razzismi, ossia la necessità di considerare a parte un dato «razzismo», sia come *il* razzismo per eccellenza, sia come «caratteristica irriducibile del razzismo» (è questo il punto centrale del dibattito sull'antisemitismo).

La prima distinzione che si incontra è quella tra razzismo teorico (dottrinale o filosofico) e razzismo spontaneo (il pregiudizio razzista), sia che esso venga considerato come un fenomeno di massa, o come una struttura della personalità individuale, o come una semplice disposizione più o meno «cosciente», o come un attivo comportamento di oppressione e di aggressività.

Da un punto di vista più storiografico, la singolarità dell'antisemitismo rispetto al razzismo coloniale o ancora — per gli Stati Uniti

— la necessità di interpretare in modo differente l'oppressione razziale dei neri e la discriminazione, più o meno duratura, nei confronti delle «etnie» di immigrati (è vero che il problema «latino» sta profondamente modificando questo quadro), portano a distinguere, almeno idealmente, tra un razzismo «interno» (diretto contro una popolazione inferiorizzata o «minorizzata» nello spazio nazionale) e un razzismo «esterno» (considerato come una forma estrema della xenofobia). Questo presuppone che si ponga la frontiera nazionale ed imperiale come un criterio preliminare; rischia anche di applicarsi malamente alle situazioni post-coloniali o quasi coloniali (quali la dominazione nord-americana sull'America Latina) nelle quali la nozione di frontiera è ancora più equivoca che altrove.

Da quando l'analisi del discorso razzista si è arricchita dei metodi delle analisi fenomenologiche e semantiche, è parso utile, da un punto di vista operativo, caratterizzare certi atteggiamenti razzisti come «auto-referenziali» (ed in tal caso sarebbero gli stessi portatori del pregiudizio, esercitanti la violenza fisica o simbolica, a considerarsi come i rappresentanti di una razza superiore) in opposizione ad un razzismo «etero-referenziale» o «etero-fobico» (nel quale sono, al contrario, le vittime del razzismo o per meglio dire, del processo di formazione del razzismo, ad essere assimilate a una razza inferiore o malefica). Il che pone non soltanto la questione di sapere come si forma e funziona il mito delle razze, ma anche quella di sapere se il razzismo ne sia indissociabile.

Un'analisi politica che si occupi dei fenomeni attuali o che miri a ricostituire la genesi di quelli del passato, cerca in genere di valutare la componente rispettiva (o il carattere più o meno originario) di un razzismo *istituzionale* e di un razzismo *sociologico*. Questa distinzione coincide, in larga misura, con quella tra un razzismo teorico e uno spontaneo (è in effetti difficile immaginare o individuare nella storia istituzioni razziste, e, in particolare istituzioni statali, che mirino alla segregazione razziale senza darsi un fondamento o una giustificazione dottrinale). Ma non si identifica del tutto, per varie ragioni. Come prima cosa, perché giustificazioni di questo genere possono essere attinte ad altre ideologie teoriche che non siano una «mitologia razziale». E poi perché la nozione sociologica di razzismo comporta una dimensione dinamica, di congiuntura, che va al di là della psico-sociologia dei pregiudizi ponendo l'accento sul problema posto dai *movimenti* collettivi a carattere razzista.

L'alternativa tra razzismo istituzionale e razzismo sociologico è molto simile in diversi casi, alla celebre questione dell'uovo e della gallina. Tuttavia essa ci esorta a non trascurare le differenze che pas-

sano tra la presenza del razzismo *nello Stato* e la costituzione di un razzismo *di Stato* (a carattere ufficiale). Essa suggerisce anche che è importante analizzare il razzismo proprio di taluni gruppi o classi sociali, se non per attribuirgliene la «responsabilità», almeno al fine di comprendere la loro vulnerabilità al razzismo, e le forme da loro prescelte in una determinata congiuntura. Consteremo più avanti che, fondamentalmente, si tratta di una alternativa mistificatrice, la quale soprattutto traduce strategie di proiezione e di diniego. Infine il confronto fra nazismo e razzismi coloniali, o fra nazismo e segregazione razziale negli Stati Uniti, ha largamente avvalorato la distinzione tra razzismo di *sterminio* o di eliminazione («esclusivo») ed un altro razzismo di *oppressione* o sfruttamento («inclusivo»). Il primo mirerebbe a «purificare» il corpo sociale nazionale e l'umanità intera dalla contaminazione o dal pericolo rappresentato dalle razze inferiori, il secondo, al contrario, tenderebbe a dominare, a gerarchizzare e a compartimentare la società. Appare però altrettanto evidente, che anche nei casi estremi nessuna di queste due forme si presenta allo stato *puro*: così il nazismo ha combinato sterminio e deportazione, «soluzione finale» e schiavizzazione, e gli imperialismi coloniali hanno praticato, a loro volta, il lavoro forzato, l'istituzione di regimi di casta, la segregazione etnica ed i «genocidi» o massacri sistematici delle popolazioni.

In effetti, queste distinzioni non servono tanto a classificare tipi di comportamento o strutture razziste idealmente pure, quanto a reperire tendenze, traiettorie storiche, genealogie sociali e culturali. La loro pertinenza relativa ci conduce, al tempo stesso, a constatare, secondo buon senso, che non esiste un razzismo invariante, ma che esistono *più* razzismi, i quali comportano tutta una gamma aperta di situazioni. Di qui, un avvertimento che può essere indispensabile sul piano intellettuale e politico: una determinata configurazione razzista non ha frontiere fisse, essa è il momento di un'evoluzione che, le sue potenzialità latenti, ma anche le circostanze storiche, gli equilibri di forze nella formazione sociale, faranno muovere sullo spettro dei possibili razzismi.

Queste distinzioni contribuiscono a metterci in guardia dal compiere assimilazioni affrettate: al limite con difficoltà si troverebbero, fra le società contemporanee, casi di assenza di razzismo (soprattutto se non ci si accontenta di constatare che le sue espressioni sono inibite dalla cultura dominante, o che il «passaggio all'atto» violento è pressoché represso dall'apparato giudiziario): ma non per questo si dovrà concludere che noi viviamo in «società razziste», senza differenze. A condizione, tuttavia, che questa necessaria prudenza

non si trasformi, a sua volta, in alibi: ed è a questo punto che diventa indispensabile andare al di là delle tipologie. Più che una serie di manifestazioni di un unico tipo, o, inversamente, una giustapposizione di casi particolari classificabili (in ragione di una maggiore o minore rassomiglianza) in alcune categorie formali, *il razzismo è esso stesso una storia singolare*, relativamente contingente, non lineare (con le sue ramificazioni, i suoi punti di ritorno, le sue fasi sotterranee e le sue esplosioni): una storia che combina tra loro le congiunture dell'umanità moderna (ovvero della moderna «economia-mondo» e della moderna «politica-mondo») per esserne, a sua volta, toccata.

Nella continua relazione delle «forme» e dei «livelli» del razzismo, la dimensione di deriva e di dispersione non è meno decisiva di quella di ricapitolazione e di materiale riproduzione. Ritorrerò più dettagliatamente sulla questione dei rapporti tra razzismo e nazionalismo — dunque formazione nazionale, e crisi della formazione nazionale².

Tuttavia già fin d'ora, se si ammette che il nazionalismo costituisce, al tempo stesso, una base per l'emergere del razzismo e l'orizzonte permanente della sua elaborazione dottrinale, apparirà chiaro che, come non esiste *un* nazionalismo ma esistono solo *più* nazionalismi, così il razzismo collegato al nazionalismo non può cessare di «rielaborare» il proprio passato e il passato di tutta la cultura da cui emerge. È questa la ragione per cui le espressioni dell'antisemitismo nazista e del razzismo coloniale, o della schiavitù, non possono essere semplicemente richiamate come *modelli* sui quali misurare il livello di purezza e di gravità di una data «montata razzista» e neppure come *epoche* o avvenimenti delimitanti il posto del razzismo all'interno della storia universale. Esse invece devono essere anche considerate come *formazioni* sempre attive, in parte coscienti ed in parte inconscie, le quali contribuiscono a strutturare i comportamenti e i movimenti razzisti che sorgono dalle attuali condizioni.

Senza dubbio, nessuna esperienza storica ha di per sé la forza di riattivarsi. E per interpretare le fluttuazioni del razzismo degli anni '80, tra antinazismo verbale, non detto, riproduzione mitica, bisogna tener conto della identità delle collettività umane interessate, delle loro azioni e reazioni. Il razzismo è infatti un rapporto sociale, addirittura «patologico», e non un semplice delirio dei soggetti razzisti³. L'attualità, la congiuntura sono, di conseguenza, legate al passato in misura non lineare e sono quasi intessute delle sue tracce particolari.

Così, quando ci si domanderà in che senso, nella Francia con-

temporanea, l'arabofobia e la fissazione dei così detti odii razziali sugli immigrati maghrebini riproducano alcuni tratti classici dell'antisemitismo, non soltanto si dovrà sottolineare l'esistenza di una analogia di situazioni tra minoranze ebraiche in Europa a cavallo tra XIX e XX secolo, e minoranze arabo-islamiche contemporanee. Neppure ci si dovrà riferire al modello astratto di un «razzismo interno» nel quale una società proietterebbe su una parte di sé le sue frustrazioni ed angosce. Ci si dovrà invece interrogare sulla deriva, unica nel suo genere, dell'antisemitismo, al di là della «identità ebraica», a partire dal fondo tutto francese della sua ripetizione e a partire dal suo rilancio hitleriano.

Si potrebbe dire lo stesso della traccia del razzismo coloniale. Trattandosi della Francia, non è difficile scoprirne gli effetti presenti ovunque intorno a noi. Innanzitutto, perché non sono scomparse tutte le tracce di una colonizzazione francese diretta (alcuni «tenitori» ed i loro «autoctoni» dall'equivoco statuto di semicittadini hanno attraversato la decolonizzazione). Inoltre perché il neocolonialismo è una realtà materiale e corposa che non si può misconoscere. Infine, e soprattutto, perché gli «oggetti» privilegiati del razzismo contemporaneo, i lavoratori immigrati originari delle vecchie colonie francesi e la loro discendenza, appaiono come il prodotto della colonizzazione e della decolonizzazione, riuscendo così a concentrare su di sé sia il perpetuarsi del disprezzo imperialista sia il rancore privato dei cittadini di una potenza sconfitta, se non addirittura dell'ossessione di una vendetta fantasmatica.

Queste continuità empiriche non sono però sufficienti a caratterizzare una situazione che richiede di essere interpretata in modi meno meccanicistici. Sono mediate (come avrebbe detto Sartre) o sovradeterminate (Althusser) dal riflesso nello spazio nazionale e nel pensiero collettivo (in maniera differente secondo i gruppi sociali e le posizioni ideologiche) di avvenimenti e di tendenze storiche di più vasta portata. E anche su queste continuità — sebbene secondo una modalità del tutto eterogenea al nazismo — si è verificata una scissione, meglio, una interminabile sedimentazione ed una frattura, relativamente rapida, comunque equivoca.

Potrebbe sembrare a prima vista che il razzismo coloniale costituisca l'esempio per eccellenza di un «razzismo esterno», variante estrema di una xenofobia che combina paura e disprezzo, e a sua volta perpetuato dalla coscienza che i colonizzatori hanno sempre avuto (a dispetto delle loro illusioni di aver fondato un ordine durevole) che quest'ordine riposasse su un rapporto di forze.

Molti tentativi di confronto tra razzismo coloniale e antisemiti-

smo si sono basati proprio su questa caratteristica per sottolineare, nello stesso tempo, la differenza tra oppressione e sterminio (che la «soluzione finale» proposta dal nazismo sollecitava a proiettare retrospettivamente su tutta la storia dell'antisemitismo). Si avrebbero così due tipi di razzismo, tendenzialmente incompatibili (il che fa anche dire a qualcuno che l'«antisemitismo» non è un razzismo): da un lato, un razzismo che tende ad eliminare una minoranza interna non solo «assimilata», ma costituente, essa stessa parte integrante della cultura e dell'economia delle nazioni europee fin dalle loro origini; dall'altro lato, un razzismo che continua ad escludere di diritto e di fatto dalla cittadinanza, dalla cultura dominante, dalla potenza sociale una maggioranza conquistata con la forza, e quindi ad «escluderla» per un tempo indefinito (cosa che non impedisce, anzi favorisce, il paternalismo, la distruzione delle culture «indigene» e l'impostazione di modi di vita e pensiero del colonizzatore alle *élites* delle nazioni colonizzate).

Bisogna tuttavia rilevare che l'*esteriorità* delle popolazioni «indigene» nella colonizzazione o, piuttosto, la rappresentazione di questa esteriorità precisamente come esteriorità *razziale* o etnica, pur recuperando ed inglobando nel suo discorso immagini molto antiche della «differenza», non è uno stato di fatto, *dato una volta per tutte*. È stata in effetti prodotta e riprodotta all'interno dello stesso spazio definito dalla conquista e dalla colonizzazione, con le sue concrete strutture di amministrazione, di lavoro forzato, di oppressione sessuale: dunque su una base di una certa *interiorità*.

Senza quest'ultima non ci si spiegherebbe l'ambivalenza del doppio movimento di assimilazione ed esclusione degli «indigeni», né il modo con cui la sub-umanità assegnata ai colonizzati viene a determinare la loro immagine che i coloni e, più in generale, le nazioni colonizzatrici hanno sviluppato all'epoca della spartizione del mondo. L'eredità del colonialismo e il razzismo europeo occidentale formatosi per suo tramite (il razzismo «bianco») è dunque in realtà una combinazione fluttuante di una esteriorizzazione prolungata e di un'«esclusione interna». Lo si può constatare osservando il modo con cui si forma il complesso di superiorità imperialista. Le caste coloniali (militari, politiche, missionarie, commerciali, ecc.) di differenti nazionalità (inglese, francese, olandese, portoghese, ecc.) hanno creato *tutte insieme* l'idea di una superiorità «bianca», di un interesse comune da difendere dai selvaggi.

Questa rappresentazione — il «fardello dell'uomo bianco» — ha contribuito in maniera decisiva a costituire la nozione moderna di una identità europea od occidentale a carattere sovranazionale. È

altrettanto vero che queste stesse caste non hanno cessato di giocare, «realisticamente» e «machiavellicamente» a quello che Kipling chiamava «il grande gioco», mettendo l'uno contro l'altro i movimenti di ribellione dei «loro» indigeni. Né hanno cessato di attribuirsi, *le une contro le altre*, il primato di un'umanità particolare, proiettando l'immagine del razzismo sulle pratiche coloniali dei loro rivali. La colonizzazione francese ha creduto di essere e si è proclamata «assimilatrice», la colonizzazione inglese «rispettosa delle culture». L'altro bianco è anche il cattivo bianco. Ogni nazione bianca è spiritualmente «la più bianca».

Quando si è accelerato il processo di decolonizzazione, queste contraddizioni sono mutate nella forma, ma non sono del tutto scomparse. Rispetto ai suoi ideali, la decolonizzazione è stata una decolonizzazione «mancata», incompleta e perversa al tempo stesso: ed è fin troppo evidente. Ma, incrociandosi con altri avvenimenti relativamente indipendenti da essa (l'ingresso nell'epoca delle armi atomiche e delle reti internazionali della comunicazione di massa), la decolonizzazione ha tuttavia creato un nuovo spazio politico e culturale, davvero mondiale: non solo uno spazio all'interno del quale si formano strategie politiche, circolano capitali, tecnologie, messaggi, ma uno spazio in cui s'incontrano fisicamente e simbolicamente intere popolazioni. Così l'equivoca configurazione di una interiorità che, a partire dall'epoca delle conquiste coloniali, ha costituito una delle dimensioni strutturali del razzismo, si trova riprodotta, ampliata e riattivata. È quasi banale sottolineare gli effetti di «terzo mondo a domicilio», suscitati e proiettati nell'immaginario, dalla immigrazione nei «centri» capitalisti da parte di lavoratori provenienti dalle antiche colonie o dai territori quasi coloniali. Ma questa forma di *interiorizzazione dell'esterno* che delinea l'orizzonte sul quale giocano le rappresentazioni della «razza» e dell'«etnicità», non può essere separata, se non ad un livello astratto, dalle forme, apparentemente antitetici, *dell'esteriorizzazione dell'interno*, in particolare da quelle che sono l'esito della formazione di nazioni, o, meglio, di Stati che si vogliono e si credono nazionali (ma che lo diventano in maniera molto ineguale) nell'immensa periferia del pianeta, a seguito dell'espulsione dei colonizzatori.

Cosa si può concludere a tutto questo? Spostamenti, condensazioni, riflessi ai quali ho fatto allusione fanno parte di quelle metamorfosi che, per usare un'espressione di Nietzsche, potremmo chiamare «trasvalutazioni» contemporanee del razzismo; esse si ricollegano sia all'economia generale dei raggruppamenti politici dell'umanità sia all'immaginario della sua storia. E formano quello che

ho poc' anzi chiamato il divenire particolare del razzismo, il quale relativizza le tipologie e rielabora le esperienze accumulate, proprio al contrario di come noi crediamo avvenga «l'educazione dell'umanità». Il pensiero collettivo della storia umana si sviluppa sempre nel campo del suo proprio immaginario. In questo senso, contrariamente a quanto afferma uno dei più costanti enunciati del mito razzista, non è *la «razza» ad essere una «memoria»*, (biologica o psicologica) degli uomini, ma è *il razzismo a rappresentare una delle forme più insistenti della memoria ideologica delle società moderne*, con la sua mescolanza di falsità e di verità negata e la sua caratteristica proiezione del passato sul presente.

È per questo che è mal posta la questione, continuamente rilanciata, dell'irriducibilità dell'antisemitismo al razzismo colonialista e neo-colonialista. Essi non sono mai stati totalmente indipendenti né sono immutabili. Hanno una discendenza comune, che risponde alla nostra analisi delle loro forme precedenti. Soprattutto, costituiscono dei blocchi esplosivi di memoria che non cessano mai di dissociarsi e di comporsi. Alcune tracce fanno costantemente da schermo ad altre, ma ne rappresentano egualmente il non detto. Così l'identificazione del razzismo con l'antisemitismo, e specialmente col nazismo, funziona come un alibi: permette di negare il carattere razzista della «xenofobia» che ha per oggetto gli immigrati. Al contrario, l'*associazione dell'antisemitismo* (apparentemente del tutto «gratuito» e del razzismo contro gli immigrati nei discorsi dei movimenti xenofobi che si sviluppano oggi in Europa, non è solo l'espressione di un generico antiumanesimo del pensiero razzista, di una permanente struttura di esclusione dell'«altro», sotto ogni forma. Né sono il semplice effetto passivo di una tradizione politica conservatrice (la si chiami nazista o fascista). Molto più specificamente, ed in maniera più perversa, il carattere propriamente *inimmaginabile* dello sterminio nazista viene a collocarsi *entro il* complesso contemporaneo per rappresentarvi il desiderio di sterminio che ossessiona anche il razzismo anti-turco o anti-arabo.

Razzismo e crisi

Nella Francia contemporanea, lo sviluppo del razzismo è in genere presentato come un fenomeno di *crisi*, l'effetto più o meno inevitabile e contrastabile di una crisi economica, ma anche politica, morale o culturale. In questa constatazione si mescolano elementi incontestabili e alibi e disprezzi più o meno interessati. Gli equivoci in-

siti nella nozione stessa di crisi intervengono ampiamente nel rendere ancora più oscuro il dibattito⁴.

Ciò che è impressionante è la constatazione di avere a che fare, ancora una volta, con un percorso circolare: l'«ascesa del nazismo» il suo «brusco aggravarsi» il suo inserimento nel programma dei partiti di destra, che stanno guadagnando in influenza, e più in generale il suo ingresso nel discorso della politica fanno parte, senza alcun dubbio, delle caratteristiche nelle quali si crede di poter riconoscere una crisi. In ogni caso, una crisi di notevoli dimensioni che tocca nel profondo delle relazioni sociali e segna l'incertezza del divenire storico, come in altri tempi era avvenuto con l'ascesa del nazismo o con le grandi «fiammate» di antisemitismo. Se si lasciano da parte le spiegazioni di tipo meccanicistico (ad esempio: crisi economica, *quindi* disoccupazione, *quindi* inasprimento della concorrenza fra lavoratori, *quindi* ostilità, xenofobia, razzismo) e quelle a carattere mistico (ad esempio: crisi e *quindi* angoscia della decadenza, fascinazione delle masse nei confronti dell'«irrazionale», di cui il razzismo sarebbe una traduzione), restano alcune correlazioni indiscutibili. Sono la deindustrializzazione, il pauperismo urbano, lo smantellamento del *Welfare State*, il declino imperiale che, in Inghilterra dopo gli anni '70, hanno fatto precipitare i conflitti fra comunità, alimentato il nazionalismo, favorito il recupero del «powellismo» da parte del «tatcherismo» ed assecondato l'adozione di politiche repressive di «law and order», accompagnate da una intensa propaganda che designa le popolazioni di colore come focolai di criminalità. È per una strada simile — i cui segni precursori sono la moltiplicazione dei crimini nazisti e delle «sbavature» poliziesche⁵, i progetti di restrizione dell'accesso alla cittadinanza, l'avanzata del Fronte nazionale — cui a sua volta sembra indirizzarsi la società francese a partire dagli inizi degli anni '80. Taluni diranno: è sul bordo dello stesso abisso che essa sembra ancora esitare.

Soprattutto è indiscutibile che il fatto del razzismo e gli atti di violenza, che gli danno corpo, diventano una componente attiva della crisi sociale e pesano sulla sua evoluzione. È sempre più stretta la connessione tra i problemi della disoccupazione, dell'urbanesimo, della scolarizzazione, ma anche del funzionamento delle istituzioni politiche (pensiamo al problema del diritto di voto) ed il complesso costituito dalla fobia degli immigrati, le loro reazioni di difesa (o quelle dei loro figli), l'antagonismo crescente tra antitetiche concezioni dell'«identità francese». Questa connessione finisce per assumere i tratti di una necessità. È così che si apre una carriera agli specialisti della politica del peggio, o della politica della paura, e che, parallela-

mente si incita buona parte della collettività nazionale a praticare, su questo argomento, la censura e l'autocensura. Dal momento che si può temere il peggio (e gli eventi storici ne stanno ad esempio) non sarebbe meglio tacere sul razzismo per non correre il rischio di aggravarlo? In altri termini: non sarebbe meglio eliminarne la causa, per paura di non riuscire a controllarne gli effetti? Rimandando cioè nei territori di provenienza i «corpi stranieri» la cui presenza suscita «reazioni di rifiuto» e rinunciando ad «assimilare» tutti coloro che sono «assimilabili», per natura o per volontà.

Piuttosto che di causa ed effetto bisogna, in realtà, parlare di azione reciproca della crisi e del razzismo all'interno del momento congiunturale: bisogna cioè qualificare, *specificare* la crisi sociale come crisi razzista ed anche analizzare le caratteristiche del «razzismo di crisi», emergente, in un momento determinato, all'interno di una formazione sociale ben determinata. In questo modo si potrà evitare quello che abbiamo indicato sopra come alibi e disprezzo. In effetti, dal fatto che il razzismo diviene più *visibile*, non necessariamente consegue che esso sorga dal nulla o dal poco. Quel che sarebbe del tutto evidente per altre società, come l'americana, vale anche, in realtà, per noi: il razzismo è ancorato in strutture materiali (comprese quelle psichiche e socio-politiche) di lunga durata; esse fanno corpo unico con quella che viene definita come identità nazionale.

Se esso conosce delle fluttuazioni e delle inversioni di tendenza, non scompare mai dalle scene o, almeno, dalle quinte. Tuttavia si è verificata una rottura, impercettibile agli inizi: cambia portatori e bersagli quel razzismo dichiarato che — tenuto conto della esistenza di una struttura latente e del conflitto fra questa struttura e la censura inscritta nell'umanesimo ufficiale dello Stato liberale — io proporrei di chiamare «*passaggio all'atto*» del razzismo (secondo una gradualità che va dal discorso alla violenza «individuale», da questa al movimento organizzato ed all'orizzonte nel quale si profila l'istituzionalizzazione dell'esclusione o della discriminazione).

E sono questi spostamenti ad essere innanzitutto importanti per un'analisi della congiuntura: non è indifferente, né quanto al linguaggio, né quanto agli obiettivi né alla forza di espansione, il fatto che esso concerna anzitutto degli intellettuali e degli strati popolari dei piccoli borghesi nel senso tradizionale del termine (piccoli proprietari) o dei lavoratori (in particolare operai). Non è neppure indifferente che esso in primo luogo prenda di mira gli ebrei, gli arabi, i «meteci» in generale, concentrandosi sullo straniero in senso giuridico o sviluppando il fantasma di una purificazione del corpo sociale, di una estirpazione dei «falsi francesi», della parte straniera incista-

ta — per così dire — nella nazione.

Il razzismo di crisi non è, dunque qualcosa di assolutamente nuovo, senza precedenti e origini. Ma è il superamento di talune *soglie di intolleranza* (generalmente proiettato sulle vittime stesse in termini di «soglie di tolleranza»). È l'entrata in scena, il passaggio all'azione di gruppi e classi sociali nuove (o piuttosto di individui sempre più numerosi all'interno di nuovi strati sociali) che adottano un atteggiamento di «razzizzazione» in situazioni sempre più svariate: in materia di vicinato urbano, ma anche di lavoro, di relazioni sessuali, familiari e anche politiche.

Meglio ancora: se — come suggeriscono sia l'esempio hitleriano, nella sua forma radicale, sia gli esempi del colonialismo e della segregazione americana, con i loro «poveri bianchi» — è vero che l'ideologia razzista è essenzialmente *interclassista* (nel senso non solo di un superamento, ma anche di una negazione attiva delle solidarietà di classe), il razzismo di crisi caratterizza una congiuntura nella quale i dislivelli di classe cessano di determinare atteggiamenti tendenzialmente differenziati nei confronti degli «stranieri», per lasciare il posto ad un «consenso» sociale, fondato sull'esclusione e su una tacita complicità nell'ostilità. O per lo meno, questo razzismo di crisi diventa fattore determinante di un consenso che relativizza i dislivelli di classe.

In questa prospettiva si può — senza pretendere di essere originali a tutti i costi — suggerire qualche indizio da cui apparirebbe che, nella attuale società francese, alcune soglie sono *già* state superate.

Consideriamo, anzitutto, la formazione di un complesso di immigrazione. Con ciò non intendiamo il semplice fatto che una popolazione eterogenea, designata con il termine di «immigrata», sia esposta al rigetto, alle aggressioni, ma la nuova accettabilità, che sta trasformandosi in accettazione generale, di enunciati del tipo: «c'è un problema dell'immigrazione», «la presenza degli immigrati costituisce un problema» (indipendentemente dal modo in cui ci si propone di «risolverlo»). Questi enunciati hanno la caratteristica d'indurre alla trasformazione di ogni problema sociale in un problema che si porrebbe *dal fatto* della presenza degli immigrati o almeno, che sarebbe aggravato da questa presenza; sia che si tratti di disoccupazione, o di habitat, di sicurezza sociale, di scolarizzazione, di salute pubblica, di costumi o di criminalità. Ne consegue il diffondersi dell'idea che la diminuzione e, se possibile, la soppressione dell'immigrazione — in pratica l'espulsione del maggior numero possibile di immigrati, a cominciare naturalmente dai più «imbarazzanti», dai meno «accettabili» o «assimilabili», dai meno «utili» — permette-

rebbe di risolvere i problemi sociali. O semplicemente, eliminerebbe un ostacolo alla loro soluzione. Senza entrare in merito a una confutazione tecnica di questa tesi⁶, a questo punto ci imbattiamo in un primo importante paradosso: *meno sono specifici i problemi degli immigrati* (o i problemi sociali che toccano massicciamente gli immigrati) *più ne è resa responsabile la loro esistenza*, anche se in modi obliqui. Questo paradosso produce a sua volta un altro effetto veramente deleterio: è l'implicazione, la responsabilità presunta degli immigrati in tutta una serie di problemi diversissimi, il fatto che permette di immaginarli come altrettanti aspetti *di un unico e medesimo «problema»* e di una sola e stessa «crisi». Giungiamo così a toccare la forma concreta sotto la quale, oggi, si riproduce una delle caratteristiche essenziali del razzismo: la sua capacità di amalgamare tutte le dimensioni della «patologia sociale» all'interno di un'unica causa, circoscritta mediante una serie di significanti derivati dalla razza o dai suoi più recenti equivalenti. Su questo punto ritornerò.

Ma vi è di più. Le categorie stesse di immigrato ed immigrazione nascondono un secondo paradosso. Sono categorie *nello stesso tempo unificatrici e differenzianti*. Esse assimilano in un'unica situazione e in un unico tipo «popolazioni», profondamente eterogenee per provenienza geografica, passato storico, (e di conseguenza, cultura e modi di vita), condizioni di entrata nello spazio nazionale e statuti giuridici.

Come un americano del Nord è, il più delle volte, incapace di distinguere e di designare in modi diversi un cinese, un giapponese, un vietnamita o un filippino (essi sono tutti *Slants*) oppure un portoricano e un messicano (tutti *Chicanos*), così un francese è spesso incapace di designare in modo diverso un algerino, un tunisino, un marocchino, un turco (sono tutti «arabi», designazione generica che costituisce già uno stereotipo razzista, ed apre la strada agli insulti propriamente detti: «bougnoles», «ratons», ecc.).

Più in generale, «immigrato» è una categoria di amalgama che combina criteri etnici e di classe, e nella quale vengono riversati alla rinfusa molti stranieri, ma non *tutti*, né *soltanto* degli stranieri.

In effetti è una categoria che permette appunto di operare una precisa gerarchizzazione all'interno dell'insieme, apparentemente «neutro», degli stranieri, e non senza equivoci: un portoghese sarà più «immigrato» di uno spagnolo (a Parigi), meno di un arabo o di un nero; un inglese o un tedesco non lo saranno di certo, un greco, forse; un operaio spagnolo e, *a fortiori*, un marocchino saranno «immigrati», ma non lo sarà il capitalista, né spagnolo né algerino.

Arriviamo così a toccare l'aspetto differenziante della catego-

ria, e praticamente indissociabile, dall'altro di cui si è detto: differenziazione esterna, come si è visto, ma anche interna, perché l'unità non è altro posta che per il fine di essere subito convertita in una varietà infinita di specie. Esiste una casistica quotidiana dell'«immigrazione» che si formula in discorsi e si sviluppa in comportamenti, diventando l'oggetto di un vero e proprio punto d'onore (non bisogna sbagliarsi, né cascarci).

Chiunque «non ami gli arabi» può farsi bello di avere «amici» algerini. Chiunque pensi che gli arabi sono «inassimilabili» (per via dell'Islam, dell'eredità della colonizzazione, ecc.) può dimostrare che i neri o gli italiani possono non esserlo, e così via. Come tutte le casistiche, anche questa comporta delle aporie: essendo gerarchizzante per definizione (ritornerò più avanti su questo punto) essa tuttavia non cessa di ricascare sull'incoerenza dei suoi criteri di classificazione gerarchica («religiosi», «nazionali», «culturali», «psicologici», «biologici») e di nutrirsi, alla ricerca di un'introvabile scala di superiorità o di pericolosità entro la quale neri, ebrei, arabi, mediterranei ed asiatici, troverebbero il loro «posto», cioè un posto immaginario che permetta di sapere «ciò che bisogna farne», «come trattarli», «come comportarsi» alla loro presenza.

Scopriamo così sul nostro versante che nella *Francia contemporanea* il termine «immigrazione» è diventato per eccellenza il nome della razza, nome nuovo ma funzionale equivalente del vecchio appellativo. Parimenti il termine «immigrato» costituisce la principale caratteristica che permette di disporre degli individui entro una tipologia razzista.

Gli effetti indotti della formazione di una categoria generica quale quella dell'immigrazione, non si fermano qui. Essa tende ad inglobare individui di nazionalità francese che vengono emarginati o rigettati entro un più o meno vergognoso statuto di esteriorità, nel momento stesso in cui il discorso nazionalista proclama l'unità indivisibile delle popolazioni storicamente riunite entro la cornice di un medesimo stato. È il caso in pratica degli Antillesi neri, evidentemente di numerosi francesi di «origine straniera», a dispetto di una naturalizzazione o di una nascita sul territorio francese che conferisce loro la nazionalità francese.

Si arriva così al secondo paradosso che ho enunciato: *meno la popolazione designata dalla categoria «immigrazione» è realmente «immigrata», ovvero straniera per statuto e per funzione sociale, ma anche per costumi e cultura⁷, più essa è denunciata come «corpo estraneo».*

In questo paradosso ritroviamo certo un tratto caratteristico del

razzismo, che sia o no presente una esplicita teoria della razza, cioè l'applicazione del principio genealogico. Noi possiamo anche supporre che l'ossessione del meticciato, della nazione pluriethnica o multiculturale non sia che un caso particolare della resistenza manifestata da una parte della società francese alle sue trasformazioni e, nello stesso tempo, la negazione delle trasformazioni già avvenute, cioè della sua storia. Il fatto che questa resistenza e questo diniego vadano estendendosi in ampi settori appartenenti a *tutte* le classi sociali e soprattutto a quella classe che un tempo rappresentava in gran parte una forza di trasformazione, può a buon diritto essere considerato come sintomo di una crisi profonda.

Arriviamo così all'identificazione di un secondo sintomo. Tenuto conto della storia politica della società francese, lo considero altrettanto importante quanto la formazione del complesso dell'immigrazione; più precisamente, come indissociabile da questa formazione. Chi credesse di poter isolare l'uno dall'altro termine del binomio non costruirebbe che una storia fittizia.

Intendo parlare *dell'estensione del razzismo popolare e soprattutto di quello della classe operaia*, di cui in questi ultimi anni abbiamo rilevato gli indizi non tanto in termini di violenza collettiva quanto in quelli di derive elettorali e soprattutto di isolamento delle lotte rivendicative dei lavoratori immigrati.

È opportuno, a questo punto, essere molto cauti, il che sottolinea in realtà la gravità delle conseguenze indotte da questo fenomeno. In primo luogo, parlare di *razzismo di una classe*, globalmente intesa, è un'espressione priva di senso: lo dimostrano tutte le inchieste, qualsiasi siano gli «indicatori» scelti (e tenuto anche conto del fatto che quegli indicatori tendono a sopravvalutare il razzismo popolare ed a lasciarsi scappare le strategie di denegazione degli individui «colti» rotti alle astuzie del discorso politico). In effetti, è un tipo di enunciato proiettivo che partecipa, lui stesso, di una logica di razzizzazione. Al contrario ha senso interrogarsi sulla frequenza di atteggiamenti di comportamenti razzisti in *situazioni* determinate, caratteristiche di una condizione o posizione di classe: lavoro, tempo libero, vicinato, istituzione di legami parentali, militanza. Soprattutto significa valutare la regressione e la progressione, nel tempo, di pratiche organizzate che presuppongono sia una resistenza sia un abbandono alla tendenza razzista. In secondo luogo, il privilegio qui accordato alla questione del razzismo popolare (o delle «masse popolari») in confronto alle questioni del razzismo «elitario», delle classi dominanti, o di quello intellettuale non significa che ciascuno di essi possa essere isolato (ritornerò, al contrario, sulla loro stretta com-

plementarietà) né che il primo abbia in sé una virulenza maggiore degli altri. Significa invece che la popolarizzazione del razzismo, procedendo di pari passo con la disorganizzazione delle forme istituzionali dell'anti-razzismo proprie delle classi sfruttate (e della classe operaia in particolare), costituisce già di per sé una *soglia* molto difficilmente reversibile nel «divenire egemonico» del razzismo. L'esperienza storica (vuoi dell'antifascismo vuoi della resistenza alle guerre coloniali) ha in effetti dimostrato che se la classe operaia non ha alcun primato nell'invenzione dell'antirazzismo, essa costituisce un'insostituibile base per il suo sviluppo e la sua efficacia, sia con la sua resistenza alla propaganda razzista sia con la sua adesione a programmi politici, di fatto incompatibili con una politica razzista. In terzo luogo, parlare di una diffusione del razzismo nella classe operaia (o *sino alla* classe operaia) non deve indurci a sottovalutare, una volta di più, gli antecedenti del fenomeno e la profondità delle sue radici. Tutti sanno, per limitarci all'esempio francese, che la xenofobia tra gli operai non è una novità e che si è via via esercitata contro italiani, polacchi, ebrei, eccetera. Questa non è tanto legata al semplice fatto dell'immigrazione strutturale ed alla concorrenza sul mercato del lavoro (la Francia è da sempre un paese carente di manodopera) quanto al modo con cui il padronato e lo Stato hanno organizzato la gerarchizzazione dei lavoratori: essi hanno riservato gli impieghi qualificati e di dirigenza ai «francesi» più o meno recenti e gli impieghi dequalificati alla manodopera immigrata, scegliendo cioè dei modelli di industrializzazione che richiedevano un'abbondante manodopera non qualificata ottenibile attraverso il ricorso in massa all'immigrazione (strategia che continua ancora oggi, come si vede dalla persistenza del problema dell'«immigrazione»)⁸.

Così il razzismo degli operai francesi era organicamente legato ai relativi privilegi della qualificazione, alla differenza fra sfruttamento e supersfruttamento. Non c'è, in questo caso, causalità univoca: ne è prova il ruolo fondamentale svolto, nella storia del movimento operaio francese dall'internazionalismo dei militanti immigrati. È però indubbio che la difesa di questi privilegi, per quanto piccoli e fragili siano stati, sia avanzata di pari passo con la forza del nazionalismo all'interno delle organizzazioni della classe operaia (compreso il partito comunista degli anni d'oro, con le sue «cinghie di trasmissione» municipali, sindacali, culturali).

La questione che si pone è, allora, duplice. Le varie rivoluzioni industriali, dalla produzione di massa all'automazione, hanno comportato una massiccia dequalificazione del lavoro operaio, avvicinando entro una medesima forma di sfruttamento e proletarizzazione im-

migrati e «nazionali» (in particolare, donne e giovani disoccupati), e mettendo brutalmente fine alle prospettive di una «mobilità ascendente» collettiva per la classe operaia nazionale. Questa destabilizzazione si tradurrà in una scissione definitiva della classe operaia oppure in una radicalizzazione delle sue lotte?

Stessa domanda, ma più grave, è quella che si pone davanti al montare della crisi economica (con tutti i fenomeni di deindustrializzazione e declino delle vecchie potenze imperialistiche che ad esse si accompagnano) che rimette in discussione la relativa sicurezza di impiego, di livello di vita, di prestigio, acquisita nel corso delle lotte di classe e divenuta parte integrante del «compromesso» politico e dell'«equilibrio» sociale. Tocchiamo qui il cuore del dilemma: una tale «riproletarizzazione» sconvolge, necessariamente, le pratiche e le ideologie di classe. In che senso però? Gli storici della classe operaia ce l'hanno mostrato: questa classe si autonomizza costruendosi una rete di ideali e di forme di organizzazione ben stretta *attorno a un gruppo* sociale egemonico (ad esempio quello degli operai qualificati della grande industria). Nello stesso tempo questa autonomia resta sempre ambivalente, dato che il gruppo egemonico è anche quello che può farsi riconoscere come una componente legittima della «collettività nazionale» e conquistare vantaggi sociali e diritti civili⁹. *È in particolare all'interno della classe operaia che il dilemma: «razzizzazione» dei modi di pensiero e di comunicazione oppure superamento del razzismo latente della cultura collettiva* (il che presuppone necessariamente una certa autocritica) *assume l'aspetto di una prova di verità*, di una questione di vita o di morte politica. Ecco perché è anche decisiva la questione della fragilità della sinistra di fronte all'ascesa del razzismo, e delle concessioni che essa gli fa o delle occasioni che essa gli fornisce. In Francia, per lo meno non c'è stata una «sinistra» politicamente forte che attorno alle idee di socialismo e di comunismo. Particolarmente decisivo è sapere cosa uscirà dalla crisi delle ideologie e delle organizzazioni che si dichiarano proletarie.

Il pretesto della «destalinizzazione» condurrebbe al più grave degli errori politici se dovesse farci prendere alla leggera, o semplicemente considerare come ovvie le derive razzistizzanti del comunismo francese, ancorate alla dimensione nazionalistica delle sue tradizioni politiche, sia che esse la rinchiudano nei limiti di una concorrenza populista con le organizzazioni fascisteggianti, sia che, più verosimilmente, contribuiscano al suo declino storico e all'oscillazione di una parte delle classi popolari nell'instabilità del fronte nazionale¹⁰. Queste tendenze non fanno solo parte delle condizioni che rendono più grave la crisi: contribuiscono a che tutti i problemi dei *diritti* sociali

e civili vengano pervertiti e trasformati in questioni di *privilegi*, che si dovrebbero difendere o riservare ad alcuni beneficiari «naturali». Dei diritti si esercitano in effetti. I privilegi possono essere, in buona parte, immaginari (ed è proprio così che essi possono essere in genere conferiti a classi sfruttate). I diritti *crescono* essi stessi qualitativamente in rapporto all'estensione del numero (e della potenza) di coloro che ne fruiscono e li rivendicano. E i privilegi non possono essere assicurati se non attraverso la difesa di una esclusività il più possibile restrittiva, così si comprende meglio, mi sembra, perché una congiuntura così crei nelle classi popolari un'incertezza (che sbocca talvolta nel panico) circa la «sicurezza» dell'esistenza e circa l'«identità» collettiva. La formazione del complesso dell'immigrazione, di cui ho già parlato, è causa ed effetto di questa insicurezza. Allo stesso modo vanno le cose nel caso della dissoluzione tendenziale di una classe operaia organizzata, intorno alla quale si era formata una tradizione politica secondo la quale la difesa degli interessi economici e sociali si esprimeva attraverso il linguaggio dei diritti e non attraverso quello dei privilegi. Questi due fenomeni si alimentano reciprocamente. C'è una crisi razzista ed un razzismo di crisi, quando questi due fenomeni diventano politicamente inestricabili.

A proposito del «neo-razzismo»

Mi proverò ora a discutere una questione correlata alle precedenti: in che misura si può parlare, a proposito della congiuntura attuale, di neo-razzismo? O se si preferisce, come bisogna valutare la «novità» del linguaggio nel quale si formula il razzismo che ci concerne?

È necessaria una prima osservazione. L'ipotesi di un neo-razzismo, almeno per quel che riguarda la Francia, è stata formulata essenzialmente a partire da una critica interna *alle teorie*, ai discorsi che mirano a legittimare politiche di esclusione formulate in termini di antropologia e di filosofia della storia. Ci si è poco preoccupati di trovare il legame fra la novità delle dottrine e quella delle situazioni politiche, delle trasformazioni sociali che offrono loro un aggancio¹¹. Io sosterrò che la dimensione teorica del razzismo, oggi come allora, è storicamente essenziale: ma non autonoma né primaria. Il razzismo — vero «fenomeno sociale totale» — si iscrive in pratiche (forme di violenza, di disprezzo, di intolleranza, umiliazione, sfruttamento), discorsi e rappresentazioni che sono altrettante elaborazioni intellettuali del fantasma della profilassi o della segregazione

(necessità di pianificare il sociale, preservare l'identità del «sé» e del «noi» da ogni meticcio ed invasione), e che si articolano intorno agli stigmi dell'alterità (nome, colore della pelle, pratiche religiose). Esso dunque organizza alcuni *effetti* (di cui la psicologia del razzismo ha descritto il carattere ossessivo, ma anche l'«irrazionale» ambivalenza, conferendo loro una forma stereotipa, sia dal lato dei loro «oggetti» sia da quello dei loro «soggetti». È questa combinazione di pratiche, discorsi, rappresentazioni di una rete di stereotipi affettivi che permette di comprendere la formazione di una *comunità razzista* (o di una collettività di razzisti, tra cui operino, a distanza, legami di «imitazione»), e anche le modalità secondo cui, come in uno specchio, gli individui e le collettività esposte al razzismo (suoi «oggetti») si trovano essi stessi costretti a percepirli.

Tuttavia, per quanto assoluta sia questa costrizione, essa non può mai evidentemente annullarsi in quanto costrizione *per le sue vittime*: né essere interiorizzata senza conflitti (rileggiamo Memmi) né cancellare la contraddizione per cui un'identità comunitaria è attribuita a collettività a cui viene contemporaneamente negato il diritto di autodifendersi (rileggiamo Fanon). Né soprattutto essa può assorbire l'eccedenza continua delle pratiche e degli atti di violenza rispetto ai discorsi, alle teorie, alle razionalizzazioni. Dal punto di vista delle sue vittime esiste, quindi, una sostanziale dissimmetria del complesso razzista, il quale conferisce agli atti e ai passaggi all'atto un indiscutibile primato sulle dottrine — inglobando naturalmente negli atti non solo le violenze fisiche, le discriminazioni, ma anche le parole stesse, la violenza delle parole in quanto atti di disprezzo e di aggressione — questo ci induce, in primo luogo, a relativizzare i mutamenti di dottrina e di linguaggio dal momento che in pratica essi conducono agli stessi atti, bisogna proprio attribuire tanta importanza a giustificazioni che conservano sempre la medesima struttura (la negazione del diritto) anche se passano dal linguaggio della religione a quello della scienza, o da quello della biologia a quello della cultura e della storia?

Questa osservazione è giusta, e perfino capitale, ma non elimina il problema. La distruzione del complesso razzista non presuppone in effetti soltanto la ribellione delle sue vittime, ma la trasformazione dei razzisti stessi e, per conseguenza, *la decomposizione interna della comunità istituita dal razzismo*. La situazione è, sotto questo punto di vista, perfettamente analoga (come è stato spesso sottolineato da una ventina d'anni a questa parte) a quella del sessismo, il cui superamento presuppone sia la rivolta delle donne, sia la scomposizione della comunità dei «maschi». Le teorie razziste sono

indispensabili alla formazione di questa comunità: *non vi è in realtà razzismo senza teoria(e)*.

Ma facciamo un passo in più. Ho appena toccato la questione del razzismo popolare. Sarebbe del tutto inutile domandarsi se le teorie razziste traggono origine dalle *élites* o dalle masse, dalle classi dominanti o da quelle dominate. È evidente, al contrario, che esse sono razionalizzate dagli «intellettuali». Importa soprattutto interrogarsi sulla funzione che viene assolta dalle teorizzazioni del razzismo dotto (il cui prototipo è l'antropologia evoluzionista delle razze «biologiche», costituitasi alla fine del XIX secolo) nella cristallizzazione della comunità che si istituisce attorno al significante della razza. Questa funzione non mi sembra consistere soltanto nella generale capacità organizzatrice delle razionalizzazioni intellettuali (quello che Gramsci chiamava la loro «organicità», Augusto Comte il loro «potere spirituale»), e neppure consistere nel fatto che le teorie del razzismo dotto elaborino un'immagine di comunità e di identità originaria nella quale possano riconoscersi gli individui di tutte le classi sociali. Questa funzione consiste piuttosto nel fatto che le teorie del razzismo dotto mimano il discorso scientifico, fondandosi su «evidenze» visibili (di qui l'importanza essenziale degli «stigmi» della razza e, in particolare, degli stigmi del corpo). Meglio ancora, queste teorie *mimano il modo nel quale il discorso scientifico articola «fatti visibili» e «cause nascoste»*, anticipando così qualsiasi teorizzazione spontanea relativa al razzismo delle masse¹².

Azzarderei quindi l'idea che il complesso razzista leghi inestricabilmente (altro aspetto della sua ambivalenza) una funzione essenziale di *disconoscimento* (senza il quale non ci sarebbe violenza sopportabile per coloro stessi che la esercitano) ed una «volontà di sapere», un violento *desiderio di conoscenza* immediata dei rapporti sociali. Queste funzioni non cessano di mantenere reciproci legami, poiché la violenza collettiva che è loro propria costituisce per gli individui ed i gruppi sociali un enigma angoscioso per il quale urge trovare una spiegazione. Questo è d'altronde ciò che caratterizza in modo singolare la postura intellettuale degli ideologi del razzismo, per quanto raffinata possa apparire la loro elaborazione. A differenza per esempio dei teologi i quali devono mantenere una distanza (ma non una scissione assoluta, salvo cadere nella «gnosi») tra speculazione esoterica e dottrina buona per il popolo, gli ideologi razzisti storicamente efficaci hanno sempre elaborato delle dottrine «democratiche», immediatamente intellegibili quasi preadattate al supposto basso livello d'intelligenza delle masse.

Queste dottrine cioè sono in grado di fornire chiavi di interpre-

tazione immediate, non soltanto di quello che gli individui *vivono*, ma anche di quello che essi *sono* nel mondo sociale (chiavi dunque simili, in questo caso, all'astrologia, alla caratteriologia, ecc.) persino nei casi in cui esse assumano la forma della rivelazione di un «segreto» della condizione umana (cioè quando esse comportano un *effetto di segreto*, essenziale alla loro efficacia immaginaria: Léon Poliakov ha chiaramente esemplificato questo particolare)¹³.

È questo che rende difficile una *critica* del contenuto del razzismo dotto e soprattutto della sua influenza: nella costruzione stessa di queste teorie compare, in effetti, il presupposto che il «sapere» ricercato, desiderato dalle masse, è un sapere elementare che non fa altro che giustificarle nei loro sentimenti spontanei o ricondurle alla verità dei loro istinti; Bebel, com'è noto, qualificava l'antisemitismo come «socialismo degli imbecilli» e Nietzsche lo considerava quasi come la politica dei «deboli» (il che non gli impediva affatto di riutilizzare per i suoi fini una buona parte della mitologia delle razze).

Forse anche noi quando possiamo sfuggire a questo equivoco caratterizziamo le dottrine razziste come elaborazioni teoriche propriamente demagogiche, la cui efficacia deriva dalla risposta anticipata che esse forniscono al desiderio di conoscenza delle masse. *La categoria stessa di «massa»* (o di «popolare») *non è neutra, essa comunica direttamente con la logica della naturalizzazione e della razizzazione del sociale*. Per cominciare a dissipare questo equivoco non è affatto sufficiente considerare il modo con cui il «mito» razzista svolge la sua azione sulle masse. Bisogna anche domandarsi perché altre teorie sociologiche, elaborate nell'ambito di una divisione tra attività «intellettuali» e attività «manuali» (in senso lato), non possano fondersi così facilmente con questo desiderio di sapere. I miti razzisti (il «mito ariano» e quello dell'ereditarietà) sono tali non soltanto in virtù del loro contenuto pseudoscientifico, ma in quanto forme di superamento immaginario del fossato che separa gli intellettuali dalle masse; sono miti indissociabili dall'implicito fatalismo che rinchiuso le masse nel loro cosiddetto infantilismo naturale. Possiamo, allora, passare al «neo-razzismo». Quello che sembra qui fare difficoltà, non è tanto *il fatto* del razzismo, l'ho già detto — quello della pratica è infatti un criterio abbastanza sicuro, se non vogliamo lasciarci ingannare dalle sue negazioni, e in particolare da quelle provenienti da una buona parte della «classe politica» che in questo modo esprime il suo compiacimento o la sua cecità. Si tratta piuttosto di sapere in che misura la relativa novità del linguaggio traduca una articolazione nuova, durevole, delle pratiche sociali e delle rappresentazioni collettive, delle dottrine scientifiche e dei movimenti po-

litici. In breve, per esprimerci col linguaggio di Gramsci, si tratta di sapere se in questo caso si delinea qualche sorta di egemonia.

Un primo indizio ce lo ha fornito il funzionamento della categoria d'immigrazione, come sostituto della nozione di razza e come agente di disgregazione della «coscienza di classe». È chiaro che noi non abbiamo a che fare, semplicemente, con una operazione di mascheramento, resasi necessaria data l'infamia inerente al termine di razza e ai suoi derivati, né, unicamente, ad una conseguenza delle trasformazioni della società francese. Da lunga data le collettività dei lavoratori immigrati subiscono discriminazioni e violenze xenofobe, impregnate di stereotipi razzisti.

Gli anni tra le due guerre, altro periodo di crisi, hanno assistito a uno scatenarsi di campagne contro i «meteci», ebrei o non ebrei, che andavano ben oltre l'ambito dei movimenti fascisti, e il cui esito più logico sarebbe stato rappresentato dal contributo dato dal governo di Vichy all'impresa hitleriana. Perché non si è assistito allora alla definitiva sostituzione del significante «sociologico» a quello «biologico» come chiave di volta delle rappresentazioni dell'odio e della paura dell'altro? Al di là del peso delle tradizioni propriamente francesi del mito antropologico, le ragioni sono riconducibili a due probabili matrici: 1) la separazione istituzionale e ideologica, ancora perdurante tra la percezione dell'immigrazione (essenzialmente europea) e quella delle esperienze coloniali (da un lato, la Francia è «invasa» e dall'altro «domina»); 2) l'assenza di un nuovo modello di articolazione fra Stati, popoli e culture, su scala mondiale¹⁴.

Le due motivazioni sono d'altronde connesse. Il nuovo razzismo è quello dell'epoca della «decolonizzazione», dell'inversione dei movimenti di popolazione tra le vecchie colonie e le antiche «metropoli», e, come ho già detto, della scissione dell'umanità all'interno di un unico spazio politico. Dal punto di vista ideologico, il razzismo attuale, centrato, in Francia, sul complesso dell'immigrazione, si iscrive nell'ambito di un «razzismo senza razze», già largamente diffuso *al di fuori della Francia*, soprattutto nei paesi anglosassoni: un razzismo il cui tema dominante non è l'eredità biologica, ma l'irriducibilità delle differenze culturali: un razzismo che, a prima vista, non postula la superiorità di dati gruppi o popoli su altri, ma «soltanto» la nocività della scomparsa delle frontiere, l'incompatibilità dei generi di vita e delle tradizioni. A giusto titolo è stato chiamato un *razzismo differenzialista* (P.A. Taguieff)¹⁵.

Per sottolineare l'importanza della questione, bisogna subito precisare le conseguenze politiche di questo cambiamento. La prima è una destabilizzazione delle difese dell'antirazzismo tradizionale, nella mi-

sura in cui le sue argomentazioni vengono rovesciate, oppure ritorte contro di esse (quello che Taguieff chiama, in maniera efficace, *l'effetto di ritorzione del razzismo differenzialista*).

Si può facilmente ammettere che le razze non costituiscono unità biologiche isolabili, e che in effetti *non vi sono* «razze umane», che il comportamento degli individui e delle loro «attitudini» non si giustificano attraverso il sangue od i geni, ma per l'appartenenza a «culture storiche». Interamente orientato verso il riconoscimento della diversità, della disuguaglianza delle culture — di cui solo l'insieme polifonico costituirebbe la civiltà umana — ma assieme verso il riconoscimento di un loro permanere trans-storico, il culturalismo antropologico aveva offerto il meglio dei suoi argomenti all'antirazzismo del dopoguerra, umanista e cosmopolita. Il suo valore aveva trovato conferma nel contributo portato alla lotta contro l'egemonia di certi imperialismi unificatori, e alla battaglia contro l'eliminazione delle civiltà minoritarie o dominanti (l'«etnocidio»).

Il razzismo differenzialista prende alla lettera queste argomentazioni. Un grande nome dell'antropologia che a suo tempo aveva brillato nel dimostrare che tutte le culture sono egualmente complesse e necessarie all'avanzamento del pensiero umano (Claude Lévi-Strauss, *Razza e storia*) si trova ora arruolato, volente o nolente, al servizio dell'idea che la «mescolanza delle culture», la soppressione delle «distanze culturali» corrisponderebbe alla morte intellettuale dell'umanità e, forse, metterebbe addirittura in pericolo le regole che ne assicurano la sopravvivenza biologica (*Razza e Cultura*)¹⁶. Questa «dimostrazione» è a sua volta messa subito in rapporto con la tendenza «spontanea» dei gruppi umani (in pratica: nazionali, anche se il significato antropologico della categoria politica di nazione è evidentemente dubbio) a conservare le proprie tradizioni e, quindi, la propria identità. È qui evidente che il naturalismo biologico o genetico non è il solo modo di naturalizzare comportamenti umani e appartenenze sociali. A costo di abbandonare il modello gerarchico (ma più in apparenza che in realtà, come vedremo), *la cultura può anch'essa funzionare come una natura*, in particolare come un modo di rinchiudere a priori gli individui e i gruppi entro una genealogia, entro la determinazione di un'origine immutabile e intangibile. Questo primo effetto di ritorzione, tuttavia, ne comporta un secondo più ritorto e, quindi, più efficace: se l'irriducibile differenza culturale è il vero «ambiente naturale» dell'uomo, l'atmosfera indispensabile al suo respiro storico, allora l'indebolimento di questa differenza necessariamente procurerà reazioni di difesa, conflitti «interetnici» ed una crescita generale di aggressività. Queste reazioni, si dice, sono

«naturali»; ma sono anche pericolose. Con uno strabiliante voltafaccia vediamo, qui, le dottrine differenzialiste proporsi esse stesse come esplicative del razzismo (e della sua prevenzione). In effetti, si assiste a un totale spostamento della problematica. Dalla teoria delle razze o della lotta delle razze nella storia umana, (che la si fondi su basi ideologiche o psicologiche) si passa ad una teoria delle «relazioni etniche» (o delle «race relations») nella società, che *naturalizza non l'appartenenza ad una razza, ma il comportamento razzista*. Il razzismo differenzialista è, dal punto di vista logico, un meta-razzismo, o un razzismo di «seconda posizione», che si presenta come se avesse tratto lezione dal conflitto tra razzismo ed antirazzismo e come una teoria, politicamente operativa, delle cause dell'aggressività sociale. Se si vuole evitare il razzismo si dovrebbe prendere le distanze dall'antirazzismo «astratto», cioè dal misconoscimento delle leggi psicologiche e sociologiche che stanno alla base dei movimenti della popolazione umana. Si dovrebbero rispettare le «soglie di tolleranza», mantenere le «distanze culturali», cioè, in virtù del postulato secondo il quale gli individui sono gli eredi ed i portatori esclusivi di un'unica cultura, segregare le collettività (e la miglior barriera rimane ancora, per questo, la frontiera nazionale).

Qui si esce dalla speculazione per sfociare direttamente nella politica e nell'interpretazione dell'esperienza quotidiana. Ben inteso, «astratto» non è un carattere epistemologico, ma esprime un giudizio di valore che si applica quanto più sono concrete o effettive le pratiche che gli corrispondono: programmi di rinnovamento urbano, di lotta contro le discriminazioni, o di contro-discriminazione nella scuola e nel lavoro (è quanto la nuova destra americana indica come «reverse discrimination»); e anche in Francia, da parte di persone «ragionevoli» che non hanno niente a che fare con questo o quel movimento estremista, si sente sempre più di frequente spiegare che «è l'antirazzismo che crea il razzismo» a causa della sua grande agitazione, del suo modo di «provocare» i sentimenti di appartenenza nazionale propri della massa dei cittadini¹⁷. Non è un caso che le teorie del razzismo differenzialista (ormai in grado di presentarsi come il vero antirazzismo e, quindi, il vero umanesimo) si accordino così facilmente con il ritorno di favore di cui gode la «psicologia delle folle» come spiegazione generale dei movimenti irrazionali dell'aggressività e della violenza collettiva, in particolare della xenofobia. Si vede qui funzionare in pieno quel doppio gioco a cui mi riferivo sopra: da una parte, alla massa si offre una spiegazione della sua «spontaneità» e dall'altra, questa stessa massa viene implicitamente devalorizzata in quanto «folla primitiva». Gli ideologi

neorazzisti non sono dei mistici dell'eredità, ma dei tecnici «realisti» della psicologia sociale. Presentando in questo modo gli effetti di ritorsione del neo-razzismo, io semplifico all'estremo la genesi e la complessità delle sue variazioni interne. Voglio però far emergere le poste strategiche del suo sviluppo. Ci vorrebbe qualche correttivo e qualche integrazione, ma non posso qui che accennarne. L'idea di un «razzismo senza razze» non è così rivoluzionaria come si potrebbe immaginare. Senza entrare nell'esame delle fluttuazioni del significato del termine razza, il cui uso storico-filosofico preesiste in effetti ad ogni riiscrizione della «genealogia» nella «genetica», bisogna segnalare alcuni grandi fatti storici, per quanto possano essere sgradevoli (per una certa vulgata antirazzista, ma anche per le trasformazioni di senso che il neorazzismo le fa subire).

È sempre esistito un razzismo, il cui concetto pseudo-biologico è stato il motore essenziale, persino a livello delle elaborazioni teoriche secondarie: il suo prototipo è l'antisemitismo. L'antisemitismo moderno — quello che comincia a cristallizzarsi nell'Europa dei Lumi, o piuttosto a partire dalla flessione in senso statalistico e nazionalistico conferita all'antigiudaismo teologico da parte della Spagna della Riconquista e dell'Inquisizione — è *già* un razzismo «culturalista». Gli stigmi corporei vi occupano certamente un grande spazio fantasmatico (e il fantasma è una dimensione centrale del complesso razzista), ma più come segni di una psicologia profonda, di una eredità spirituale che come elementi di una eredità biologica¹⁸.

Questi segni sono, se si può dire, tanto più rivelatori quanto meno sono visibili, e l'Ebreo è tanto più «vero» quanto più è indiscernibile: la sua essenza è quella di una tradizione culturale, di un fenomeno di disgregazione morale. L'antisemitismo è, per eccellenza, «differenzialista» e, sotto molti punti di vista, tutto l'attuale razzismo differenzialista può essere considerato, dal punto di vista della forma, *come un antisemitismo generalizzato*. Questa considerazione è di particolare importanza (ne ho già accennato) per interpretare l'arabofobia contemporanea, specie in Francia, poiché essa comporta un'immagine dell'Islam intesa come «concezione del mondo» incompatibile con quella europea e come impresa di dominazione ideologica universale; di qui la sistematica confusione di «arabità» e di «islamismo».

E questo fa appuntare la nostra attenzione su un fatto storico ancora più difficile da ammettere e tuttavia cruciale, proprio rispetto alla forma nazionale francese delle tradizioni razziste. Non c'è dubbio che esista una tradizione specificamente francese della dottrina dell'arianità, dell'antropometria e del genetismo biologico: ma la vera

«ideologia francese» non consiste in questo. Sta piuttosto nell'idea di una missione universale di educazione del genere umano propria della cultura del «paese dei diritti dell'uomo». A questa idea corrisponde la pratica dell'assimilazione delle popolazioni dominate e, per conseguenza, la necessità di differenziare e gerarchizzare gli individui od i gruppi in funzione della loro maggiore o minore adattabilità o resistenza all'assimilazione. Questa forma, al tempo stesso sottile ed opprimente, di esclusione — inclusione si è manifestata in modo particolare nella colonizzazione e nella variante propriamente francese (o «democratica») del «fardello dell'uomo bianco». Ho cercato in altra sede di tornare sui paradossi dell'universalismo e del particolarismo nel funzionamento delle ideologie razziste e negli aspetti razzisti del funzionamento delle ideologie¹⁹.

Al contrario, non è difficile constatare che, nelle dottrine neo-razziste, la scomparsa del tema della gerarchia è più apparente che reale. Infatti, l'idea di gerarchia, di cui si può anche giungere a proclamare clamorosamente l'assurdità, si compone su due piani: da una parte nell'uso *pratico* della sua dottrina (essa non ha infatti bisogno di essere esplicitamente enunciata), dall'altra nel tipo stesso di *criteri* che si applicano per pensare la differenza delle culture (e qui si vedono tornare di nuovo in ballo le risorse logiche della «seconda posizione», del metarazzismo). La profilassi dal meticcio si esercita di fatto, in luoghi nei quali la cultura istituita è quella dello Stato, delle classi dominanti e, in maniera meno ufficiale, delle masse «nazionali», il cui genere di vita e di pensiero viene legittimato dall'istituzione: essa funziona, pertanto, come un divieto di espressione e di promozione sociale a senso unico. Nessun discorso teorico sulla dignità di tutte le culture potrà realmente compensare il fatto che, per un «black» in Inghilterra o un «beur» in Francia, la assimilazione richiesta per «integrarsi» nella società nella quale egli già vive (e che si supporrà sempre superficiale, imperfetta, simulata) sia presentata come un progresso, una emancipazione, una concessione di diritti. Dietro questa situazione operano varianti ben poco rinnovate dell'idea che le culture storiche dell'umanità si dividono in due grandi categorie: quelle che sarebbero universalistiche, progressiste e quelle che sarebbero, senza rimedio, particolaristiche, primitive. Il paradosso non è casuale: un razzismo differenzialista «conseguente» sarebbe uniformemente conservatore, sosterebbe la fissità di *tutte* le culture. E lo è di fatto, poiché, con il pretesto di proteggere la cultura e il genere di vita europeo dalla «terzomondializzazione» impedisce utopisticamente alle altre culture ogni possibilità di evoluzione reale.

Ma il razzismo differenzialista reintroduce anche la vecchia di-

stinzione fra società «chiuse» e «aperte», «immobili» e «intraprendenti», «fredde» e «calde», «gregarie» e «individualiste» ecc., distinzione che a sua volta, rimette in gioco tutta l'ambiguità della nozione di *cultura* (e in particolare nella lingua francese!).

La differenza delle culture, considerate come entità (o strutture simboliche) separate, rinvia all'ineguaglianza culturale presente all'interno dello stesso spazio «europeo» o, meglio, alla «cultura» (dotta e popolare, tecnica e folclorica) come *struttura di ineguaglianze* tendenzialmente riprodotte in una società ad alto livello di industrializzazione e di alfabetizzazione sempre più internazionalizzata e mondializzata. Le culture «differenti» sono quelle che costituiscono degli ostacoli o che sono istituite (da parte della scuola, dalle norme della comunicazione internazionale) come ostacoli alla acquisizione della cultura. Reciprocamente, gli «handicap culturali» delle classi dominate si presentano come equivalenti pratici dell'estraneità, o come generi di vita particolarmente esposti agli effetti distruttori della «mescolanza» (che sono poi gli effetti propri delle condizioni materiali in cui si verifica questa «mescolanza»)²⁰.

Come nel passato il razzismo apertamente inegualitario, per poter enunciare il postulato di una fissità essenziale dei tipi razziali, doveva presupporre un'antropologia differenzialistica fondata o sulla genetica o sulla *Völkerpsychologie*, questa presenza latente del tema gerarchico oggi si esprime soprattutto nel primato del modello *individualista*: le culture implicitamente superiori saranno quelle che valorizzano e favoriscono l'iniziativa «individuale», l'individualismo sociale e politico, a differenza di quelle che lo reprimono. Sarebbero insomma le culture il cui «spirito comunitario» è appunto costituito dall'individualismo.

Da tutto questo possiamo giungere a capire che cosa autorizzi oggi il ritorno del tema biologico, l'elaborazione di nuove varianti del «mito» biologico nel quadro di un razzismo culturale. Si sa che ci sono differenti situazioni nazionali, sull'argomento. I modelli teorici «etologici» e «sociobiologici» (essi stessi in parte concorrenti tra loro) sono più influenti nei paesi anglosassoni, ove continuano le tradizioni del darwinismo sociale e dell'eugenismo, pur confermando direttamente gli obiettivi politici di un neo-liberalismo d'assalto²¹. Tuttavia anche queste ideologie biologizzanti dipendono, in sostanza, dalla «rivoluzione differenzialista». Ciò che esse mirano a spiegare non è la costituzione delle razze, ma la capitale importanza delle chiusure culturali e delle tradizioni come luogo di accumulazione delle attitudini individuali, e, soprattutto, come basi «naturali» della xenofobia e dell'aggressività sociale. Quest'ultima è una essenza fitti-

zia, comune al neorazzismo in tutte le sue forme, e permette, all'occorrenza, di scalare di un gradino il biologismo: non c'è dubbio (si sostiene) che non esistono le «razze» e ci sono soltanto popolazioni e culture, ma ci sono anche cause ed effetti biologici (e bio-psichici) della cultura e reazioni biologiche della differenza culturale (le quali formerebbero quasi la traccia indelebile dell'«animalità» dell'uomo, ancor sempre legata alla sua «famiglia» allargata ed al suo «territorio»). Al contrario, là dove il culturalismo «puro» sembra dominante (come in Francia), si assiste alla sua progressiva deriva verso l'elaborazione di discorsi *sulla biologia*, sulla cultura come regolamentazione esterna del «vivente», della sua riproduzione, delle sue manifestazioni, della sua salute. (Michel Foucault, tra altri, l'aveva già intuito.)

Potrebbe essere vero che le varianti attuali del neorazzismo non costituiscano altro che una formazione ideologica *di transizione*, destinata ad evolversi in discorsi e tecnologie sociali in cui la forma esterna di racconto storico dei miti genealogici (il gioco delle sostituzioni tra razza, popolo, cultura, nazione) scomparirebbe relativamente, di fronte alla nuova forma esterna di una valutazione psicologica delle attitudini intellettuali, della «disposizione» a una vita sociale «normale» (o, inversamente, alla criminalità ed alla devianza), a una riproduzione «ottimale» (dal punto di vista affettivo, sanitario, eugenetico, ecc.). Attitudini e disposizioni che una batteria di scienze cognitive, socio-psicologiche, statistiche si proporrebbe di misurare, selezionare, controllare nel dosaggio delle parti di eredità e di ambiente... Cioè in direzione di un «post-razzismo». Sarei tanto più disposto a crederlo quanto più la mondializzazione delle relazioni sociali, degli spostamenti di popolazioni nel quadro di un sistema di Stati nazionali sempre di più condurrà a ripensare la nozione di «frontiera» e a demoltiplicare le sue modalità di applicazione, per conferirle una funzione di profilassi sociale e vincolarla a statuti più individualizzati, mentre le trasformazioni tecnologiche faranno sì che l'ineguaglianza scolastica e le gerarchie intellettuali sostengano un ruolo sempre più importante nella lotta delle classi, entro la prospettiva di una generalizzata selezione tecno-politica degli individui. La vera «era delle masse», all'epoca delle nazioni-impresa, può essere davanti a noi.

Come valuteremo, quindi, il singolare divenire del razzismo contemporaneo? Come la continuazione di una medesima essenza, o come la creazione di una tutt'altra configurazione, alla quale questo nome fornirebbe solo un'etichetta ingannevole? Dalla nostra risposta a questa domanda dipende largamente l'uscita dagli attuali di-

Ilemmi dell'antirazzismo: un'efficace risposta ai discorsi di ritorsione che denunciano quelli che essi chiamano gli «effetti perversi dell'antirazzismo» o il «razzismo dell'antirazzismo»; ma anche il riconoscimento dei limiti e delle connessioni del razzismo, la valutazione dei suoi effetti a distanza sulla formazione sociale, cioè il suo carattere marginale o centrale, superficiale (come semplice riflesso di crisi più fondamentali) o strutturali (come esso stesso storicamente determinante). Mi è parso di non poter rispondere a questa domanda se non tracciando la contemporanea traiettoria del razzismo nella sua globalità, assieme come teoria e come pratica, come memoria sempre attiva e come davvero imprevedibile passaggio all'atto.

Ecco perché ho parlato di fenomeno sociale totale. Ma intendiamoci bene. Se bisogna premunirsi contro la tentazione di ridurre il razzismo degli individui e dei gruppi (meglio: il razzismo *circolante*) tra il livello della individualità e quello della collettività, e che costituisce un mezzo di comunicazione e crea un effetto di «comunità» alla semplice dimensione di un delirio, anche mortale, può essere pure un rischio, per l'analisi del razzismo, «delirare» a modo suo, vedendo razzismo ovunque, interpretando ogni conflittualità, ogni gioco politico come una manifestazione diretta o mediata del razzismo e della sua azione sulla pratica sociale. Così, in una simmetria suscettibile di riprodursi all'infinito, nello stesso momento in cui alcune ideologie vedono ogni cosa attraverso le lenti dell'identità nazionale e della sua crisi, la questione del razzismo e dell'antirazzismo diventerebbe l'unica chiave universale della nostra storia. Questo non è esattamente il punto di vista che ho esposto. Quello che ci appare come il «delirio» razzista è in realtà, la costituzione (mai compiuta, mai incontestata: neppure il nazismo vi è pervenuto) di un campo proiettivo generalizzato, nel quale le *pratiche* sono ricondotte a una supposta identità degli individui (onde la necessità di «naturalizzare» questa identità, di renderla «visibile» o di «stigmatizzarla») e le *contraddizioni* sociali all'espressione di una *aggressione*, invasione o disintegrazione dell'identità collettiva (nazione, razza, cultura) da parte di forze straniere infiltrate nel suo seno. Per parte nostra, bisogna uscire da questa logica proiettiva. Il razzismo contemporaneo non è di per sé un delirio patologico né un'invasione della «politica normale» da parte di pericolosi manipolatori.

Le cose sono in un certo senso più gravi. Il razzismo contemporaneo infatti si sviluppa come una politica che mette al suo servizio strategie ed elaborazioni teoriche, che tendenzialmente organizza forze sociali in una determinata congiuntura e si mostra capace di polarizzare raffinate ricerche intellettuali. Una siffatta politica tende a svi-

luppare «rapporti sociali di crisi», cioè ad immettere l'insieme della società in un processo di fuga in avanti, verso la riproduzione forzata del proprio passato ideologico o verso la produzione di un ordine «nuovo» fondato sulla negazione delle innovazioni reali della storia (per esempio la tendenziale trasformazione del rapporto tra le frontiere nazionali e le «frontiere» culturali). Ma è lei stessa dominata da una crisi dei rapporti sociali e travagliata all'interno dagli scoppi ritardati dei precedenti razzismi. Questa doppia determinazione si riflette nettamente nella costituzione e nella traiettoria del «neorazzismo». In esso possiamo scoprire la combinazione di due grandi tendenze. Da una parte, una nuova elaborazione, adattata alle condizioni dell'epoca post-coloniale, delle contraddizioni politico-culturali legate alla scissione dell'umanità in due gruppi, dominatori e dominati, protetti e pauperizzati, scissione che sta sconvolgendo le rappresentazioni dell'«etnicità». Dall'altra parte (e paradossalmente nello stesso momento), una fusione del problema dell'identità etnico-nazionale con il campo indefinito della «patologia sociale», cioè dei fenomeni di insicurezza, di devianza, di criminalità, il che significa di salute pubblica e di selezione sociale, campo che oscilla tra il polo della repressione e quello della normalizzazione etica. Il neorazzismo ricostituisce così (ma in modo estremamente instabile) per mezzo dei suoi propri significanti (differenza culturale, emigrazione, aggressività) quel complesso interpretativo che alla fine del XIX secolo aveva trovato la sua propria organizzazione per mezzo dei significanti dell'eredità biologica.

Attraverso questa elaborazione del discorso, attraverso gli atti apparentemente arbitrari di una «violenza individuale» o di una discriminazione istituzionale, che si accordano con essa, scopriamo che il razzismo contemporaneo non è soltanto «un certo tipo di rapporto con l'alterità sociale»²² ma un certo tipo di rapporto con l'istituzione politica. Più precisamente: un rapporto reattivo (che non vuol dire passivo) nei confronti dell'istituzione politica (Stato, apparati ideologici, società «civile») in quanto produttore, gestore e rappresentante di tutte le «alterità» sociali. Da ciò deriva, senza dubbio, la sua capacità egemonica.

Essa compare in tutta la sua evidenza nel momento in cui, su una scena ormai indissociabile dal gioco delle frazioni politiche, si viene a riconoscere il consenso sulla «verità» delle «questioni» poste dai movimenti razzisti (per esempio la questione della nazionalità). Essa tuttavia è probabilmente più determinante per la sua capacità di articolare ogni giorno, nei più minuti particolari, le esperienze collettive, i livelli della micro e della macro-politica, il rapporto di cia-

luppare «rapporti sociali di crisi», cioè ad immettere l'insieme della società in un processo di fuga in avanti, verso la riproduzione forzata del proprio passato ideologico o verso la produzione di un ordine «nuovo» fondato sulla negazione delle innovazioni reali della storia (per esempio la tendenziale trasformazione del rapporto tra le frontiere nazionali e le «frontiere» culturali). Ma è lei stessa dominata da una crisi dei rapporti sociali e travagliata all'interno dagli scoppi ritardati dei precedenti razzismi. Questa doppia determinazione si riflette nettamente nella costituzione e nella traiettoria del «neorazzismo». In esso possiamo scoprire la combinazione di due grandi tendenze. Da una parte, una nuova elaborazione, adattata alle condizioni dell'epoca post-coloniale, delle contraddizioni politico-culturali legate alla scissione dell'umanità in due gruppi, dominatori e dominati, protetti e pauperizzati, scissione che sta sconvolgendo le rappresentazioni dell'«etnicità». Dall'altra parte (e paradossalmente nello stesso momento), una fusione del problema dell'identità etnico-nazionale con il campo indefinito della «patologia sociale», cioè dei fenomeni di insicurezza, di devianza, di criminalità, il che significa di salute pubblica e di selezione sociale, campo che oscilla tra il polo della repressione e quello della normalizzazione etica. Il neorazzismo ricostituisce così (ma in modo estremamente instabile) per mezzo dei suoi propri significanti (differenza culturale, emigrazione, aggressività) quel complesso interpretativo che alla fine del XIX secolo aveva trovato la sua propria organizzazione per mezzo dei significanti dell'eredità biologica.

Attraverso questa elaborazione del discorso, attraverso gli atti apparentemente arbitrari di una «violenza individuale» o di una discriminazione istituzionale, che si accordano con essa, scopriamo che il razzismo contemporaneo non è soltanto «un certo tipo di rapporto con l'alterità sociale»²² ma un certo tipo di rapporto con l'istituzione politica. Più precisamente: un rapporto reattivo (che non vuol dire passivo) nei confronti dell'istituzione politica (Stato, apparati ideologici, società «civile») in quanto produttore, gestore e rappresentante di tutte le «alterità» sociali. Da ciò deriva, senza dubbio, la sua capacità egemonica.

Essa compare in tutta la sua evidenza nel momento in cui, su una scena ormai indissociabile dal gioco delle frazioni politiche, si viene a riconoscere il consenso sulla «verità» delle «questioni» poste dai movimenti razzisti (per esempio la questione della nazionalità). Essa tuttavia è probabilmente più determinante per la sua capacità di articolare ogni giorno, nei più minuti particolari, le esperienze collettive, i livelli della micro e della macro-politica, il rapporto di cia-

scuno con il «piccolo altro», vicino o parente, collega di lavoro o padrone (o impiegato) e con il «grande altro», lo Stato, percepito attraverso la piramide dei suoi rappresentanti. I due aspetti d'altronde procedono insieme: non vi è infatti in pratica relazione sociale che non sia mediata dalla rappresentazione dello Stato, nei diversi significati del termine. Ed essa si fa tendenzialmente dominante quando — dal diritto costituzionale alla pratica amministrativa e poliziesca — lo Stato iscrive, lui stesso, il razzismo all'interno del suo funzionamento e della sua ideologia sotto la forma di uno sfaldamento fra numerose «popolazioni».

Alla domanda di una «preferenza nazionale», formulata dai cittadini rispondo, anticipatamente, la discriminazione istituzionalizzata²³.

Due conclusioni sono possibili: o si pensa che nella rinascita del razzismo, l'alienazione politica delle società moderne stia chiudendosi su se stessa, nel confronto faccia a faccia tra violenza endemica e pensiero proiettivo; oppure, prolungando gli sforzi teorici e le iniziative in grado di rinnovare le pratiche tradizionali dell'antirazzismo, ci si persuaderà che al centro di questa alienazione non c'è l'irrazionale, ma ci sono tendenze oggettivamente conoscibili, alle quali si può resistere. Dunque una via di uscita attraverso la politica.

ETIENNE BALIBAR

*(Traduzione dal francese di
Maria Teresa Maiullari e Clara Gallini)*

Note

¹ BALIBAR E., (1984).

² Cfr.: «Racisme et nationalisme» in: BALIBAR E., WALLERSTEIN I., (1988).

³ La categoria di delirio viene spontaneamente in mente, quando si tenta di descrivere il complesso razzista, a causa del modo con cui il discorso razzista nega il «reale» mentre proietta nell'esperienza scenari di aggressione e di persecuzione. Essa, pertanto, non può essere utilizzata senza correttivi: da un lato perché rischia di mascherare l'attività del pensiero alla base del razzismo, dall'altro perché la nozione di delirio collettivo è, al limite, una contraddizione terminologica.

⁴ «La crisi, quale crisi?», ci si è chiesti, ed a buon diritto, sollevando il problema dell'impossibilità dell'utilizzazione di questa categoria nelle analisi delle congiunture storiche, senza aver prima specificato perché si può parlare di crisi, dal punto di vista di quale sistema o tendenza, e secondo quali indicatori (AMIN S., 1982).

⁵ La crescente simmetria fra crimini e «sbavature» (crimini commessi dai poliziotti) è un fenomeno importante che si avvicina a situazioni classiche nella storia del razzismo e, in particolare, del nazismo. Una conferma, nel caso ce ne fosse bisogno, della pertinenza delle que-

stioni poste da Michel Foucault a proposito degli «illegalismi». Il problema dovrà essere riaffrontato all'interno del quadro di una interrogazione relativa ai rapporti fra razzismo ed istituzioni, razzismo nella «società» e nello «Stato» (COUPER K., SANTAMARIA U., 1984-85).

⁶ Gli immigrati non pesano sulla sicurezza sociale, ma la alimentano. Il loro rimpatrio in massa non creerebbe alcun impiego, ma ne sopprimerebbe creando un disequilibrio in taluni settori economici. La loro partecipazione all'aumento della criminalità è pari a quello dei «francesi», ecc.

⁷ Per le ipotesi sull'evoluzione del «mixte franco-algérien» cfr.: GALLISSOT R., (1985: 93 e segg.) e MINCES J., (1986).

⁸ Cfr., tra gli altri, il dossier «Immigration» in *Travail* (1985); CORDEIRO A., (1983); CO-RIAT B., (1979).

⁹ Cfr. i due libri di NOIRET G., (1984 e 1986). Lavori utili che, come i due di STERNHELL Z., (1978 e 1983), si attengono alla pura storia delle idee, occultando un fatto fondamentale: la presenza del movimento operaio organizzato fra i sostenitori di Dreyfus (la vittoria della «linea Jaurès» sulla «linea Guesde»), pur non impedendo la diffusione della xenofobia fra i lavoratori, ha almeno, per tre quarti di secolo, fatto da ostacolo alla sua teorizzazione come una sorta di sostituto dell'anticapitalismo.

¹⁰ Cfr.: BALIBAR E., (1981).

¹¹ La situazione è differente nei paesi anglosassoni e, soprattutto, negli Stati Uniti, a causa della posizione di centralità che, quasi ininterrottamente, il problema del razzismo istituzionale e dei diritti civili ha occupato nella politica nazionale. Cfr.: OMI M., WINANT H., (1986).

¹² Colette Guillaumin ha perfettamente chiarito questo punto, a mio avviso fondamentale: «L'attività della categorizzazione è anche una attività di conoscenza (...) Di qui, senza dubbio, l'ambiguità della lotta contro gli stereotipi e le sorprese che essa riserva. La categorizzazione è un involucro della conoscenza come lo è dell'espressione»: GUILLAUMIN C., (1972: 183 e segg.).

¹³ POLIAKOV L., (1971) e (1980).

¹⁴ Confrontare il modo in cui, negli Stati Uniti, il «problema negro» è rimasto separato da quello «etnico» posto dalle successive ondate di immigrazione europea e dalla loro ricezione, nell'attesa che, negli anni 1950-60, un nuovo «paradigma dell'etnicità» conduca a proiettare il secondo sul primo (OMI M., WINANT H., 1986).

¹⁵ Soprattutto in: *Mots* (1984); *Mots* (1986); *Espaces 89* (1985). L'idea è già presente negli studi di Colette Guillaumin. Si veda anche: DE RUDDER V., (1984). Per confronto con i paesi anglosassoni: BARKER M., (1981).

¹⁶ Conferenza redatta nel 1971 per l'UNESCO, ora in: (LÉVI-STRAUSS C., 1983). Cfr. la critica di O. CALLAGAN M. e GUILLAUMIN C., (1974). Da un diverso punto di vista, Lévi-Strauss viene oggi attaccato in quanto sostenitore dell'«antiumanesimo» e del «relativismo» (TODOROV T., 1986; FINKIELKRAUT A., 1987). La discussione è appena all'inizio. Da parte mia, non solo ritengo che la dottrina di Lévi-Strauss non sia razzista, ma che le teorie razziste del XIX e del XX secolo si siano sviluppate all'interno del campo concettuale dell'umanesimo: non è dunque in questo modo che è possibile discriminarle (cfr. il mio studio *Razzismo e nazionalismo* in BALIBAR E., WALLERSTEIN I., 1988).

¹⁷ Nei paesi anglosassoni questi temi sono abbondantemente illustrati dalla «etologia umana» e dalla «sociobiologia». In Francia la loro base è direttamente culturalistica. Un florilegio che vada dai teorici della Nuova Destra fino agli universitari più assennati lo si può trovare in *Racismes, Antiracismes* (BEJIN A., FREUND J., 1986). È infine utile ricordare che questo lavoro è stato contemporaneamente divulgato in una pubblicazione popolare di grande tiratura, *J'ai tout compris*, n. 3, giugno 1987.

¹⁸ A proposito di H.S. Chamberlain, Ruth Benedict faceva notare: «Chamberlain, however, did not distinguish Semites by physical traits or by genealogy; Jews, as he knew, can not be accurately separated from the rest of the population in modern Europe by tabulated anthropomorphic measurements. But they were enemies because they had special ways of thinking and acting. One can very soon become a Jew...» (BENEDICT R., 1983: 132 e segg.). A suoi occhi si presenta sia il segno della «franchezza» di Chamberlain sia quello della sua «corrottezza» interna. Quest'ultima è divenuta la regola, pur non essendo l'unica. Nell'antisemitismo, il tema dell'inferiorità dell'ebreo è molto meno importante di quello della «alterità» irriducibile. Accade addirittura che egli si compiace nell'evocare la «superiorità» intellettuale

commerciale e comunitaria degli ebrei, che li renderebbe ancora più «pericolosi». E l'operazione nazista si presenta spesso come una operazione di abbassamento degli ebrei al livello della umanità sottostante piuttosto che come la conseguenza di una «subumanità» di fatto: ecco il vero motivo per cui non è sufficiente rendere gli ebrei schiavi; occorre invece sterminarli.

¹⁹ BALIBAR E., WALLERSTEIN I., (1988).

²⁰ È, evidentemente, a questa assunzione della differenza «sociologica» delle culture sotto la gerarchia istituzionale della cultura, istanza decisiva della classificazione sociale, che bisogna attribuire l'acuirsi dei «conflitti razziali» e del risentimento circa la presenza degli immigrati nelle scuole, piuttosto che ad una semplice vicinanza. Cfr.: BOULOT S., BOYSON-FRADET D., (1984).

²¹ Cfr. BARKER M., (1981).

²² GUILLAUMIN C., (1972: 248).

²³ Ecco perché, all'inizio di questo studio, ho affermato che l'alternativa tra razzismo istituzionale e razzismo sociologico era mistificante. Non solo essi procedono congiuntamente, ma il rinviare il razzismo alla «società civile», alla «opinione pubblica», alla «massa», a questa o a quella classe sociale, indipendentemente dal loro rapporto con lo Stato ed il modo in cui questi le informa (non fosse altro che attraverso il nazionalismo), rappresenta una delle principali risorse per la sua continua riproduzione. Ancora una volta, il razzismo è «chez l'autre».

Bibliografia

- AMIN S. (1982) *La crise, quelle crise? Dynamique de la crise mondiale*, Paris, Maspéro.
- BALIBAR E. (1981) «De Charonne à Vitry». *Le Nouvel Observateur*, 9/4/1981.
- BALIBAR E. (1984) «Sujets ou citoyens? — Pour l'égalité». *Les Temps Modernes*, mars-avril-mai.
- BALIBAR E., WALLERSTEIN I. (1988) *Race, Nation, Classe*, éditions La Découverte.
- BARKER M. (1981) *The New Racism*, London, Junction Books.
- BEJIN A. FREUND J. (1986) *Racismes, Antiracismes*, Méridiens Klincksieck.
- BENEDICT R. (1983) *Race and Racism*, London, Routledge and Kegan Paul.
- BOULOT S., BOYSON-FRADET D. (1984) «L'échec scolaire des enfants de travailleurs immigrés». *Les Temps Modernes*, mars-avril-mai.
- CORDIRO A. (1983) *L'immigration*, La Découverte/Maspéro.
- CORLAT B. (1979) *L'atelier et le chronomètre*, Paris, Christian Bourgois.
- COUPER K., SANTAMARIA U. (1984-85) «Violence et légitimité dans la vie». *Le Genre Humain*, n° 11.
- DE RUDDER V. (1984) «La difference et la distance», intervento al convegno su «Problèmes de culture posés en France par phénomène de migrations récentes», Centre Thomas More, 11 e 12/5/1984.
- ESPACES 89 (1985) *L'identité française*, Editions Tierce.
- FINKIELKRAUT A. (1987) *La Défaite de la pensée*, Gallimard.
- GALLISSOT R. (1985) *Misère de l'antiracisme*, Paris, Editions de l'Arcantère.
- GUILLAUMIN C. (1972) «Caractères spécifiques de l'idéologie raciste». *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LIII:248.
- J'ai tout compris*, n. 3, giugno 1987.
- LÉVI-STRAUSS C. (1983) *Le regard éloigné*, Ploin.
- MINCES J. (1986) *La génération suivante*, Flammarion.
- Mots*, 8 marzo 1984.
- Mots*, 12 marzo 1986.

- NOIREL G. (1984) *Longwy, immigrés et prolétaires*, P.U.F.
- NOIREL G., (1986) *Les ouvriers dans la société française, XIXe - XXe siècle*, Seuil.
- O'CALLAGAN M., GUILLAUMIN C. (1974) «Race et race... la mode "naturelle" en sciences humaines». *L'homme et la société*, n. 31-32.
- OMI M., WINANT H. (1986) *Racial formation in the United States. From the 1960s to the 1980s*, Routledge and Kegan Paul.
- POLIAKOV L. (1971) *Le mythe aryen*, Calmann Levy.
- POLIAKOV L. (1980) *La causalité diabolique*, Calmann Levy.
- STERNHELL Z. (1978) *La droite révolutionnaire*, Seuil.
- STERNHELL Z. (1983) *Ni droite ni gauche*, Seuil.
- TODOROV T. (1986) «Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme». *Le Débat*, n. 42 nov.-déc.
- Travail* (1985) n. 7.

Le relazioni interetniche in situazione di coabitazione

1. L'opinione pubblica francese e gli immigrati

La questione della coabitazione tra autoctoni e immigrati è diventata, in Francia, oggetto quasi d'obbligo di inquietudine. Conflitti relazionali, incompatibilità culturali e di modi di vita, creazione di moderni ghetti a carattere etnico, degrado urbano e dell'habitat, delinquenza, droga e insicurezza ossessionano le buone... e le cattive coscienze.

Non è di certo nuovo che temi catastrofici di tal genere vengano associati alla presenza degli stranieri. Durante gli anni '80 tuttavia questi argomenti hanno assunto un peso e un'estensione del tutto particolari. In effetti, dandosi l'apparenza di constatazioni empiriche, sottendono e alimentano vari dibattiti concernenti, più in generale, l'avvenire e l'identità della Nazione¹. Le forze politiche, nelle loro voci più significative, partecipano a questi dibattiti: in essi la coesistenza di popolazioni aventi origini diverse appare non solo come causa di problemi e disordini sociali, ma anche — e forse ormai in misura ancora maggiore — come la fonte di un vero e proprio problema della società.

Questo spostamento di accenti viene in concomitanza con la progressiva presa di coscienza del carattere permanente, cioè definitivo, dell'installazione degli immigrati in Francia. I francesi in effetti hanno creduto a lungo — e glielo si è fatto credere — che l'immigrazione fosse un fenomeno transitorio, limitato a un periodo di espansione economica. C'è voluta la recessione, il blocco dell'ingresso dei lavoratori, il relativo fallimento dei tentativi di incitamento al rimpatrio e lo sviluppo dei raggruppamenti familiari, perché si dissipasse l'illusione, in buona parte comune ad autoctoni e immigrati, d'una immigrazione al tempo stesso massiccia e temporanea.

Ora, è proprio in questo contesto di crisi di lunga durata — crisi non solo economica ma anche e più largamente sociale, culturale e

ideologica — che si sviluppano queste prese di coscienza e questi dibattiti.

La promozione della questione dell'integrazione degli immigrati al rango di «posta in gioco» sociale, permette senza dubbio un approccio globale dei problemi e la formulazione di progetti socio-politici chiari. Autorizza anche, tuttavia — e in nome stesso dell'importanza che le si accorda — le asserzioni più demagogiche, i fenomeni di «capro espiatorio», le manipolazioni dell'informazione e le più diverse concessioni a un'«opinione pubblica» inquieta e che si confronta con la crisi.

Non c'è affatto motivo per attribuire a questa crisi tutta la causa della recrudescenza del razzismo. Questo momento cruciale in cui compaiono, congiuntamente, la stabilizzazione degli immigrati, il carattere strutturale della presenza loro e dei loro figli, i loro movimenti di integrazione (cioè di promozione sociale), le loro opposizioni individuali e collettive alle discriminazioni — questo momento è di per se stesso portatore di reazioni contro l'«incorporazione» degli immigrati nella nazione. In effetti è proprio quando essi cominciano a derogare al ruolo economico e allo statuto sociale loro assegnati, che le manifestazioni di ostilità nei loro confronti si fanno sempre più esplicite e violente, soprattutto in seno agli strati sociali che si sentono oggetto di concorrenza².

D'altra parte, la situazione contemporanea non manca né di paradossi né di contraddizioni. E proprio una risposta a questa ambiguità è il rigetto xenofobo, impregnato di un razzismo che non si chiama più con questo nome, ma che conserva i tratti caratteristici di un razzismo coloniale esercitato oggi all'interno delle frontiere delle metropoli. I fantasmi di aggressione, contaminazione, declino o decadenza coesistono con rappresentazioni più ottimiste che valorizzano la «mescolanza», l'«interculturale» e il «cosmopolitismo». Sono voci che fanno appello a un'integrazione degli immigrati, che li considerano come una componente a pieno titolo della società francese, aperta al pluralismo culturale e unificata da valori ereditati dalle tradizioni umanistiche, repubblicane o rivoluzionarie. Ricordano che la Francia non è, e non è mai stata, un'entità etnica unitaria, e che la sua storia è interessata dall'inglobamento di popolazioni eterofone. Molti giovani rimangono poco sensibili davanti a un nazionalismo enunciato in termini che appaiono regressivi e senza rapporto con la loro propria esperienza. Gli immigrati stessi, e i loro figli, esplorano le strade di un'integrazione che non sia soltanto una rinuncia alle loro appartenenze o alle loro solidarietà familiari, comunitarie e perfino nazionali. Gli uni e gli altri incitano, in modo implicito od esplicito,

a sciogliere il legame che tiene assieme, in Francia, nazionalità e cittadinanza.

Bisogna tuttavia riconoscere che l'opposizione attiva al razzismo è decisamente minoritaria. I sondaggi d'opinione rivelano atteggiamenti negativi e angosciati. Il 58% dei francesi ritiene che gli immigrati son troppo numerosi³ e l'89% s'immagina che essi rappresentino oggi una proporzione della popolazione totale più consistente di quanto non fosse negli anni '30. Il 55% crede che la loro partenza risolverebbe la disoccupazione e il 72% è favorevole a che la Francia la faciliti; il 71% si riconosce «razzista nei confronti degli immigrati», l'88% prevede che l'integrazione dei magrebini e degli africani sarà più difficile di quella degli italiani, dei polacchi e degli spagnoli⁴; il 51% stima che il miglioramento dell'intesa tra francesi e immigrati presuppone che questi facciano uno sforzo per vivere come i francesi, il 63-64% si oppone al diritto di voto degli immigrati alle elezioni municipali...

Nello stesso tempo questi stessi sondaggi fanno risultare che il 60% degli stessi francesi pensa che la maggior parte degli immigrati si installerà definitivamente in Francia; inoltre il 67% ritiene che è bene che i loro figli una volta diventati maggiorenni possano scegliere la nazionalità francese, l'80% considera che gli immigrati devono avere le stesse possibilità di promozione sociale dei francesi; il 75% non sarebbe per niente, o poco, imbarazzato a dover lavorare sotto gli ordini di un immigrato; l'80% dichiara di non essere disturbato, nella vita personale, da degli immigrati; il 66% che non lo sarebbe affatto se una famiglia araba si installasse come sua vicina⁵; il 79% è per la penalizzazione di propositi e atti razzisti, almeno nei casi gravi e recidivi, l'82% ritiene che esiste attualmente in Francia un pericolo di sviluppo del razzismo.

Ci scusiamo per tutte queste cifre. Non hanno per fine che di mostrare che quello che si chiama «opinione pubblica» è meno facile da caratterizzarsi di quanto non ne pensino molti suoi commentatori. Oltre le variazioni osservabili in rapporto alle categorie socio-professionali, ai livelli di istruzione, alle opinioni politiche, ecc., si rileva una doppia oscillazione negli atteggiamenti nei confronti degli immigrati: all'angoscia, chiaramente enunciata, concernente l'avvenire dell'identità collettiva nazionale si contrappone il riconoscimento d'una esistenza personale poco coinvolta in questa questione e poco perturbata dalla presenza degli immigrati; a un nazionalismo fissato su una poco definitiva identità culturale, più o meno mitica e idealizzata, si contrappone un umanesimo di principio e un legalismo tinto di egualitarismo.

Un certo pessimismo e una certa passività sottendono queste opinioni ambivalenti e un po' contraddittorie, organizzandole. È come se i francesi si riconoscessero incapaci di offrire l'integrazione a questi immigrati rispetto ai quali comunque hanno la consapevolezza che resteranno per la maggior parte in Francia. Sopravvalutano la loro appartenenza nazionale nel quadro di un'identificazione culturale più o meno mitizzata e assieme presentata come fragile e poco desiderabile. L'accusa viene ritorta contro gli immigrati, ai quali è rimproverata l'insufficienza dei loro sforzi di integrazione e di assimilazione. Questi ultimi sono imputati di trasgredire la frontiera tra i «Noi» e gli «Altri» eretta dai «nazionali» e nello stesso tempo privati dei mezzi di questa trasgressione, la quale, comunque, dal momento che fa paura, non manca, in caso di insuccesso, di venir loro rimproverata...

Considerazioni di questo genere non sono nuove nell'opinione francese e Ralph Schor sottolinea la loro permanenza a partire dal primo dopoguerra⁶.

Lo stesso autore segnala un'altra contraddizione anch'essa di lunga durata; quella tra pratiche e discorsi. Se l'attaccamento alla democrazia liberale, al diritto d'asilo, alla supposta generosità della Francia va benissimo d'accordo con le rivendicazioni protezioniste contro gli immigrati e i rifugiati, è altrettanto vero il contrario, e le più appassionate dichiarazioni razziste e anti-immigrati non sboccano necessariamente in prese di posizioni politiche a carattere xenofobo né in comportamenti sistematicamente ostili o violenti.

Tra le opinioni e le pratiche, l'immaginario, il mitico, il simbolico operano più o meno silenziosamente. I discorsi rivelano atteggiamenti che le pratiche non sempre mettono in atto, al contrario. La distanza tra le immagini o le opinioni e gli atti prende talvolta l'andamento di una relazione aleatoria, se non addirittura di una non-relazione.

2. Lo studio delle relazioni interetniche e della coabitazione tra autoctoni e immigrati in Francia: osservazioni e difficoltà

In Francia, lo studio delle relazioni etniche, concrete, è assai poco sviluppato. In questo, bisogna indubbiamente riconoscere gli effetti di una vecchia pratica centralizzatrice e di un'ideologia giacobina fortemente assimilazionista, accompagnata a una tradizione intellettuale più preoccupata dell'ineguaglianza sociale che dei fatti minoritari o etnici. I lavori sul razzismo, più spesso storici o psicologici che so-

ciologici, concernono più le pratiche istituzionali o le rappresentazioni che non gli atti quotidiani. Lasciano senza dubbio larghissimo spazio all'ideologia; ma questa molto spesso non è colta che attraverso gli enunciati più formalizzati, cioè nelle sue forme dottrinarie, lasciando così nell'ombra i suoi elementi frequenti, sparsi, meno elaborati ma in egual modo più diffusi. Se si ha qualche conoscenza di queste rappresentazioni e degli stereotipi etnici, se si comincia infine a intravedere le loro relazioni con la storia nazionale⁷, si rimane ancora alquanto ignoranti circa i legami che essi intrattengono coi comportamenti. Quanto alle differenze di atteggiamenti e di pratiche che distinguono le classi o i gruppi sociali nei loro rapporti con le popolazioni immigrate, esse in pratica non sono state studiate.

Non è nelle ricerche sui processi di integrazione degli immigrati che tali conoscenze possono essere acquisite. I loro concetti, diventati tradizionali, mettono l'accento sul fenomeno dell'acculturazione, mentre l'integrazione viene in genere ad essere descritta come un percorso marcato dal progressivo abbandono dei tratti culturali provenienti dalla comunità d'origine e dall'adozione di altri, appartenenti alla società designata come ricevente. Vi prevale una visione lineare dell'assimilazione, che non tiene conto né delle realtà non propriamente culturali né dei rapporti interetnici⁸.

Quanto ai lavori anglosassoni sulle minoranze, l'etnicità, le pratiche dirette o indirette di discriminazione e le risposte che esse suscitano, essi danno un preziosissimo apporto teorico sulla questione dei rapporti tra maggioranze e minoranze. Non autorizzano tuttavia l'importazione pura e semplice di problematiche e di nozioni formate in contesti storici molto diversi da quello della Francia⁹. Questi studi non possono, in definitiva, servire da riferimento altro che a titolo di comparazione, e come stimolo per ulteriori domande.

Numerose ricerche sono state condotte sui quartieri etnici o sui conflitti per l'appropriazione dello spazio residenziale urbano, a partire dai primi lavori della scuola di Chicago, negli anni '30¹⁰. In questo campo è certamente inestimabile l'apporto anglo-sassone¹¹, ma le difficoltà di trasposizione internazionale restano le stesse. Gli studi francesi su quest'argomento sono rari. Si limitano troppo spesso a fare del razzismo una causa esplicativa delle reticenze espresse dalla maggioranza rispetto alla coabitazione con delle minoranze: senza che questo razzismo, di per se stesso, sia analizzato in tutte le sue componenti ideologiche o pratiche. Inoltre, la focalizzazione di queste ricerche sui settori degli alloggi popolari periurbani, più o meno in crisi, o su qualche quartiere centrale a forte impianto straniero, spesso non confortevoli o degradati, conduce questi studi ad espri-

mere e persino a riprodurre una contemporanea stigmatizzazione sia degli spazi analizzati sia delle popolazioni che tali spazi occupano. Viene così posto l'accento sul solo «razzismo piccolo-bianco» caratteristico di situazioni concorrenziali tra soggetti sfavoriti, all'interno di una comune segregazione residenziale e sociale. E neppure sono realmente conosciute tutte le altre situazioni di coabitazione, né gli altri atteggiamenti e comportamenti popolari o operai.

Il campo delle relazioni interetniche resta dunque, in Francia, largamente aperto all'esplorazione. Nell'intraprendere lo studio della coabitazione pluriethnica in situazioni urbane differenziate, era nostro proposito contribuire a quest'esplorazione sul duplice piano teorico ed empirico.

La costituzione di una sociologia delle relazioni interetniche si scontra con varie difficoltà, la più piccola delle quali non è forse rappresentata dalla reticenza ideologica e istituzionale francese nei confronti dei fatti minoritari, delle espressioni o rivendicazioni etniche e di tutto quanto rimette in causa l'immagine omogenea, integrativa ed elitaria dello Stato.

Una di queste difficoltà proviene dal fatto che le relazioni interetniche non possono costituirsi ad oggetto sociale se non si abbraccia l'insieme dei rapporti e delle relazioni sociali, partendo da un punto di vista teorico particolare. Un punto di vista di questo genere non può dunque che mettere in gioco le frontiere tra discipline o sottodiscipline già costituite, perché esso di necessità ne interroga i concetti, i metodi e i risultati, a partire dagli interrogativi loro propri¹².

Nel caso della coabitazione interetnica, per esempio, il nostro lavoro si situa all'incrocio tra sociologia, antropologia e geografia urbana, sociologia delle migrazioni, antropologia culturale e politica, ecc.

Un'altra difficoltà proviene dall'importanza della pregnanza dei presupposti relativi a queste questioni. La scena politico-mediatica è invasa da immagini semplicistiche e — l'abbiamo già sottolineato — dramatizzate della coabitazione tra stranieri e autoctoni. Il termine di «ghetto» designa egualmente sia città costituite da case popolari che semplici settori urbani a forte impianto straniero (mentre gli immigrati non formano mai la maggioranza della popolazione totale, anomia o conflitti sembrano comunque formare la trama ordinaria di questa coesistenza).

E ancor più, forse, di queste immagini, la sociologia spontanea — o diventata di senso comune dopo essere stata largamente divulgata — impone certi stereotipi esplicativi contro i quali è tanto più

difficile lottare in quanto sono generalmente attribuiti a lavori dei... sociologi.

Uno degli stereotipi più diffusi concerne la «soglia di tolleranza degli stranieri», le difficoltà tra autoctoni e immigrati e i più svariati problemi sociali comparirebbero quando la popolazione degli immigrati oltrepasserebbe una certa percentuale della popolazione totale di un dato settore. Nessuno ne ha mai dimostrato l'esistenza, e neppure sul tasso fatidico (15%-30%?) esiste l'unanimità di coloro che ad esso si riferiscono. Mentre la semplice osservazione delle realtà smentisce la rilevanza di quella «soglia» quantitativa a partire dalla quale verrebbero alterate le relazioni e la vita locale, questa «soglia» non cessa comunque di sembrare una quasi-evidenza. L'analisi dell'uso di questo concetto ne mostra in realtà la flessibilità e il carattere tautologico. Si finisce in effetti per capire che, in definitiva, quando degli immigrati e degli autoctoni stanno assieme, è allora che appaiono dei conflitti tra di loro... Il contrario sarebbe certo paradossale. Ci si accorge persino che, invece di essere esplicativo, l'ostinato censimento della percentuale di stranieri, il conto maniacale delle nazionalità, il ricorso alla «soglia di tolleranza», impediscono qualsiasi analisi delle crisi urbane e delle separazioni interetniche.

Le varie critiche che son state mosse a questa nozione ne hanno reso assai men certa l'utilizzazione esplicita. Ciò non toglie affatto che abbia ispirato ed ispiri numerose decisioni ufficiali o ufficiose. Ne deriva sempre, in misura più o meno grande, una ossessione quantitativa che motiva le «soluzioni» sotto forma di «quote», di dispersione o di «equa ripartizione» degli immigrati nell'habitat.

Altri pregiudizi sono più o meno qualitativi: ad esempio, quelli che indicano le differenze culturali come la fonte principale dei problemi di coabitazione, occultando il fatto, tuttavia fondamentale, che i conflitti interculturali, quando esistono, derivano da una originaria devalorizzazione di certe culture e di certe pratiche. La maggior parte dei comportamenti denunciati come insopportabili — rumori, odori, numero e educazione dei bambini, ecc. — sono gli stessi che, non è poi così tanto tempo fa, avevano gli stessi lavoratori francesi da poco urbanizzati. Oggi ci sembrano antagonisti rispetto a quelle degli autoctoni per il semplice fatto che altre forme son state loro imposte, dopo una lunga resistenza da parte loro, in cui si giocava un'integrazione sociale più o meno messa in causa. Ciò che rende insopportabili le differenze culturali è spesso meno la pratica di per se stessa che non ciò che essa significa nella storia sociale degli strati operai. Inoltre, bisogna sottolineare che è proprio quando queste differenze tendono a diminuire che si fa più virulento proprio l'argo-

mento della differenza culturale.

In questa nebulosa di idee preconcelte, più o meno collegate tra di loro (il discorso sullo scontro culturale accresce le speculazioni relative alla «soglia di tolleranza»), gli stereotipi esplicativi acquistano una particolare potenza. E poiché essi, in teoria darebbero ragione dei fatti sociali, capita che talvolta arrivino persino in anticipo rispetto ad essi. Essi dunque non descrivono tanto una realtà quanto piuttosto pesano su di essa, tendendo a farla conformare alla interpretazione di cui la ricoprono. Si entra qui nel caso delle «profezie creatrici» analizzate da R. Boudon, secondo cui le voci, inizialmente senza fondamento, conducono, proprio per la loro stessa logica, alla realizzazione della profezione che esse contengono¹³.

Dato che divulgano l'immagine onnipotente di uno scontro etnico, di una linea di separazione che opporrebbe frontalmente autoctoni e immigrati, e questi due gruppi solamente, e dato che servono da chiave universale di spiegazione di problemi e situazioni diverse, queste voci provocano talvolta la separazione etnica laddove essa prima non esisteva, e tengono desto, oppure suscitano, il timore della vicinanza degli immigrati. Fuori di ogni verifica, malgrado l'aura di scientificità di cui assurdamente s'impaludano, questi schemi preconcelti sono meno esplicativi di quanto non siano piuttosto attivi ai fini della produzione e riproduzione delle divisioni etniche.

Tuttavia, i loro effetti sulla vita sociale non impediscono che essi siano sfasati rispetto ad essa. Il loro semplicismo, che senza dubbio contribuisce alla loro diffusione, ne limita anche la portata e la credibilità. Le quotidiane esperienze, oggi assai numerose, di coabitazione tra popolazioni di origini diverse, non riescono a contenersi entro i limiti ipotizzati da queste pseudo-analisi. Anzi, le contraddicono assai più di quanto non le confermino.

Tutti i francesi che vivono con immigrati non sono simili tra di loro, checché ne dicano i sostenitori di un'identità nazionale omogenea e al di sopra delle divisioni sociali. E neppure lo sono tutti gli immigrati, che, in egual modo, non si lasciano definire dalla loro sola nazionalità d'origine.

Si dimentica troppo spesso che la coabitazione pluriethnica non è che una delle dimensioni di una coabitazione sociale più generale, in cui si presentano individui e gruppi che si alleano o si oppongono a seconda dei casi, delle circostanze e delle congiunture. Le appartenenze di classe, le attività, le risorse, i modi della socialità, i progetti, definiscono interessi e strategie che strutturano la vita locale. In essa gli immigrati si iscrivono come attori, ma anche come posta in gioco. Le loro relazioni con gli autoctoni dipendono dalle modalità eco-

nomiche, spaziali e sociali del loro inserimento, dai loro propri comportamenti e dalle rappresentazioni che si appoggiano alla loro presenza.

Il quartiere, la sua evoluzione, la sua immagine sociale, la sua valorizzazione o devalorizzazione economica e simbolica, le pratiche che vi sono giudicate legittime e quelle che vi sono censurate, sono oggetto di concorrenza e di conflitti interni o aperti. Sono in gioco gli statuti residenziali personali o collettivi, le identità o le identificazioni con gruppi sociali di appartenenza o di riferimento, le forme di integrazione locale e di dominio sociale.

Lo statuto degli immigrati e il loro margine di azione sono anzitutto determinati dal ruolo, dal luogo e dal trattamento che in questo contesto riserva loro la maggioranza. Ora, in base ai propri interessi, statuti e destini sociali, quest'ultima considera variamente gli immigrati a seconda che risenta, o meno, la loro presenza e le forme che essa riveste, come un pericolo per se stessa o per il gruppo, come un rischio di deprezzamento economico o di status, come utilità funzionale o come risorsa sociale o culturale. Nel seno di una stessa area urbana, molto spesso coesistono autoctoni ostili, indifferenti e soddissfatti. Dall'equilibrio tra di loro dipenderanno il «clima» d'inserimento degli immigrati e i limiti della loro azione.

Le attività di questi ultimi, i loro movimenti di preservazione culturale e comunitaria, d'integrazione o di assimilazione, i loro progetti d'installazione o di ritorno al paese d'origine, le loro strategie economiche, sociali, culturali, la loro resistenza o la loro affermazione — tutto questo modula il loro inserimento personale e collettivo e i loro impegni relazionali in seno sia al gruppo etnico che agli altri. E, assieme all'opposizione, alla neutralità o alla solidarietà via via incontrate, tutto questo contribuirà a mantenere o a spostare le frontiere e le posizioni sociali previamente assegnate.

La coabitazione pluriethnica può anche essere considerata come la risultante di una dinamica prodotta da forze concorrenti o divergenti tra maggioranze e minoranze, ma anche tra maggioranze e tra le minoranze stesse. La sua analisi necessita che non si isoli la dimensione etnica dalle altre dimensioni, sociali ed economiche, di questa interazione.

Il luogo della coesistenza non può certo abolire, come per magia, gli stereotipi o le gerarchie etniche che prevalgono nelle rappresentazioni dominanti, e di cui testimonia, di nuovo, un buon numero d'inchieste d'opinione. Non c'è niente che sia isolato e sfugga all'impresa del macro-sociale. Ma se può darsi che in sede locale si trovi qualcuno di questi stereotipi esattamente riprodotto, con tutti i rap-

porti di dominazione/subordinazione che esso presuppone, molto spesso essi risultano assai meno fissi, meno rigidi, diversamente disposti e segnati da altre frontiere sociali. Esistono quartieri in cui la vita sociale è fortemente etnicizzata, e fondata almeno in parte sull'opposizione e l'esclusione etnica. Ne esistono altri, al contrario, che integrano gli immigrati, o una parte di essi, in rapporti di scambio, di cooperazione, di complementarità o di solidarietà, nei quali la partizione etnica non struttura l'ordine sociale.

3. Rapporti e relazioni interetnici. Pratiche e rappresentazioni della coabitazione

Si può anche considerare la coabitazione pluriethnica come una *dinamica interattiva*, in cui i rapporti di dominazione e/o di sfruttamento tra maggioranze e minoranze non devono mascherare né lo statuto di soggetto dei dominati né le pratiche minoritarie di certi gruppi dominanti.

Questa coabitazione può dunque essere affrontata secondo un duplice percorso: quello dei *rapporti sociali interetnici*, da una parte, che fondano e organizzano globalmente i contatti e la coesistenza tra autoctoni e immigrati; quello, d'altra parte, delle *relazioni sociali interetniche* che, iscritte nella cornice dei rapporti interetnici, rispetto ad essi dispongono di una relativa libertà quanto a occasioni, intensità, contenuti e forme dei contatti, libertà che lascia un margine di scelta agli individui e ai gruppi per quanto concerne l'importanza accordata alle appartenenze, alle indennità e alle rappresentazioni etniche.

La scala strutturale dei rapporti interetnici non ha uno strettissimo rapporto con situazioni locali e congiunturali di coesistenza. La struttura socio-etnica della società, lo statuto e le relative posizioni delle popolazioni presenti sono definiti nell'insieme, economicamente e socialmente, da una storia nazionale e internazionale che rinvia alla divisione sociale del lavoro e ai rapporti tra i popoli. Le relazioni locali e congiunturali realizzano questi rapporti in un tempo e in uno spazio più ristretti, ma anche più specifici. Le caratteristiche interne dei gruppi maggioritari e minoritari, le particolarità economiche, urbane, storiche, del quartiere e del comune, i processi di popolamento e di cambiamento della popolazione, ecc., sono spesso assai diversi da un luogo all'altro, e comportano una grande diversità di situazioni di contatto e di relazioni. Questa diversità non è certo priva di effetti di ritorno sull'ordine macro-sociale dei rapporti interetnici. Ma

dato che essa non modifica per nulla l'ordinamento e i rapporti internazionali, dato che a fatica e con lentezza (in parte proprio per questi fatti) riesce a cambiare le rappresentazioni (stereotipi e gerarchie etniche), gli effetti di tale diversità sono molto labili.

Alla luce di tutto ciò si capisce meglio il carattere, alquanto imprevedibile, dei legami tra rappresentazioni e pratiche. Si dice spesso che tutti gli antisemiti hanno il loro bravo ebreo. Il fatto è che la rappresentazione dei gruppi etnici e dei popoli si forma nel seno stesso di un processo di identificazione che è collettivo, proprio di insiemi culturali, religiosi o nazionali di grande ampiezza, e persino larghissimi quando si tratti di insiemi culturali e geopolitici, come si dà il caso quando si evoca l'appartenenza a una tradizione giudeo-cristiana, a una entità europea o ancora all'Occidente... Questo processo di identificazione storicamente si radica entro i rapporti tra gruppi e popoli: guerre, conquiste, alleanze, conflitti, rivalità e rapporti di forza economici o politici, sfruttamento o dominazioni collettive, concorrenze sociali, movimenti d'emancipazione e di liberazione, ecc. L'autodefinizione inglobante (oggi è soprattutto l'appartenenza nazionale), si plasma nello stesso tempo ed assieme alla rappresentazione dell'alterità. Ed essa stessa è produttrice di questa alterità, perché comporta la formulazione di eterodefinizioni, anch'esse inglobanti, dei gruppi e dei popoli cui si riferisce.

Queste immagini di sé e dell'altro intervengono in diversi modi nella coabitazione tra autoctoni e immigrati. Regolano spesso a priori gli atteggiamenti — di accettazione o di rifiuto — nei confronti dell'eventualità stessa della coesistenza spaziale. Le caratteristiche proprie del processo di razzizzazione (percezione globalizzante, rinvio a una "natura" essenzialmente diversa e inferiore, disumanizzazione simbolica, mescolanza di disprezzo e di paura¹⁴ che si appioppa agli immigrati del Terzo Mondo e in particolare a quelli delle vecchie colonie, rendono allora temibile la copresenza degli uni e degli altri, per timore del degrado dell'habitat, dell'insicurezza, dell'invasione, della perdita del controllo dello spazio. E, quando non si sia potuto evitare la coabitazione, queste immagini inducono anche comportamenti ostili, di rigetto collettivo o di sottrazione al contatto personale. In questi casi, le rappresentazioni fungono socialmente anche da strumenti per pesare sulla concorrenza e sui rapporti di forza locali o congiunturali, nel caso non bastino gli effetti propri degli statuti sociali e giuridici.

Per quanto largamente limitato agli impieghi di debole qualificazione e agli alloggi poco attraenti, l'inserimento degli immigrati nella struttura socio-economica nazionale e locale è tuttavia elemento suf-

ficiente per non autorizzarne la discriminazione. Questo inserimento funzionale comporta relazioni sociali variamente motivate, nelle quali identificazioni e stereotipi non sono sempre centrali. Le relazioni d'impiego, di lavoro, gli scambi commerciali, il vicinato, persino le collette, suscitano convergenze e divergenze d'interessi o di strategie, solidarietà e complementarietà, opposizioni e conflitti, che possono trascendere le appartenenze e le attribuzioni etniche. Ciò vale tanto sul piano collettivo che su quello individuale. Queste relazioni comportano talvolta una modificazione delle rappresentazioni e degli intenti relativi agli immigrati o a certi gruppi etnici, assicurando in questo caso una congruenza tra discorso e pratica. Ma non è sempre così. Talvolta esse danno anche nascita alla figura del «buon immigrato», quello che «non è come gli altri», quando si tratti di una persona, o di quello che è «bene adatto» quando si tratti di un gruppo. Ma possono anche lasciare le rappresentazioni in piena contraddizione con gli atti.

L'identificazione degli immigrati in termini etnici (cioè, di volta in volta, in termini nazionali, religiosi, culturali o «razziali») si sovrappone alla loro identificazione in termini di classe. La loro posizione socio-economica e il loro statuto etnico, in buona parte legati tra di loro, sono cumulativi nella realtà sociale altrettanto di quanto lo sono nelle rappresentazioni. Oggi in Francia l'immagine dominante dell'immigrato è molto prossima a quella dell'operaio di inizio-secolo, per cui si è potuto dire che fosse oggetto di un vero e proprio razzismo: sradicato, analfabeta o debolmente scolarizzato, inadatto alla vita urbana e potenzialmente delinquente. Questa doppia identificazione non è priva di effetti sulle relazioni di coabitazione. Lo si vede bene nei quartieri operai, e in particolare nelle case popolari, dove la solidarietà di classe viene spesso sconfitta dagli effetti etnicizzanti della concorrenza interna. Il privilegio nazionale o etnico è in effetti il solo che gli operai autoctoni possono rivendicare contro gli operai immigrati. Questa posizione sociale degli immigrati riveste anche un ruolo nel timore che viene suscitato dalla coesistenza con gli stranieri. La prossimità residenziale comporta l'inquietudine di avere uno statuto simile o di essere declassati. A differenza delle situazioni concorrenziali, essa invece gioca a favore dell'integrazione funzionale degli immigrati in quei quartieri in cui la loro presenza sia complementare a quella degli autoctoni. È il caso dei quartieri residenziali in cui questi ultimi svolgono le funzioni di personale di servizio per la borghesia nazionale (e internazionale). È anche il caso degli immigrati che gestiscono ristoranti o negozi, esotici o no, che offrono agli abitanti una risorsa supplementare, sia per la specificità dei prodotti o dei ser-

vizi offerti, sia per gli orari di apertura, sia per i prezzi che praticano.

Una delle strade attraverso le quali si coglie meglio la mediazione tra i discorsi e le pratiche relative agli immigrati e la coabitazione pluriethnica passa d'altronde attraverso queste posizioni di classe. I ruoli economici e funzionali sostenuti dagli immigrati differiscono secondo i quartieri. La loro utilità economica e urbana si definisce in ogni situazione concreta in funzione della struttura delle popolazioni autoctone e dell'evoluzione del settore. A seconda del tipo di utilità che essi rappresentano localmente, e a seconda della percezione delle poste in gioco nella coesistenza ad essa connessa, varieranno le rappresentazioni della presenza e dei comportamenti degli immigrati.

È così che le affermazioni di ordine generale circa le relazioni interetniche si orientano quasi sempre verso specifiche prese di posizione nei confronti degli «immigrati nel quartiere». Queste affermazioni e gli stereotipi che esse veicolano, possono interpretarsi come altrettanti atteggiamenti strategici degli abitanti nei confronti del loro luogo di residenza, della loro immagine sociale, del loro valore economico, sociale e simbolico, del loro futuro¹⁵. A seconda che esse corrispondano agli usi che ne può fare il gruppo sociale di appartenenza o di identificazione, la presenza e l'utilità degli immigrati saranno riconosciute e denegate, sopra o sottovalutate, giudicate positivamente o negativamente. In questi casi, i discorsi ignorano o interpretano le pratiche reali, per esprimere tattiche individuali o collettive in materia di statuto residenziale. Uno degli esempi più frequenti di queste prese di posizioni strategiche può esser rappresentato dal discorso che denuncia «l'invasione del quartiere da parte degli immigrati» e l'assenza di relazioni personali con essi. Questo discorso di solito è indice di una strategia di presa di distanza personale nei confronti del quartiere, considerato sotto il rischio di una stigmatizzazione etnica e di una devalorizzazione. Si tratta di una presa di distanza che cerca la scappatoia al declassamento, mentre la denuncia dell'invasione («non siamo più padroni di casa nostra») indica una ricerca di riappropriazione simbolica del settore, che passa attraverso la designazione degli immigrati indicati come abitanti illegittimi.

4. Precisazioni di metodo

Le pagine che seguono presentano in breve qualche conclusione tratta da ricerche empiriche condotte con I. Taboada-Leonetti e M. Guillon¹⁶ durante questi ultimi anni.

Abbiamo focalizzato le nostre osservazioni sugli spazi collettivi¹⁷.

Per ciascuno dei quartieri che abbiamo studiato e nei quali abbiamo cercato di caratterizzare il tipo di coabitazione pluriethnica realizzatovi¹⁸ ci siamo interrogati sui seguenti oggetti:

— le caratteristiche demografiche e socio-economiche delle popolazioni autoctone, i modi di socialità dominanti e i gruppi egemonici in questo campo;

— la composizione nazionale, la struttura demografica e socio-economica dei diversi gruppi immigrati e la loro importanza relativa;

— la storia, per lo meno recente, del quartiere, sui piani economico, urbano, residenziale e del popolamento;

— la socialità intra e intercomunitaria dei gruppi immigrati, gli usi dello spazio collettivo e le modalità della sua appropriazione (o non appropriazione) minoritaria;

— l'immagine sociale del quartiere, la percezione che ne hanno i suoi abitanti, confrontate con le nostre osservazioni.

A seconda dei settori e di quanto vi si svolgeva, abbiamo messo l'accento su una o più di queste questioni, talvolta a scapito di altre. In mancanza di tempi e di mezzi sufficienti, abbiamo dovuto operare quelle scelte che sono state guidate dall'importanza che questo o quell'elemento ci sembrava rivestisse ai fini della comprensione delle relazioni di coabitazione. Ma di tutti si è tenuto conto durante l'inchiesta, che non ha mai portato all'abbandono completo di uno qualsiasi di questi punti.

5. Cinque esempi di coabitazione pluriethnica

5.1. *La complementarità di classe e il diniego della contemporaneità sociale*¹⁹

Questo caso di coabitazione rappresenta una sorta di modello realizzato dei rapporti sociali ideal-tipici tra autoctoni e immigrati. Si trova nei quartieri in cui la presenza straniera è subordinata ai servizi che essa rende alla popolazione autoctona.

L'abbiamo osservato in due quartieri parigini in cui la popolazione maggioritaria e dominante appartiene agli strati medi o superiori della borghesia, e in cui gli immigrati, che rappresentano una popolazione non trascurabile della popolazione totale (circa 1/5) occupano gli impieghi di portiere, guardiano di immobili, domestico e personale di servizi diversi.

L'esempio più caratteristico è stato analizzato da I. Taboada-Leonetti nel XVI distretto della capitale. In questo quartiere, l'utilità socio-economica ed urbana degli immigrati è interamente legata alla loro posizione di classe e al loro statuto, entrambi subordinati e complementari a quelli degli autoctoni. La loro distribuzione residenziale rispecchia la loro funzione professionale: sono tenuti in una segregazione verticale, tipica della Parigi borghese del XIX secolo quale ci viene descritta dalla letteratura: relegati in alloggi di funzione, abitano portinerie al pianterreno, camere di servizio agli ultimi piani (6° e 7°). Solo i quadri superiori stranieri accedono assieme ai francesi ai piani intermedi: ma costoro non fanno decisamente parte degli «immigrati».

La presenza degli immigrati non si esprime per nulla nello spazio collettivo, o, se lo fa, lo è di sfuggita. Questo spazio, d'altronde, è relativamente omogeneo e, fatta eccezione di una strada commerciale, alquanto astratto. Non autorizza alcuna appropriazione formale e durevole. Tuttavia, gli immigrati sviluppano un'intensa vita sociale, attività associative proprie e dispongono persino localmente di istituzioni (una scuola e una chiesa spagnole, in particolare). Questa vita sociale, per buona parte indirizzata al mantenimento e alla riattivazione dei legami col paese d'origine, non ha alcuna interferenza con quella degli autoctoni. La frequentazione degli stessi spazi sia da parte degli uni che degli altri non è, per il vero, affatto comune. Percorsi e reticoli relazionali non si incrociano realmente — come se si situassero in piani geometrici diversi. Si sovrappongono senza provocare interazioni percettibili. Questa tacita ripartizione dello spazio-tempo si realizza — per la popolazione francese, ma anche per gli immigrati — attraverso la negazione e il reciproco evitarsi: in modo che i conflitti interetnici non siano soltanto evitati, ma anche resi impossibili²⁰. L'immagine del quartiere, tutta cristallizzata attorno alla sua popolazione egemonica, occulta la presenza straniera. I rapporti di classe assorbono le relazioni interetniche, e gli immigrati sono fatti uscire dalla percezione simbolica, altrettanto quanto lo sono le relazioni loro proprie. L'interazione autoctoni/immigrati non esiste dunque nell'immaginario sociale.

5.2. *L'incrocio relazionale*

Nel caso che abbiamo osservato in un quartiere popolare parigino del XII distretto, le popolazioni autoctone e di origine straniera appartengono in modo molto evidente agli stessi strati sociali: ope-

rai, piccoli artigiani e commercianti, impiegati. Il quartiere suscita una forte identificazione collettiva da parte dei suoi abitanti, una buona parte dei quali risiede e lavora sul posto in imprese artigiane e di commercio. È un quartiere vissuto sui modi del «villaggio urbano»²¹.

La vita sociale vi è strutturata e ritmata dalla attività di cui si è detto, e soprattutto dall'esistenza di un importante mercato quotidiano, la cui clientela è reclutata ben al di là della popolazione locale.

Gli immigrati rappresentano circa un quarto dell'insieme degli abitanti. Sono di diverse provenienze e antichità d'insediamento, anche se i Nordafricani (di tradizione araba, ebrea o cabila, originari soprattutto dell'Algeria e della Tunisia) vi rappresentano la parte più consistente. Questi ultimi, più che gli altri, sviluppano un'importante attività commerciale, che qualifica lo spazio collettivo. Una parte del mercato risulta così occupata esclusivamente da mercanti di origine magrebina, alcuni dei quali esercitano commerci etnici (macellerie kosher o musulmane), altri commerci esotici (spezie orientali, prodotti d'origine mediterranea), altri ancora commerci popolari indirizzati a una clientela francese e straniera, nel complesso poco abiente, del quartiere.

Le diverse ondate migratorie che coesistono con la popolazione autoctona adottano atteggiamenti diversi quanto a strutturazione comunitaria, vita sociale, impegno nelle relazioni interetniche, rispetto sia al loro paese d'origine sia alla società francese. Le due popolazioni ebrea e arabo-berbera, maggioritarie, si situano entrambe nell'universo nazionale e sociale francese, dove la loro istallazione è stabile, se non definitiva. I loro legami economici, affettivi e simbolici coi relativi paesi d'origine o col relativo gruppo culturale non li isola dalla socialità locale, nella quale sono riconosciuti e si affermano come minoranza. La loro partecipazione allo spazio collettivo, l'interazione che si suscita attraverso i rapporti di scambio economico, non comportano né un evitarsi geografico né esclusioni etniche collettive. Questa partecipazione e questa interazione sono riconosciute, talvolta rifiutate, ma spesso anche accettate, cioè valorizzate in un discorso che integra l'immigrato come una risorsa per la vita sociale locale e si caratterizza per una sorta di «cosmopolitismo popolare», assai ben affermato.

L'utilità economica e urbana degli immigrati, che è fonte di interazione relazionale, ha un carattere cumulativo. Qualsiasi possano essere le concorrenze e i conflitti, la specializzazione economica del quartiere comporta solidarietà e alleanze che non impediscono certe pratiche sociali specifiche né la relativa autonomia comunitaria.

5.3. *La giustapposizione residenziale e l'etnicizzazione delle relazioni*

Questa coabitazione pluriethnica è tipica di certi insiemi di case popolari periferiche. Abbiamo potuto osservarla in un grande complesso della periferia nord di Parigi, la «Città dei 4.000» a La Courneuve, molto conosciuta dai francesi per i quali è simbolo della «cattiva qualità di vita» delle periferie. A questo titolo essa occupa occasionalmente le pagine dei giornali. Questa mediatizzazione dei problemi, d'altronde, interferisce in modo consistente nella vita sociale e nelle relazioni interetniche.

La maggioranza degli immigrati, che vi rappresenta circa il 30% della popolazione residente, è d'origine sia algerina che antillane (dipartimento francese d'oltremare). Occupano posizioni socio-economiche prossime a quelle dei francesi, ma appaiono tendenzialmente un po' meno qualificati e condividono con essi una condizione operaia o di piccoli impiegati. E come i francesi, anch'essi subiscono gli effetti della crisi del mercato del lavoro.

In questo insieme di 4.000, non esiste alcuna relazione economica o funzionale tra gli abitanti, giustapposti tra di loro, come conseguenza del sistema amministrativo di attribuzione dell'alloggio popolare. In genere, la coesistenza pluriethnica non è stata mai scelta ed è percepita in modo tanto più negativo quanto più la presenza degli immigrati si presenta come sintomo di uno statuto sociale degradato. Il razzismo «piccolo-bianco» che si origina nella concorrenza sul mercato del lavoro e dell'abitazione, tenta di operare una rivalorizzazione simbolica, attraverso l'attribuzione di marche simboliche individuali rispetto alla città o collettive — di un immobile e persino di una stessa scala — rispetto agli altri.

Le relazioni interetniche sono molto più frequenti di quanto non si dica, anche se non hanno l'intensità e il grado d'intimità delle relazioni intracomunitarie. Ma è soprattutto l'insieme della socialità locale ad apparire agli abitanti stessi come deficitaria o anomica. Meno conflittuale, di nuovo, di quanto non lo presentino i mass media e i discorsi dei residenti, essa appare sotto il dominio della stigmatizzazione sociale e etnica del grande insieme. Sia che lo si riproduca sia che ci si opponga ad esso, è sempre in rapporto allo stereotipo che ci si trova a determinare.

Una parte della popolazione dominante²² tende a sottrarsi alla coesistenza spaziale e pratica un ripiegamento sulla cellula familiare, favorito dalla gestione atomizzante e individualizzante dell'habitat sociale. Non potendo imporre la sua egemonia sugli spazi collettivi, ma assieme rifiutandosi a una loro appropriazione da parte dei gruppi

minoritari percepita come fonte di declassamento, favorisce la generalizzata riduzione di questi spazi e il loro abbandono come spazi vuoti.

I discorsi sulla debolezza della vita sociale e sulle incompatibilità tra modi di vita e di cultura mascherano questo conflitto aperto o larvato che proviene, come per i suoi autori, da questo rifiuto di qualsiasi prossimità. In questa luce si comprende meglio perché provochino tanta inquietudine i comportamenti dei giovani nati dall'immigrazione. Una delle loro risposte a questa imposizione di silenzio e di invisibilità è appunto rappresentata dall'occupazione di luoghi più centrali, dove essi «portano in piazza» la loro affermazione collettiva e il loro rifiuto di sottomissione. L'insufficienza degli spazi collettivi di riunione e di tempo libero non spiega tutto!

5.4. Il parallelismo delle vite sociali²³

Questo tipo di coabitazione è rimasto sinora eccezionale in Francia. Si è sviluppato in un settore del XIII distretto di Parigi, rinnovato negli anni '70-80. Vari rifugiati dal sud-est asiatico, per lo più d'origine cinese, vi si sono installati dal 1975 e vi hanno impiantato delle attività artigianali e soprattutto numerosi commerci. Questo quartiere è conosciuto come la «china-town» della capitale, come ne testimoniano numerosi articoli della stampa.

L'arrivo degli asiatici in questo settore corrisponde all'esistenza di una disponibilità di alloggi costruiti durante il rinnovo urbano e che trovavano con difficoltà acquirenti. I francesi che ci vivono non sono abitanti di vecchia data. Si tratta soprattutto di impiegati e quadri intermedi. La rapidità dello sviluppo commerciale cinese ha a che fare con due caratteristiche di questa popolazione che la distinguono nettamente dagli altri immigrati: sin dal suo arrivo, essa disponeva di un certo capitale economico ed aveva acquisito, in Vietnam o in Cambogia, un «saper fare» minoritario, che la distingueva come gruppo etnico fortemente strutturato e con in mano il controllo di molte attività commerciali. Questa capacità di endoorganizzazione, ormai collaudata, per giunta non si è trovata a scontrarsi con l'opposizione della popolazione autoctona. Quest'ultima ha piuttosto considerato positivamente questa popolazione fuggita dal «boat people» e dai campi di concentramento, e l'aiuto istituzionale o caritativo — che si è organizzato nei loro confronti — non ha alcun equivalente nel caso degli immigrati per ragioni economiche.

Se il quartiere possiede un certo fascino «esotico» per i parigini che lo visitano e vengono a consumare nei ristoranti cinesi, se vi si è sviluppata una certa vita associativa franco-cinese, tuttavia le rela-

zioni interetniche rimangono poco sviluppate. Benché essa si situi chiaramente entro lo spazio nazionale e strutturale francese, piuttosto che essere in relazione al proprio paese d'origine (la popolazione non ha alcuna speranza di ritorno), la minoranza asiatica preserva i suoi modi di strutturazione tradizionali, la sua riproduzione culturale e identitaria, le sue reti di solidarietà e di mutuo soccorso, infine la sua propria autonomia. L'atteggiamento degli autoctoni nei suoi confronti è segnato dall'ambivalenza. Alcuni se ne sono andati dal quartiere, che non avrebbe avuto un'evoluzione nel senso da loro sperato. «Altri, che sono rimasti volontariamente perché trovano che la presenza asiatica arricchisce in ultima analisi il quartiere... lottano a più non posso... per integrare gli asiatici, cioè per impedire la formazione di una minoranza autonoma troppo invadente. L'atteggiamento francese sembra dunque essere questo: sì alla loro caratterizzazione e persino alla loro appropriazione dello spazio in quanto gli immigrati apportano ricchezza al quartiere; no alla strutturazione della comunità straniera nel senso che esprima una differenza in seno alla cittadinanza nazionale e metta in causa l'identità francese e la sua sovranità²⁴.»

5.5. *La costituzione di un'enclave etnica*

Abbiamo trovato questo tipo di coabitazione in un altro settore del XII distretto di Parigi. La nostra osservazione è stata fatta nel momento stesso in cui questa enclave stava precipitando, sotto la pressione di un imminente rinnovamento urbano.

Si tratta di un vecchio quartiere d'immigrazione, nel quale si sono succedute durante tutto il secolo successive ondate di migranti: una tipica «area di prima residenza». Se il suo isolamento urbano è strutturale, quello etnico, che vi è sempre esistito come tendenza, non si è realizzato che di recente. Fino alla soglia degli anni '80, immigrati di origine diversa coabitavano con francesi poveri, e talvolta marginali.

Gli spazi collettivi sono fortemente marcati dalla presenza straniera, ed alcuni di loro (stradette e vicoli) appaiono come «territori stranieri» evitati da molti autoctoni.

Le comunità immigrate e soprattutto, all'epoca della nostra inchiesta, gli africani (del Mali e del Senegal) vi sviluppano una vita sociale propria, non esclusiva di relazioni interetniche, ma largamente autonoma, orientata verso l'endoorganizzazione, la sopravvivenza economica e la resistenza alla discriminazione.

L'interazione non è certo assente, e viene riconosciuta dagli abitanti. È piuttosto il quartiere stesso — che porta significativamente il nome di «isolotto» Chalon — che si è trovato progressivamente escluso dalla città. In certi periodi, questa posizione urbana e questa appropriazione etnica possono avergli conferito un certo fascino esotico (tra le due guerre ci si veniva a mangiare «cinese», poi «italiano»). Il programma di un riassetto urbano da tempo preannunciato ma sempre rinviato, e il precipitare del declino economico della città hanno contribuito all'abbandono del quartiere, il quale è finito per servire da «accesso di fissazione» per comportamenti devianti (ricettazione di oggetti rubati, traffico e consumo di droga, occupazione abusiva di immobili da parte di gruppi africani) che poi han servito da pretesto per una serie di operazioni di polizia, largamente strombazzate sul piano mediatico e politico, che hanno aperto la strada ai bulldozer.

L'utilità degli immigrati, in questo settore, sembra essere essenzialmente urbana. Essi hanno occupato, preservandola, una riserva fondiaria, di cui hanno permesso, alla fine, la messa a frutto. Le successive sostituzioni di popolazione hanno permesso l'insediamento di occupanti senza titolo, di persone in situazione precaria, di immigrati senza documenti, di delinquenti, che hanno facilitato il recupero del quartiere quando è venuto il momento di operarvi una sostituzione funzionale, architettonica e sociale.

Le relazioni interetniche locali, per quanto diverse, sono sotto il dominio dei rapporti sociali interetnici, che permettono la stigmatizzazione, congiunta e cumulativa, di uno spazio e dei suoi occupanti. La loro etnicizzazione e i conflitti che ne possono derivare, quando vengono al «momento buono» (e non troppo presto) forniscono una giustificazione supplementare al riassetto urbano.

Se la territorializzazione comunitaria ha potuto un tempo assolvere a funzioni marginali tipicamente urbane (localizzazione di pratiche minoritarie, esotismo, ecc.), la manipolazione ideologica delle categorie e delle rappresentazioni etniche ha anche consentito l'esclusione. Lo spazio apparentemente autonomo della riserva fondiaria è uno spazio interamente dominato.

L'isolotto Chalon è oggi in gran parte distrutto. La costruzione di un albergo turistico, di un centro commerciale, di alloggi di rappresentanza, di alloggi popolari e di qualche servizio dovrebbe iniziare tra poco.

VÉRONIQUE DE RUDDER

(Traduzione dal francese di Clara Gallini)

Note

¹ L'«identità francese» conosce da alcuni anni un ritorno di interesse. Rilanciata dall'estrema destra e dai suoi club intellettuali. Il tema attraversa le riflessioni e le proposizioni sia della destra sia della sinistra, l'una e l'altra desiderose di non abbandonare un terreno così manifestamente fertile.

² Se spesso si pone l'accento sul razzismo popolare, direttamente concorrenziale, articolato intorno alla rivendicazione di un privilegio di nazionalità che si nutre della comune appartenenza «razziale» con le classi dominanti dello Stato-Nazione, sarebbe bene non dimenticare che le prime quote limitanti l'accesso degli immigrati ad alcune professioni vertevano su quelle liberali. Era il 1932, e la concorrenza così svuotata proveniva dai rifugiati. Le cariche pubbliche, inoltre, restano precluse agli stranieri. Sottolineiamo infine che le analisi di sociologia elettorale mostrano che l'elettorato del Fronte Nazionale ha origini di classe diversificate.

³ Tutte le cifre citate qui sotto sono tratte dai seguenti sondaggi: *Differences* (1985); *L'Humanité-Dimanche*, 4/12/1984; *Magazine-Hebdo*, 13/4/1984; *Paris-Match*, 21/11/1985; *La Vie*, dicembre 1985.

⁴ Solo l'amnesia storica può lasciar credere che gli immigrati di inizio secolo furono «assimilati» senza razzismo e senza violenza. Coloro che attualmente pensano che italiani e polacchi appartenessero, contrariamente agli algerini, ad una cultura prossima a quella francese, farebbero bene a rileggere alcuni gioielli letterari, politici e giornalistici di inizio secolo (SCHOR R., 1985).

⁵ È su questa eventualità di vicinato con una famiglia araba che si concentra il massimo di risposte negative, mentre le altre origini raccolgono migliori suffragi...

⁶ SCHOR R., (1985).

⁷ Oltre al citato lavoro di Schor, vanno ricordati: GALLISSOT R., (1985); BALIBAR E., (1984); NOIREL G., (1984).

⁸ DE RUDDER V., (1986).

⁹ Cfr., per esempio, GLAZER N., MOYNIHAN D.P., (1975).

¹⁰ In particolare WIRTH L., (1928).

¹¹ Numerosi articoli sono consacrati ai rapporti residenziali nelle riviste americane o inglesi, alcune delle quali sono specializzate in problemi etnici. Cfr. BODY-GENDROT S., (1984). Vedi anche REX J., (1983).

¹² «La sociologia dei rapporti interetnici e dei problemi delle minoranze può essere definita una sociologia trasversale (...) La sua specificità (...) non proviene dall'empiria degli oggetti che si offrono all'osservazione dei sociologi o dai "problemi" che vengono loro posti, ma da una diversa prospettiva teorica sul sociale.» (SIMON P.J., 1982-83.)

¹³ BOUDON R., (1979: 219). Non è certamente per caso se uno degli esempi scelti dall'autore per illustrare la sua tesi delle «profezie creatrici» riguarda gli effetti dei pregiudizi razziali negli Stati Uniti. In un'opera recente, LEGER A. e TRIPIER M., (1986) analizzano le conseguenze dovute alla cattiva reputazione di una scuola, a causa del numero di figli di immigrati che la frequentano, e mostrano come le rappresentazioni negative portano alla creazione di nuovi problemi, senza che questi effettivamente siano esistiti precedentemente al chiasso che li ha sollevati.

¹⁴ Vedi: GUILLAUMIN C., (1972).

¹⁵ Una ricerca contemporanea alla nostra, sull'agglomerazione urbana di Tolosa, confermava queste ipotesi (MANTOVANI J. e SAINT-RAYMOND O., 1984).

¹⁶ GUILLON M., DE RUDDER V., TABOADA-LEONETTI I., (1985); GUILLON M., TABOADA-LEONETTI I., (1986); DE RUDDER V., GUILLON M., (1987).

¹⁷ DE RUDDER V., (1982) e (1985).

¹⁸ L'elaborazione di una autentica tipologia richiederebbe che altre ricerche fossero condotte su questa stessa problematica. L'attuale scarsità di lavori di questo tipo, l'incertezza sui metodi da adottare, non consentono ancora di assicurare le condizioni teoriche ed empiriche per una comparazione sistematica, necessaria alla costruzione di una tipologia. Noi speriamo semplicemente di essere avanzati in questa direzione.

¹⁹ L'espressione «negazione della contemporaneità» è presa a prestito dai lavori del nostro collega Isaac Joseph, il quale l'ha adoperata durante una recente conferenza.

²⁰ TABOADA-LEONETTI I., (1985).

²¹ GANS H., (1962).

²² Trattandosi di alloggi sociali, abbiamo a che fare evidentemente, più con gruppi sociali dominati che con gruppi sociali dominanti... Essi attuano tuttavia, rinviando sugli immigrati la subordinazione che subiscono, una qualche forma locale di dominio sia di tipo etnico che di tipo sociale. In questo modo essi si assicurano una simbolica autoriabilitazione di status identificandosi con le classi realmente dominanti.

²³ Questo caso è stato studiato da GUILLON M. e TABOADA-LEONETTI I., (1986).

²⁴ LEONETTI I., (1984: 78).

Bibliografia

- BALIBAR E. (1984) «Sujets ou citoyens?». *Les Temps Modernes* (n° speciale sull'immigrazione maghrebina in Francia).
- BODY-GENDROT S. (1984) *Conflits de pouvoir dans les villes américaines en crise: l'émergence des minorités*, Paris, Institut d'Etudes Politiques.
- BOUDON R. (1979) *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF.
- DE RUDDER V. (1982) «Vivent les ghettos?». *Greco* 13 n. 4-5.
- DE RUDDER V. (1985) *Le logements des immigrés: attribution et conditions*. Rapport au Conseil de l'Europe (Strasbourg 1985).
- DE RUDDER V. (1986) «L'obstacle culturel». *L'Homme et la Société* (n. speciale sul razzismo).
- DE RUDDER V., GUILLON M. (1987) *Autochtones et immigrés en quartier populaire: du marché d'Aligre à l'îlot Chalon*, Paris, Editions l'Harmattan.
- Differences (1985) *Vivre en France avec nos différences*. Ed. Differences.
- GALLISSOT R. (1985) *Misère de l'antiracisme*, Paris, Ed. Arcantère.
- GANS H. (1962) *The urban villagers*, The Free Press of Glencoe.
- GLAZER N. e MOYNIHAN D.P. (1975) *Ethnicity. Theory and experience*, Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press.
- GUILLAUMIN C. (1972) *L'idéologie raciste: genèse et langage actuel*, Paris, Mouton.
- GUILLON M., DE RUDDER V., TABOADA-LEONETTI I. (1985) *Pratiques urbaines et transformations sociales dans trois quartiers pluriethniques*, Paris, C.N.R.S.
- GUILLON M., TABOADA-LEONETTI I. (1986) *Le triangle de Choisy: un quartier chinois à Paris*, Paris, Editions l'Harmattan.
- Humanité-Dimanche* (L') 4/2/1984.
- LEFEBVRE H. (1974) *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.
- LEGER A. e TRIPIER M. (1986) *Fuir ou construire l'école populaire*, Paris, Librairie des Méridiens.
- LEONETTI I. (1984) «Territorialisation et structuration communautaire». *Espaces et Sociétés* n. 45.
- Magazine-Hebdo* 13/4/1984.
- MANTOVANI J., SAINT-RAYMOND (1984) «Espace et coexistence inter-ethnique». *Espaces et Sociétés* n. 45.
- NOIREL G. (1984) *Longwy: immigrés et prolétaires*, Paris, PUF.
- Paris-Match* 21/11/1985.
- REX J. (1983) *Race, colonialism and the city*, London, Routledge and Kegan Paul.
- SCHOR R. (1985) *L'opinion française et les étrangers 1919-1939*, Paris, Publication de la Sorbonne.
- SIMON P.J. (1975-76) «Propositions pour un lexique des mots-clés dans le domaine des études relationnelles». *Pluriel*, n. 5 e n. 6.
- WIRTH L. (1928) *Le ghetto*, Université de Chicago.

Dell'etnicismo come mezzo di reclusione delle popolazioni sudafricane*

Talvolta si dimentica che l'attuale politica di separazione delle «razze» è stata preceduta da un'altra, diametralmente opposta: la politica di *dtribalizzazione* legata ad un deliberato processo di proletarizzazione degli africani.

Per il capitalismo agrario, che precedette in importanza quello minerario e industriale, l'impiego degli africani non richiedeva alcuna forma di separazione territoriale. Famiglie di lavoratori africani erano installate dai coloni bianchi su alcuni piccoli appezzamenti di terra che appartenevano alla tenuta e da cui essi erano tenuti a trarre, con il loro lavoro, quella sussistenza che per loro aveva funzione, in tutto o in parte, di salario.

Questo capitalismo agrario si opponeva all'accesso dei neri alle terre, per costringerli a lavorare su quelle dei bianchi.

All'inizio, gli obiettivi degli operatori economici e degli imprenditori sudafricani vennero a coincidere con quelli dei proprietari terrieri.

Il capitalismo classico si esercita in effetti su dei lavoratori slegati da ogni vincolo sociale che li costringa a lavorare per un padrone, un patriarca, un sovrano il quale impedisca loro di poter vendere «liberamente» la propria forza-lavoro. In teoria un libero mercato del lavoro assicura la fluida circolazione dei lavoratori, la flessibilità di ingaggio e, ponendo ogni lavoratore in concorrenza con tutti gli altri, fa abbassare il livello dei salari. Esso ha anche socialmente il vantaggio di individualizzare i lavoratori di fronte alla direzione dell'impresa e perciò di indebolirli. Se, a partire da questa situazione, i lavoratori formano una «classe» sociale, questo dipende dalla somiglianza della loro condizione e per nulla affatto dalla loro comune appartenenza ad una preesistente entità sociale.

Questa coesione di classe i lavoratori devono darsela da soli, dato

* Il testo di questa comunicazione, rielaborato, è pubblicato in: MEILLASSOUX C. (ed.) (1988). *Verrouillage ethnique en Afrique du Sud*. UNESCO/OVA.

che compito del padronato è cercare di preservare la dispersione sociale degli operai allo scopo di prevenire questa loro pericolosa presa di coscienza. Se tale è, nella sua essenza, il modello capitalistico, ciò significa che esso non avrebbe potuto, al contrario, richiedere la conservazione dei legami sociali e culturali preesistenti fra gli africani.

Basandosi su un'analisi di questo genere, i teorici dell'economia liberale e gli industriali dell'Africa del Sud, ancora verso il 1910 erano sostenitori del libero funzionamento del mercato del lavoro, che, a detta loro, sarebbe stato insensibile al colore della pelle. Al contrario, ritenevano che l'economia sudafricana era intralciata da fattori extraeconomici quali la razza e l'etnicità. (cfr. Lacey, 1981:4). Gli interessi degli industriali e dei coloni relativi alla manodopera sembravano quindi convergere in direzione di una detribalizzazione degli africani.

Stando così le cose, perché si è imposto l'*apartheid*? In che misura esso ha rappresentato un ritorno verso valori etnici o, al contrario, un compimento della detribalizzazione?

Il capitalismo non funziona sul modello del suo modello, anche se questo sarebbe l'ideale dei capitalisti. È la storia a dettargli la pratica.

La storia dell'economia sudafricana si è fatta in un contesto coloniale, mettendo di fronte l'un l'altro colonizzatori collegati ad una economia di mercato internazionale e popolazioni viventi in massima parte di autosussistenza.

Gli invasori, venuti a ondate successive, furono dapprima dei coloni boeri, poi degli industriali britannici. La guerra, che infuriò tra loro, animò sempre aspramente il dibattito politico. Colonia di popolamento, l'Africa del Sud ricevette anche coloni dalle più diverse origini sociali: tra essi anche degli europei spossessati. Il problema di questi ultimi per lungo tempo continuò ad essere quello di sfuggire allo sfruttamento dei padroni bianchi, in particolare nelle miniere.

Il trattamento della manodopera africana fu il risultato dei compromessi raggiunti a proprie spese tra due diversi contraenti: da una parte i coloni boeri e gli industriali — in particolare delle miniere — e dall'altra il proletariato di origine europea. I coloni temevano che le industrie minerarie drenassero tutta la manodopera nera ed esigevano un sistema di impiego che obbligasse gli africani a lavorare sulle loro fattorie quale che fosse lo stato del mercato del lavoro.

Da parte loro, i minatori bianchi, che si opponevano al reclutamento di operai africani concorrenziali, si sarebbero rivoltati, nel 1921.

Duramente repressi dal governo sudafricano, dopo la vittoria elet-

torale del Partito Laburista bianco del Colonnello Cresswell, riuscirono ad imporre al governo Herzog (1924) un «patto» ed un compromesso che avrebbe rafforzato la segregazione razziale nei rapporti di lavoro.

Come in tutti gli altri sistemi coloniali, la natura dello sfruttamento degli africani doveva dipendere anche dai loro sistemi sociali e dal loro adattamento ai bisogni dell'economia degli occupanti.

Dato che l'economia d'autosussistenza poteva assicurare i bisogni essenziali della vita, non si rese necessaria la partecipazione dei contadini africani all'economia europea. Le fattorie e le imprese soffrirono a lungo di una penuria di manodopera che, secondo le regole del mercato libero, avrebbe dovuto tenere assai alto il livello dei salari. Per sopperirvi si dovette perfino cominciare con l'importare manodopera: le piantagioni di zucchero attirarono, ancor prima del 1860, vari lavoratori indiani.

Ma per arrivare al controllo delle popolazioni africane bisogna va costringere, in un modo o nell'altro, i loro contadini a venire a lavorare nel settore europeo per un costo molto basso che consentisse però di massimizzare i profitti.

Così, uno dei mezzi impiegati fu, come si è visto, la detribalizzazione; questa implicava il distacco degli africani dalle loro terre e dalle loro istituzioni. Ma, a parte il fatto che questa politica non conveniva a tutti, il suo successo rischiava di provocare l'invasione delle zone industriali bianche e delle città da parte di una massa incontrollata di contadini che, se fosse stata eccedente rispetto alle necessità di un suo impiego, avrebbe finito per ricadere a carico dei coloni.

Senza rinunciare all'esproprio come mezzo per spingere gli africani fuori dalle loro terre, bisognava dunque regolare questo processo e controllare il deflusso dei lavoratori d'origine rurale verso i diversi settori, senza sfavorire né i coloni né le miniere e senza collocare i neri nei posti di lavoro riservati agli operai bianchi.

La soluzione sudafricana si fonda su un equilibrio, continuamente rimaneggiato, tra la creazione di un proletariato agricolo spossessato dei mezzi di produzione ed il suo precario mantenimento su terre limitate e che non danno profitto.

È dunque una autentica "ricostruzione" delle campagne e del mondo rurale ad essere implicata in questa soluzione; e questa, a sua volta, si sarebbe ottenuta ricorrendo alla reclusione di un semiproletariato entro strutture economiche e sociali concepite in funzione dei bisogni della configurazione evolutiva del capitalismo sudafricano. È questa la ricostruzione che sta alla base delle istituzioni e dell'ideologia dell'*apartheid*.

Questa forma di sfruttamento del lavoro si rivelò vantaggiosa da più punti di vista, e questo contribuì al suo mantenimento, anche se in forme sempre più degradate, per diversi decenni. Così, vennero sensibilmente ridotti i costi di questa forza-lavoro, a condizione che non si distruggessero immediatamente le cellule domestiche contadine e non si separassero completamente i lavoratori dalla terra, mantenendoli come residenti permanenti in riserve territoriali dove fosse possibile rinviarli dopo un periodo di lavoro dalla durata limitata.

Il principio di questo modo di sfruttamento è enunciato dagli stessi inventori del sistema: «Le riserve servono da “ammortizzatori”, nel senso che esse provvedono ai disoccupati, ai malati e ai vecchi senza alcun peso per lo Stato.» (Lord Hailey, 1938: 804; 1957: 760.)

«Non esiste come alternativa che una manodopera permanente installata nelle città minerarie e industriali e del tutto separata dalla terra; ma una manodopera del genere avrebbe bisogno di salari più elevati, di alloggi adeguati, di scuole, strutture ricreative e assistenza sociale.».

Prendeva forma un modo specifico di sfruttamento capitalistico: il suo dispositivo non agiva più (come nel capitalismo classico) sui singoli operai, ma sulla comunità domestica familiare, ed esigeva per questo che se ne conservassero le condizioni di esistenza.

Così, per non pagare agli operai «salari più elevati, alloggi adeguati, scuole ed assistenza sociale», i proprietari delle miniere e delle industrie incoraggiavano l'attuazione di un sistema di separazione territoriale delle classi, sistema che, per la sua stessa logica, doveva sfociare in quello della separazione territoriale delle razze.

Affinché questi milioni di lavoratori potessero in concreto disporre di piccoli appezzamenti di terra che potessero servire da «ammortizzatori» durante i periodi di non occupazione, o per nutrire vecchi e malati, era necessario parcheggiarli su zone sufficientemente vaste. Era pure necessario escogitare qualche autorità, che distribuisse loro le terre e vigilasse perché non se ne disponesse se non in casi di estremo bisogno familiare, in modo che si fosse dissuasi dal lavorare come salariati in attività agricole redditizie.

Numerose misure furono prese all'inizio del secolo per impedire ai coltivatori africani di commercializzare la loro produzione agricola in concorrenza con quella dei coloni bianchi.

Impedire l'accesso alla proprietà della terra, vale a dire reinterpretare in questo senso la «tradizione», era dunque una funzione che si poteva affidare a dei «capi tradizionali». Ma bisognava anche — aspetto non certo tradizionale — mettere in atto un dispositivo amministrativo e poliziesco che regolasse lo spostamento di ogni africa-

no e fissasse il suo impiego nella branca che gli fosse stata assegnata una volta per tutte.

L'intenzione delle ulteriori politiche relative alle popolazioni sudafricane, *in quanto manodopera*, era di proletarizzarle senza urbanizzarle, separandone lo spazio di lavoro da quello sociale. I lavoratori potevano avere una vita familiare solo nelle riserve, rinchiusa dalla segregazione e destinate a funzioni economiche di sostentamento che erano strettamente dipendenti dai bisogni di un settore capitalistico straniero. Questa politica esigeva lo spostamento ed il soggiorno temporaneo dei lavoratori nelle zone d'impiego ed il raggruppamento di tutti i neri (che occupavano allora tutto il territorio dell'Africa del Sud) sul 13% delle terre che fu loro riservato. Contrariamente a quanto il governo vorrebbe far credere oggi, la costituzione delle Riserve tra il 1919 e il 1950 non rispettò la geografia delle culture africane.

In realtà si è data una detribalizzazione di fatto, in modo dapprima esplicito, poi dissimulato dietro l'apparenza della salvaguardia dei tribalismi. In effetti nello stesso momento in cui le autorità amministrative attuavano una politica formale di retribalizzazione, che comportava la risurrezione di istituti e di capi ritenuti tradizionali, queste stesse autorità non cessarono mai di disperdere, raggruppare, esiliare, scacciare, deportare africani, a centinaia di migliaia e perfino a milioni ogni anno, in particolare dopo le leggi del 1950 sul raggruppamento delle razze.

Quali africani vivono ancor oggi presso i loro vicini di un tempo?

La retribalizzazione si pratica sulle rovine delle antiche società africane. La lingua è generalmente il solo criterio di raggruppamento di persone altrimenti straniere le une alle altre, messe fianco a fianco senza che si siano mai conosciute prima, ed ora costrette in condizioni di vita così difficili da suscitare tra di loro tanto antagonismi quanto solidarietà.

Esumazione di nazioni «tradizionali», risurrezione e camuffamento dei loro «capi», ma contemporanea desocializzazione dei rispettivi abitanti e sudditi: questa sarebbe stata l'essenza della politica di «retribalizzazione». In un saggio molto acuto, che illustra le tappe di questa politica fino agli anni '30, Marian Lacey (1981) mette in risalto anzitutto lo stato di sfacelo delle società africane che esistette fino all'attuazione della «retribalizzazione» sistematica.

«Nel 1924 i coloni bianchi avevano dappertutto quasi interamente distrutto i gruppi tribali ed il sistema tribale, impadronendosi delle terre comunitarie e con esse delle due basi del

tribalismo — la terra comunitaria ed i capi in quanto custodi di essa (...). Nel Transvaal e nel Libero Stato dell'Orange, dove gli africani erano stati quasi del tutto spogliati delle loro terre, dopo che i seguaci dei capi conquistati e spodestati furono dispersi tra i coloni (bianchi), predominò un elementare sistema di rapporti padrone-servo. Solo nel Natal restavano alcune tracce di «tribalismo», come effetto della politica di amministrazione indiretta praticata da Shepstone. (...) Una delle azioni più significative del governo del patto fu di insistere in favore di una politica di retribalizzazione basata sul sistema del Natal. Questo voleva dire riverniciare un nazionalismo ibrido e ricreare delle autorità tribali direttamente responsabili davanti all'autorità suprema del Ministero degli Indigeni» (Lacey 1981:6).

Alcuni etnologi di allora, amanti dell'esotismo e probabilmente bene intenzionati, si preoccuparono delle conseguenze di questo processo di decomposizione sociale e, ansiosi di arrestarlo, si fecero protagonisti e ideologi del tribalismo. Henri Junod fu uno di essi. Questo missionario svizzero, tra i più eminenti etnologi che studiarono negli anni '30 le popolazioni cosiddette bantu, temeva (Harries 1984:7) che la scomparsa dei capi comportasse una «demoralizzazione» ed una «degenerazione» delle popolazioni africane. «Il lavoro di Junod — scrive Harries — mummificò i songofoni in un mondo tribale primitivo venuto dalla notte dei tempi. Era un mondo "naturale" e "inalterato" che aveva bisogno di essere protetto restando separato dagli altri.» Sotto l'influenza di Junod, le missioni svizzere si adoperarono nel favorire questa politica.

Nel 1934, il Comitato Interuniversitario di Studi Africani, a sua volta, fece pubblicare un'opera collettiva che divenne il manuale etnografico dell'Africa del Sud: *Bantu Speaking Tribes of South Africa*. Secondo l'introduzione, «il 92% (dell'opera) è stato consacrato ai bantu prima che essi fossero colpiti dall'intrusione della civiltà bianca» (citato in Harries, 1984): e questo, in tempi in cui già il 60% degli africani viveva nelle fattorie dei bianchi o in città del territorio dei bianchi. Benché questo studio diretto da un universitario eminente, fosse di buon livello e fosse non sospetto di razzismo, contribuì a convincere i sudafricani meglio intenzionati che la soluzione ai mali di cui i neri soffrivano era di conservarli nei loro equilibri tradizionali.

L'idea che questi etnologi avevano non era certo di ricostruire delle società artificiali ma di preservarne la condizione. A parte l'illusorietà della pretesa, era ormai troppo tardi. Nel 1936, secondo M. Lacey (1981:40) le riserve erano sature.

Le popolazioni attuali, ammesse nelle riserve o nelle città-dormitorio attigue alle grandi città bianche, sono il prodotto di un mescolamento e di una triturazione sociale che fa delle attuali «etnie» invenzioni amministrative senza reali fondamenti storici o sociali. Le condizioni di vita ritenute primitive perché miserabili, i problemi linguistici, i legami amministrativi, il trattamento differenziale da parte dello Stato, le rivalità suscitate tra gruppi costretti a coabitare per la pressione delle autorità o degli eventi, tutto questo, assieme al bisogno di identificazione degli africani ed alle ambizioni di alcuni di loro, basta perché agli occhi di Pretoria le *Homelands* (o Bantustans) passino per nazioni.

Nel contesto della decolonizzazione che fu dominante nel dopoguerra, il Partito Nazionalista, di nuovo al potere, ebbe l'idea di convertire le riserve in colonie allo scopo di completarne la decolonizzazione, come stavano facendo le altre potenze coloniali.

Partendo da una falsificazione del significato delle lotte interafricane del 19° secolo, l'ideologia dell'*apartheid* cerca di presentare i popoli dell'Africa australe come irriducibilmente divisi in altrettante «nazioni» ostili, ciascuna minoritaria rispetto alla popolazione bianca.

È a partire da questa nozione che la politica delle riserve si è trasformata in una politica di «separazione di nazioni e di popoli rivali», di protostati neri situati in una posizione satellite rispetto all'Africa del Sud, bianca (J. Marchand, 1988.)

I primi due *Homelands* dichiarati indipendenti da Pretoria furono subito, per la loro stessa concezione, la negazione del principio di «raggruppamento tribale»: infatti essi dividono in due parti alcune popolazioni classificate come parlanti una medesima lingua.

I politici africani avidi e compiacenti, che si sono offerti come capi di questi particolari Stati, hanno dovuto darsi ad ogni sorta di contorsioni ideologiche per dare un passato e tradizioni nazionali a queste terre di anime morte, popolate di persone che vivevano male.

Il Ciskei per esempio, *Bantustan* dichiarato «indipendente», conta ufficialmente 2.050.000 «nazionali» di cui 1.400.000 vivono e lavorano in permanenza fuori dalle frontiere, nelle fattorie dei bianchi o nelle città nere satelliti delle grandi città bianche. Sui 650.000 residenti, 160.000 vi abitano da meno di 10 anni e vi arrivano in media, deportate o trasferite, 15.000 nuove persone all'anno.

La disoccupazione tocca il 30% della popolazione. I capi, un tempo ereditari, sono nominati dall'amministrazione oppure oggi sono «eletti», ma solo dietro preliminare consenso di Pretoria. Ma chi vo-

glia essere riconosciuto ufficialmente come «capo», per legittimare le sue pretese di potere, deve cercarsi degli antenati tra le famiglie nobili che dominarono queste popolazioni e dei garanti che siano nati sul territorio. I discendenti di questi clan aristocratici si contano oggi a migliaia, ed il parere dei genealogisti governativi contribuisce in buona parte a fondare quelle legittimità che il governo naturalmente auspica siano in armonia con il suo utilizzo del potere «tradizionale».

Ora, all'epoca della colonizzazione, questa regione era popolata contemporaneamente da una popolazione Khosa ritenuta autoctona e da popolazioni Zulu fuggite dal loro paese durante il terribile regno di Shaka, tra il 1818 ed il 1828. La nuova costituzione non poteva che esasperare le tensioni latenti. Il gruppo immigrato, cristianizzato a partire dal 1835, inquadrato da missionari possessivi, temeva l'influenza dell'altro gruppo autoctono, il cui «tradizionalismo» veniva rappezzato per l'occasione dagli etnologi ufficiali. Ricomposizioni e deportazioni contribuirono ad aggravare ancora di più i rapporti tra le popolazioni; e a ciò si sarebbe anche aggiunta l'organizzazione di elezioni in cui ancora una volta intervennero gli etnologi del Governo.

L'attuale «capo» venuto fuori da questi confronti, pretende di praticare una politica di unità nazionale che lo costringe ad inventare un passato comune, che si tiene in piedi con monumenti, mausolei, cerimonie, medaglie, commemorazioni costosissime. Inoltre, cerca di ottenere il suo scopo irregimentando la popolazione, grazie al sostegno di esperti israeliani (il cui governo intrattiene strette relazioni con quello del Ciskei).

Harries (1984) testimonia l'esistenza di analoghi fenomeni nel Gazankulu, qui soprattutto a favore di una media borghesia africana locale alla quale da una decina d'anni le autorità ed il grande capitale concedono sempre più deroghe.

In queste forme di indipendenza, alcuni trovano un beneficio concreto. Sono gli uomini d'affari neri ai quali si permette di svilupparsi nei Bantustans grazie allo sfruttamento dei loro congeneri (Meillasoux ed al, 1982: C, 2; Meillasoux, 1979); sono i burocrati, nominati da Pretoria ed incaricati di inquadrare i nuovi Stati (ibid. e Harries, 1984). Per costoro i nuovi Stati hanno il merito di conferirgli una ragion d'essere, anche a spese dei loro concittadini. Sono i veri partigiani delle false indipendenze.

Così, l'*apartheid*, istituzione in continua evoluzione, culmina con «l'invenzione di 10 nazioni africane»: a quattro di esse è stata concessa l'indipendenza; altre sei vi sono destinate.

Tra queste ultime, una farebbe eccezione: il Kwazulu. Se per fondare i Bantustans il governo sudafricano si è appoggiato su contestabili identificazioni etniche, sembrerebbe che le cose vadano diversamente per gli 'Nguni del Kwazulu i quali hanno, oltre un territorio, una lingua ed una cultura abbastanza uniforme, una storia comune di guerre e di conquiste condotte contro le popolazioni vicine. Ma il Kwazulu attuale è l'erede di questa storia? (P. Coquerel, 1988).

L'Inkhata è un partito populista zulu fondato da G. Buthelezi, il capo del Bantustan, membro della famiglia reale, antico membro della gioventù dell'ANC, ma anche personalmente designato da Pretoria nelle sue funzioni. Lo scopo di questo partito molto popolare è di riunire la popolazione zulu su una base nazionale e darle i mezzi per agire politicamente nei confronti delle autorità sudafricane. Il gioco politico di Buthelezi rivela l'ambiguità di cui ci si serve nel manipolare nozioni di questo genere. Le sue pratiche politiche tendono a mascherare il vero piano sul quale egli si situa e che per la logica stessa di una scelta pseudonazionalista, lo induce a collaborare di fatto con il governo nazionalista, per il quale l'Inkhata funge da garanzia e da rafforzamento.

La politica attuata dal suo rappresentante, M. Buthelezi, che pretende di tener testa a Pretoria mobilitando a proprio vantaggio il passato, porta ad una fatale ambiguità e ad una nuova forma di reclusione: l'inevitabile recupero di quei «valori nazionali» che, se non si basano su una realtà sociale viva e presente, non hanno, alla fine, altra immediata efficacia che quella di favorire la politica più reazionaria. Dopo un gioco di tira e molla tra il «capoministro» di Kwazulu e le autorità di Pretoria, il nazionalismo zulu si divide alle sue due ali estreme, da un lato in un panetnismo aggressivo e imperialista e dall'altro in un populismo fascisteggiante, oggettivamente piegato al servizio del governo di Pretoria.

Queste divisioni, create e sostenute dall'*apartheid*, sono profondamente alienanti. Sono infatti le uniche occasioni offerte ai gruppi razziali o «tribali» per far riconoscere la propria identità o politica o culturale. Per aver diritto a questa cittadinanza accordata da Pretoria bisogna affermarsi come distinti dagli altri, se non addirittura ostili.

E così, per i fautori dell'*apartheid*, la prova dell'esistenza e della pertinenza dell'etnicismo o del razzismo è fornita dalle violenze «tribali».

Dopo le rivolte urbane del 1985 e soprattutto dopo che in quell'occasione il governo aveva proibito di darne notizia alla televisio-

ne, le agenzie ufficiali hanno parlato quasi ogni giorno di conflitti sanguinosi e perfino mortali che avrebbero opposto «etnie» diverse tra loro. Non potendo accedere ai Bantustans per divieti amministrativi, e anche in mancanza di una reale comprensione della situazione, molti giornalisti stranieri hanno passivamente accettato queste informazioni con cui si accredita l'idea dell'esistenza di rivalità irriducibili le quali avrebbero la loro origine nell'odio viscerale che le razze nutrirebbero «naturalmente» l'una nei confronti dell'altra.

Questi conflitti, purtroppo reali, sono antichi. Essi sono il prodotto di una sempre rinnovata applicazione della politica dello sviluppo separato, che autorizza a deportare le popolazioni e a spostare i confini continuamente. Così sorgono spesso conflitti tra vecchie popolazioni, cacciate dalle loro terre o dalle loro abitazioni, ed altre che vi sono state installate al loro posto; tra allevatori che si contendono troppo magri terreni da pascolo, troppo rare sorgenti; tra popolazioni condannate a coabitare in zone superaffollate e misere. Altri conflitti sorgono in occasione di una «rettifica» dei confini che impedisce dall'oggi al domani l'accesso ad un ospedale o ad altri servizi. Il governo è già arrivato a suscitare degli odii «nazionali» privando un Bantustan di una strada o di una porzione di territorio a vantaggio di un altro. Gli esempi sono numerosi. In questi conflitti, l'appartenenza etnica può essere anche di natura strettamente amministrativa e i litigi possono derivare da decisioni prese dalle autorità (Mafuna, 1986). Questi antagonismi mantengono la divisione tra gli africani e talvolta alimentano nei Bantustans un odio «patriottico» che si nutre di canti o di cerimonie inneggianti alla morte di nuovi nemici, ma anch'essi neri (Harries, 1984). È questo uno stato d'animo che favorisce il reclutamento di poliziotti e di soldati tra africani e che, tra i bianchi, rafforza la convinzione che questi popoli sono ancora troppo selvaggi per andare d'accordo e liberarsi della loro tutela.

Nelle miniere, i conflitti sono sempre scoppiati tra lavoratori considerati di «tribù» antagoniste. Essi sono menzionati con compiacimento dai servizi ufficiali di informazione che al contrario tacciono le loro cause profonde quando addirittura non ne danno affatto notizia. Con queste rivolte interne, le direzioni delle miniere cercano infatti di dirottare verso i compagni di lavoro i motivi di risentimento degli operai minatori. Se desiderassero aggravare i conflitti tra loro, non agirebbero in modo diverso (J. Marchand, 1988).

La disciplina nelle miniere è affidata agli *induna*, personaggi ai quali le direzioni attribuiscono una forma di autorità tradizionale,

con un inquadramento organizzato per tribù, o per nazionalità quando si tratti di lavoratori stranieri. Si spera così di rinforzare la disciplina dei campi d'alloggio, grazie al rispetto «naturalmente» dovuto a dei capi «naturali». Ma queste divisioni in gruppi etnici gerarchizzati ricoprono anche altre divisioni di carattere economico o sociale che sono le vere cause dell'opposizione.

Etnicismi e nuove nazioni possono ricostruirsi a partire dai resti di società storiche. Non è questo il caso delle popolazioni dette, in mancanza di meglio, di «colore» (!) la cui esistenza non poggia sulla nozione di etnia, ma strettamente su quella di razza (R. Borenstein, 1988). Non c'è niente che identifichi le persone «di colore» se non il colore della pelle o l'increspatura dei capelli, sia che questi tratti provengano da unioni miste come per i meticci, o da una appartenenza a una cultura non ufficialmente classificata, come per i maleisi, o dalla spartizione di una etnia africana. Il gruppo detto «di colore», collocato da qualche parte tra gli africani e gli europei, è la manifestazione di una pura ideologia razzista: assimilati a priori a dei «sanguemisti», essi sono dei bianchi impuri da ricacciare fuori dalle mura. Stranamente la superiorità della razza bianca si accompagna qui a una debolezza: il sangue «bianco» non prevale sul «sangue nero».

Così i bianchi non solo respingono i meticci, e per assimilazione tutti quelli di colore, ma li escludono anche dalla cultura africana: classificati a parte, essi devono risiedere a parte. Queste popolazioni vivono malissimo la loro condizione di non-essere, malgrado alcuni privilegi di cui godono in confronto agli africani. Un inquietante documento rivela come gli uni, tra i più colti e i più coscienti, rivendichino la loro identità di persone di colore per condurre una lotta contro l'*apartheid* e come gli altri, al contrario, denunciino questa identità come il prodotto dello stesso *apartheid*. Si può, in effetti, lottare contro il razzismo partendo dalle razze che esso stesso fabbrica?

Il caso delle persone di colore ben illustra come le autorità dominanti delimitino esse stesse i luoghi di una possibile identificazione delle popolazioni dominate allo scopo di costringerle, a causa della «terribile logica dell'imputazione» (Bazin, 1985:90) ad agire solo in questo quadro ed a riconoscersi unicamente in esso.

La politica dell'*apartheid* non ha solo l'effetto di rinchiudere fisicamente le popolazioni africane dietro delle frontiere che ne fanno degli stranieri in seno al proprio paese: essa conduce anche ad una reclusione intellettuale e ideologica che ritorce contro di loro ogni tentativo di ricorso ad una qualsiasi forma di identità, sia essa culturale o religiosa.

Invenzione di dieci nazioni, invenzione di una «razza» di colore, invenzione di autorità tribali nelle miniere. Questi quadri di esclusione che vengono imposti agli africani, sono gli unici in seno ai quali essi hanno il diritto di rappresentarsi. La loro esistenza in quanto esseri politici è canalizzata in questo nazionalismo che alcuni finiscono per assumere come bandiera per bisogno di appartenenza e di identificazione, ma che altri denunciano come luogo di reclusione.

Ma c'è un fenomeno drammatico, che in effetti è in evidente contraddizione con la politica di ricostruzione etnica del governo sudafricano: la disgregazione sociale che colpisce la popolazione africana soprattutto nelle riserve.

Ci riferiamo a un rapporto redatto nel 1979 per la FAO (Meillassoux, Diener, Lachartre, 1982) e confermato da recenti ricerche basate su dati precisi (raccolti nei Bantustans da ricercatori, medici, operatori sociali). In esso si rilevava come la famiglia, che secondo il piano governativo, avrebbe dovuto essere conservata, al contempo come base della società tradizionale e come base dello sfruttamento soccombeva proprio per effetto di questo stesso sfruttamento. Private di qualsiasi polo di raggruppamento e di solidarietà, le nuove generazioni si sgretolano in una moltitudine di individualità sprovviste di riferimenti sociali e morali. L'impoverimento dei terreni delle riserve (noi calcoliamo che nel 1977 essi non coprivano più del 17% dei bisogni alimentari delle popolazioni africane) fa dipendere interamente i residenti dai salari guadagnati nelle zone bianche, costringendo gli uomini ad assentarsi per undici mesi all'anno. Gli effetti demoralizzanti di queste assenze sulle donne e i bambini rimasti per forza nei Bantustans, raggiungono proporzioni difficilmente immaginabili (id., 1982: IV parte). Essi colpiscono gli individui, e più in particolare i bambini, nella loro integrità fisica: quando, essendo scomparso l'uomo, o per incidente sul lavoro, o per diserzione o perché è stato arrestato, tutto il compito di nutrire la famiglia ricade sulle donne; quando queste ultime, costrette a loro volta a partire per cercare lavoro salariato, affidano alle bambine più grandi o ad una vicina, forse ancora più povera, bambini inevitabilmente destinati alla malnutrizione. In certe zone studiate la povertà è tale che non vi resistono né i legami di vicinato né le stesse relazioni di parentela. Nelle patrie artificiali che rinchiudono i neri, la malattia fa a gara con la delinquenza. Oppressa com'è dalla quotidiana ricerca del cibo, per la maggioranza della popolazione, la vita sociale e soprattutto intellettuale e politica è ridotta a nulla.

Quali mai «nazioni» possono esser costruite su queste basi quan-

do, ben oltre le tradizioni politiche, sono gli stessi fondamenti del sistema sociale ad essere distrutti?

Le Riserve, quando sono promosse al rango di Stato, non accolgono che una minoranza della popolazione africana che viene ufficialmente destinata a ciascuna di esse. Il resto della popolazione si concentra, ufficialmente o clandestinamente, in zona bianca.

Malgrado le restrizioni e i controlli, si è di fatto imposto uno spostamento di popolazioni verso le zone urbane. A forza di eccezioni, di deroghe, di tolleranza calcolata, le autorità sudafricane sono state costrette ad accettare nelle città nere legali e in immense bidonvilles illegali, milioni di persone che non è più possibile rinviare nelle «nazioni nere» di cui esse sono ufficialmente cittadine. Ora, questa popolazione si trova qui perché rappresenta il «mercato della forza-lavoro» e perché questo mercato soffre di un deficit cronico, soprattutto di lavoratori qualificati. I «pass», le restrizioni e i controlli imposti alla circolazione sono altrettanti ostacoli alla fluidità del mercato, così come lo è l'obbligo per ogni lavoratore africano di impiegarsi nel solo ramo che gli viene assegnato e nei soli impieghi non riservati ai bianchi.

L'*apartheid* è, per questo motivo, una istituzione superata e costosa, diverse volte denunciata dagli ambienti economici. Essa possiede certo il merito di contribuire a rompere le velleità di organizzazione della classe operaia, ma forse questo risultato viene pagato troppo caro. Oggi i coloni e gli operai bianchi non hanno più un peso politico sufficiente perché il Partito Nazionalista s'assuma il rischio di perdere il potere prendendone la difesa. Può così di nuovo farsi avanti quella politica di «libertà del mercato del lavoro» preconizzata dagli ambienti industriali e minerari del XIX secolo, e che a quei tempi non aveva avuto possibilità di realizzarsi. In questa prospettiva è già concepito un piano, in fase di attuazione, che prevede tra l'altro l'abolizione dei «pass» dal luglio 1986 (Cobett & al., 1985; Hindson, 1985; Hirsh, 1985).

Al centro di queste nuove concezioni rimane lo sfruttamento del lavoro della popolazione nera. Le modalità complete di queste tendenze non sono ancora del tutto note. Al posto di un grande *apartheid*, ci sarà, secondo alcuni, un *apartheid* strisciante. Ogni città avrà senza dubbio la sua manodopera nera a portata di mano, nel suo Bantustan urbano in cui (cosa che sarebbe comunque un progresso) gli africani attivi potranno vivere in famiglia. In queste città essi saranno del tutto dipendenti dalle entrate salariali; nelle città loro riservate godranno a loro volta di alcuni «diritti» comunali, tra cui quelli

di tassarsi e di occuparsi dei loro casi sociali. Sono già previsti agglomerati deposito per i vecchi e gli invalidi, che saranno a carico delle città nere. Queste disposizioni che non fanno che sanzionare e sistemare una situazione già notevolmente avanzata, saranno presentate all'opinione internazionale come un grande progresso e come la fine dell'*apartheid*. Anche se l'*apartheid* nella sua forma attuale fosse destinato a sparire, rivestendosi di forme etniche e nazionali, esso ha acquisito una ingannatrice ambiguità di carattere essenzialmente razzista. Per questo motivo le conseguenze dell'*apartheid* saranno durature soprattutto sul piano ideologico. Non solo una minoranza bianca è convinta che le «razze» siano portatrici di caratteri *sui generis* che collocano la loro razza alla sommità della gerarchia sociale e politica, ma le stesse popolazioni ricacciate nei gradi inferiori vengono rinchiusi in un sistema di appartenenza legale che le obbliga a riconoscersi attraverso identità sociali inventate e costumi che le legano ad un mondo immaginario.

Nel rapporto di dominio che si è stabilito tra occupante e popolazioni autoctone, tra colonizzati e colonizzatori, tra sfruttatori e sfruttati, l'ideologia razzista agisce come mezzo di dominio a vantaggio degli uni e di alienazione a spese degli altri. Come ogni modalità di caratterizzazione ritenuta «naturale», il razzismo ha non solo un effetto di segregazione sociale e politica ma anche uno di segregazione intellettuale. Voler rifiutare la razza significa quasi inevitabilmente porsi sul terreno dell'avversario. La razza, l'etnia, la nazione sono il punto di partenza e di arrivo di categorizzazioni alle quali tutto sembra convergere a partire da questa nozione esclusiva. Assumere di essere nero, di colore, indiano o bianco, significa accettare questa categorizzazione, rinchiudersi e situarsi di colpo sul terreno razzista. Significa concedere già la vittoria al razzismo perché significa essere più realisti del re. Ora, di questo razzismo i nazionalismi africani sono impregnati e ancor più lo sono le ideologie che vogliono fare dell'etnicità o della identità culturale criteri di appartenenza politica. I più consapevoli tra gli africani mettono in guardia contro questo pericolo.

Leggiamo in *Azanian Focus*: «... poco significa per il nostro popolo continuare a considerarsi come appartenenti a piccoli "kraals", riferirsi a noi stessi come "Zulu", "Sotho", "Xhosas", "Indiani", "Malesi", "Twanas", "di colore", etc... È doloroso constatare che dopo essere stati maltrattati per 333 anni sulla nostra terra natale, ancora ci chiamiamo e ci trattiamo l'un l'altro come "cafri", "coolies", e "hotnots"».

Vivere e difendere una cultura è un affare privato, una libera

scelta. Tanto è odioso che questa scelta venga negata quanto è pericoloso per la libertà il volerla imporre come il solo simbolo accettabile della cittadinanza o della adesione ad una politica. In un simile regime esclusivista, la cultura diventa presto preda di nuovi dittatori che, vantandosi di esserne i modelli, se ne impadroniscono come un'arma ideologica per disciplinare a proprio vantaggio tutti coloro che, ad un certo punto, vi si appellano. Questa «cultura», usata come strumento di identificazione politica, è votata alla necrosi, alla costruzione di monumenti, alla chiusura delle frontiere, alla religiosità verso i capi di stato, allo scontro armato per «difendere» quei valori fantomatici che servono ormai a nascondere altri ben più sostanziali. Essa si trasforma presto in culto di coloro che pretendono di esserne i custodi. Diviene anti-cultura, pretesto per l'odio e la caccia di tutti quelli che sono portatori di avvenire, portatori di quel pensiero vivo che nasce non sulle ossa dei mausolei, ma dai contatti che senza sosta si stabiliscono fra uomini e donne di ogni origine e le cui pratiche, conoscenze e arti li fanno mutualmente riconoscere nella diversità per ricreare, tutti i giorni, la cultura. Una cultura che, allacciando legami semplici, tra tutti, potrebbe opporsi alle dittature che tollerano unicamente la devozione di ciascuno verso il capo.

È questa nuova cultura che si costruisce in contrapposizione alla miseria intellettuale dei Bantustans (Chevrier, 1985). Essa si sviluppa tra le popolazioni africane urbanizzate dove le esigenze dell'economia hanno concentrato uomini e donne di ogni provenienza. Si sviluppa nelle fabbriche e nelle miniere in cui l'azione sindacale si oppone contro le reclusioni etniche e nazionali. È una cultura moderna che deve più al vissuto del quotidiano che alle ideologie prese a prestito dagli oppressori.

Dietro l'impulso di militanti, sindacalisti, scrittori, insegnanti, studenti ed altri africani che hanno avuto il privilegio dell'esperienza militante o dell'educazione, si costituiscono raggruppamenti, organizzazioni, club, associazioni che suppliscono alle vergognose inadempienze dell'educazione ufficiale.

Se queste prospettive testimoniano di un progresso della coscienza dei lavoratori, si può dire che essa si accompagna allo sviluppo di una cultura operaia? Alcuni sindacati incoraggiano la creazione teatrale, i canti, la musica che veicolano o chiarificano il destino operaio, spesso senza mostrargli futuri gloriosi. I lavoratori possiedono anche una loro stampa di cui vogliono fare uno strumento di educazione.

Ma la cultura si limita a questi «prodotti», e in che cosa, dal momento che è cultura di una classe operaia capitalista, possedrebbe la sua specificità? La «cultura operaia» non è una distrazione del-

la domenica, «deve rendersi ogni giorno insopportabile al capitalismo».

Se essa oppone tempo libero al lavoro è per effetto di una mistificazione che «impedisce alla classe operaia di farne la sintesi per comprendere il proprio vissuto sociale» (Harvey, 1984: 64-65). Questo dibattito, che ha avuto luogo sulle pagine di una rivista non razzista dedicata ai problemi del lavoro, rivela col suo contenuto una «cultura» che già trascende quella da cui essa stessa procede.

Si elabora così un'altra società sudafricana, in un presente grondante di sangue, in un divenire politico e culturale ancora fragile ma forte di se stesso, fondato sulle lotte e sulle esperienze attuali. Per questa società, il ricorso al passato potrebbe essere una ispirazione senza costituire un intralcio e la cultura una riconciliazione del lavoro e della gioia di vivere.

CLAUDE MEILLASSOUX

(Traduzione dal francese di Gaetano Riccardo)

Bibliografia

- BORONSTEIN R. (1988) «L'invention des "colorés"» in MEILLASSOUX (ed.) (1988: 51-62).
- COBETT W., GLASER D., HINDSON D., SWILLING M. (1985) «Regionalisation, federalism and the reconstruction of the South African state». (Non pubblicato.)
- COQUEREL P. (1988) «Nationalisme et populisme zulu» in MEILLASSOUX (ed.) (1988: 35-50).
- HAILEY LORD (1938 e 1957) *An African survey*, London, Oxford University Press.
- HARRIES P. (1984) «Capital, class and internal colonialism: The emergence of ethnicity amongst the Tsonga-speakers of South Africa». (Non pubblicato.)
- HARVEY R. (1984) «Working class culture?». *South African labour bulletin*, Braamfontein, vol. 10, n° 2, ott.-nov. 1984, pp. 63-73.
- HINDSON D.C. (1985) «From territorial apartheid to regional spatial ordering in South Africa», Department of Sociology, University of the Witwatersrand. (Non pubblicato.)
- HIRSCH A. (1985) «The crisis in South Africa's bantoustan strategy». Department of Economic History, University of Cape Town. (Non pubblicato.)
- LACEY M. (1981) *Working for Boroko*. Johannesburg, Ravan Press.
- MAFUNA B. (1986) «Comment Pretoria fomenta les tensions ethniques». *Le Monde Diplomatique*, vol. 33, 383, febb. 1986, p. 11.

- MARCHAND J. (1988) «L'invention de dix 'patries' africaines» in Meillassoux (ed.) 1988: 21-34.
- MEILLASSOUX C., DIENER I., LACHARTRE B. (1982) *Apartheid, malnutrition et pauvreté*. Roma, ONUIA, Studio FAO, n°24, trad. ingl.
- MEILLASSOUX C. (ed.) (1988) *Verrouillage ethnique en Afrique du Sud* UNESCO/OUA.

INTERVENTI

Alle radici dell'etnicità: appunti sull'etnia in Africa

1. Il dibattito sulla permanenza del «fattore etnico» nella vita politica africana o, più in generale, sul prevalere di strutture tradizionali nella pur complessa articolazione della vita collettiva dell'Africa contemporanea, non ultima quella urbana, ha assunto in questi ultimi anni un carattere di morbosa preminenza che rischia di ridurre la c.d. «questione nazionale» in Africa a una mera questione «tribale» (Rothchild e Olorunsola 1983; Jackson e Rosberg 1984).

Non che tale dibattito sia nuovo — il tema dalla tribù allo Stato è stato uno dei *topoi* preferiti della pubblicistica sull'Africa degli anni Sessanta, e certo non riguarda solo l'Africa, ma è in questo continente che il dilagare del «fattore etnico» viene visto come particolarmente pervicace tanto da caratterizzare ogni altro aspetto, sia questo politico, sociale od economico, rispetto al quale il fattore etnico è spesso solo segno o reazione (Van den Berghe, 1981). «Dallo Stato alla tribù» — questo sembra essere il *topos* interpretativo degli anni Ottanta, confermato da una vera e propria «vulgata etnicistica» (Amselle e M'Bokolo, 1985:8) tutta tesa a spiegare ogni conflitto che si registra sul suolo africano, dai colpi di stato alle secessioni, in chiave prevalentemente etnica o tribale. Di tale manipolazione, inconsapevole o fabbricata che sia, si ha massima manifestazione, come ci ricorda Claude Meillassoux in questo stesso volume, nella politica delle c.d. «homelands», praticata dal governo della repubblica sudafricana, tesa alla creazione di entità statali monoetiche denominate *bantustans*, in realtà serbatoi di manodopera a buon mercato per lo sviluppo capitalistico del settore bianco e la progressiva estraniamento della popolazione africana dalla comunità sociale sudafricana (Emiliani, Ercolessi, Gentili, 1987).

2. Gli scienziati sociali, in particolare gli antropologi e gli africanisti, sono riluttanti a servirsi del termine «tribù», un termine che è venuto assumendo un connotato sempre più peggiorativo negli ultimi cinquanta anni, cui preferiscono il corrispondente termine, apparentemente più neutro, di «etnia». Ma, è chiaro, entrambi questi termini, anche se virgolettati (una delle scorciatoie tipiche della imbarazzata presa di distanza degli studiosi nei confronti di termini classificatori dai confini incerti) fanno parte del nostro vocabolario scientifico quanto del nostro lessico quotidiano, cioè della nostra storia.

In realtà il termine *tribus* dei romani, così come quello di *ethnos* dei greci, equivaleva al concetto che nell'antichità si aveva della *natio*, «nazione», termine applicato rispettivamente a non-romani, non-greci, non-cittadini — nel senso greco di non abitanti della *polis* — un'accezione rimasta nella tradizione ecclesiale che accomuna le nazioni, *ethné*, cioè gentili e pagani, ai non-cristiani (Amselle, in Amselle e M'Bokolo, 1985:15). L'abbinamento etnia/nazione ha resistito fino al secolo scorso quando, con la costruzione degli stati-nazione in Europa e la successiva espansione coloniale, la necessità di giustificare la dominazione europea in Africa e altrove ha imposto un diverso codice di classificazione dei popoli recentemente assoggettati.

Nasceva così, e si imponeva presto, il nuovo significato di tribù, termine considerato allora il più adatto a descrivere gruppi umani uniti da vincoli di parentela e/o di territorio nei nuovi spazi di colonizzazione extra-europea; e nasceva ad opera di etno-antropologi, e nell'ambito di una disciplina, l'etnologia, che si era identificata fin dall'origine con lo studio dei popoli c.d. «primitivi» e delle società allora denominate pre o a-politiche (Mair, 1962; Fortes e Evans Pritchard, 1940).

Non era solo il peso della tradizione classica (ethné = uomini primitivi) ma la tentazione, tipica dell'epoca, di spiegare in chiave evoluzionistica l'agire umano nei secoli: così la «tribù» acefala, forma inferiore di aggregazione sociale e territoriale, era opposta a, e doveva nel tempo confluire nella, forma di aggregazione socio-economica superiore, la società con capi, lo Stato, quindi la Nazione, in una serie di stadi evolutivi che rappresentavano altrettante tappe necessarie dell'umanità in cammino. Di qui il senso di primitivo, di progresso, che da allora ha minato i concetti di tribù, tribale o tribalismo e per analogia quello di etnia più in voga oggi. La nota distinzione, prefigurata da M. Fortes e E.E. Evans Pritchard nel loro *African Political Systems* (1940), tra società di tipo A (basate su un sistema di autorità centralizzato) e società di tipo B (senza capi, e dunque acefale o segmentarie), pur riconoscendo alle seconde forme di «governo minimo» o «diffuso» (Mair) che reinserivano le comunità acefale nelle società politiche, rifletteva la sostanza ideologica di una griglia interpretativa di stampo evoluzionistico che relegava le società segmentarie nell'ambito del non-Stato.

Da allora le società africane sono state raggruppate, o meglio differenziate, per tribù o etnie secondo un criterio di classificazione, o tassonomia, che non solo era internamente gerarchizzato secondo canoni esterni ma catalogava i diversi gruppi etnici secondo etnonimi spesso arbitrari e che da allora in poi sono stati come base per la costruzione (tutta europea) della mappa etnografica delle società africane.

3. Il problema degli etnonimi applicati ai diversi gruppi umani è problema assai complesso: a differenza del mondo animale o vegetale, gli uomini danno nomi alle cose e ai loro simili, si classificano, e quindi si ordinano, tra di loro, e soprattutto ordinano gli altri, secondo opposizioni binarie che rispondono a esigenze elementari così riassunte da G. Cardona (1982: 7): «Noi ci conosciamo, sappiamo chi siamo, parliamo tra noi, rispettiamo le leggi, ci assoggettiamo alle prove di iniziazione: ma tutt'intorno, al di là delle colline, oltre il fiume, vi sono esseri che sono uomini anche loro forse, ma non come noi: il loro modo di parlare è curiosamente contraffatto rispetto a quello normale, anzi è perfino assurdo nei nomi e nelle cadenze. Non fanno nulla come noi, ridono quando si dovrebbe tacere, non sanno dipingersi il volto. Eppure si deve dare loro un nome...».

Nel caso africano, il «dare loro un nome», già viziato all'origine dall'opposizione sostanziale noi/loro, riflette, nella mutevole classificazione di gruppi percepiti come razzialmente inferiori e diversi, due ulteriori caratterizzazioni tipiche delle società coloniali, classificate per la maggior parte da etnografi e antropologi nel corso del secolo diciannovesimo. In primo luogo, gli etnonimi ancora oggi usati come nomi di popoli o di gruppi sono quasi sempre *eteronimi*, cioè il nome attribuito a un gruppo da altri, piuttosto che *autonimi*, cioè il nome che ogni gruppo dà a se stesso. Il problema non è tanto dovuto alla prorompente *vis nominandi* esplicita da estrosi funzionari europei, quanto al sistema stesso di attribuzione degli etnonimi, normalmente riferiti all'osservatore europeo da parte di informatori locali vicini, per contatto o convenienza, ai codici anche linguistici allora in uso. E siccome ogni gruppo ha la tendenza a riferirsi ad altri gruppi servendosi di termini classificatori che seguono le proprie categorie concettuali, questi gruppi sono stati per lo più conosciu-

ti, e identificati, con il loro nome straniero, l'eteronimo appunto. Così gli Oromo del nord-est africano sono più conosciuti sotto il nome di Galla che è l'eteronimo Amhara per questa popolazione, o i c.d. Sidama del sud etiopico sono stati così chiamati con l'eteronimo per loro coniato dai Galla o Oromo.

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, ma più mi preme far rilevare un secondo aspetto comune a molti dei termini tuttora usati nella letteratura etnografica. Non solo molte popolazioni africane sono a noi conosciute attraverso eteronimi, nomi esterni cioè, ed estranei, alla loro cultura, ma spesso attraverso termini di riferimento globale o insiemi di supposte qualità — spesso negative — che li denotano agli occhi dei loro vicini: così i Berta, i Giangero, gli Shankalla dell'Etiopia, o i Diula o i Bambara della regione sudanese occidentale vengono rispettivamente chiamati, nelle lingue dei propositori di etnonimi loro vicini, gli «scemi», le «scimmie», gli «schiavi», i «mercanti», o in genere «quelli che non sono islamizzati».

Sono questi alcuni dei nomi che i colonizzatori europei hanno appreso dai loro informatori dell'epoca, e questi nomi sono stati spesso mantenuti invariati nelle loro classificazioni di gruppi, «tribù» ed «etnie» africane: operazione questa, non solo filologicamente scorretta, ma storicamente inaccettabile. Gli etnonimi cambiano perché cambiano le situazioni storiche, i rapporti intersocietari che li hanno determinati, gli spazi economici o politici che ieri dividevano, e oggi uniscono, gruppi diversi tra loro: gli uomini «a testa in giù», di là dal fiume o oltre la collina, possono diventare preziosi alleati o imprevisi soggetti di alleanze politiche o di parentela, e così cambiare nome, prerogative, qualità, «raddrizzarsi» insomma (Davidson, 1969:111-17, tr. it. Amselle, 1985: 11-48). Così i Berta della regione frontiera etio-pesudanese assumono nomi e identità collettive diverse (*Hamej, Funj, Watawit* per i loro vicini arabi, e *Shankalla, Arab* o *Shogale* per gli etiopici di qua dal confine) che riflettono mutati rapporti di forza, e dunque mutati codici di riferimento e di discorso politico (Triulzi, 1981). Come per i gatti di T.S. Eliot, anche le diverse «etnie» africane sembrano avere almeno tre tipi di nomi (etnonimi): uno pubblico, uno familiare, uno segreto, ognuno si direbbe per un diverso pubblico di fruitori (Cardona, 1982:6).

4. Al di là del nome, gli studiosi si chiedono oggi che cosa ci sia alle radici dell'etnia. Queste c.d. «tribù» o etnie africane, i cui nomi appaiono oggi così elusivi e fluttuanti, sono dotate di quegli elementi minimi di omogeneità socio-culturale — una lingua, una tradizione di discendenza, un territorio, una cultura, un nome comune — che li rende a sé stanti, vicini per un verso a quella nozione di popolo che si vuole soggetto di diritti internazionalmente riconosciuti e tutelati? Per rispondere a questa complessa domanda occorre fare un passo indietro e interrogarsi sul processo di formazione delle singole etnie nel tempo.

Si riconosce oggi da più parti che, al pari degli etnonimi fissati per lo più dai colonizzatori, le corrispondenti realtà etniche erano anch'esse realtà fluttuanti che sarebbe ed è sbagliato fissare arbitrariamente in un tempo a-storico, immutabile. Le varie etnie africane si sono formate storicamente per progressivi processi di fissazione e di segmentazione (scissioni, migrazioni, riaccorpamenti) degli originari lignaggi e clan, e dei loro segmenti, in un percorso che quasi mai è unidirezionale. Lo spazio pre-coloniale non è se non raramente uno spazio mono-etnico, ma un terreno in cui prevalgono le molle intersocietarie di produzione, di circolazione e di scambio di uomini, beni e risorse tese ad assicurare la propria sopravvivenza, o la propria espansione, in funzione di altri gruppi sociali. Così alcuni gruppi inglobano altri, o vengono a loro volta inglobati, ogni volta assumendo una nuova identità che deve tenere conto delle mutate situazioni culturali, sociali, linguistiche, direm-

mo noi oggi, politiche.

La situazione non muta quando si passa da una società acefala a una centralizzata. Lo «Stato» pre-coloniale nelle sue varie manifestazioni — dai regni Ashanti o Benin agli imperi del Songhai o dell'Etiopia, fino alle confederazioni «etniche» quali le città-stato Hausa dell'Africa occidentale — si manifesta in un suo spazio territoriale che non è fisso; esso si allarga o si restringe in funzione della capacità del centro di imporre il tributo, di condurre una spedizione, o di assicurare la propria struttura amministrativa, e dunque la propria autorità rispetto alle componenti periferiche, ben sapendo che il rapporto centro-periferia non è un rapporto univoco ma interscambiabile in cui la periferia di oggi può trasformarsi, e spesso si trasforma, nel centro politico, economico o culturale di domani. Lo Stato si scompone, e si ricompone, così, in un processo che è continuo e binario, come continuo e binario è il suo aggregare, assimilare o scomporre le proprie componenti etniche, linguistiche, culturali o politiche.

Così il «Grande Ashanti» (Ghana) dei secoli XVIII e XIX non è più il regno Akan del periodo iniziale, e la «Confederazione Ashanti» restaurata dagli inglesi nel 1935 è cosa assai diversa dalla unione di stati retta da Kumasi fino agli inizi del XX secolo. Così anche l'Abissinia del secolo VIII, quella della c.d. «restaurazione salomonide», è formazione politica ben diversa dal precedente Stato Axumita che si era affermato sull'altopiano settentrionale nei primi otto secoli dell'era cristiana; e l'impero etiopico costruito da Menelik in piena età dell'imperialismo rappresenta realtà statale e societaria assai difforme da quella che egli aveva ereditato appena pochi anni prima dal suo predecessore. Ciò che cambia non è solo e tanto l'estensione territoriale, o la dislocazione delle capitali, quanto il sistema di rapporti e di alleanze, l'interscambio economico e umano, gli spazi di contenimento, e di confronto, dei nuovi fattori etnici, sociali o culturali. Ma cambia anche, e soprattutto, l'ethos politico, cioè l'insieme di valori, miti, statuti normativi e tradizioni politiche che dello Stato sono proiezione simbolica e segno di legittimazione; e questo nuovo segno che viene ricordato continuamente alla comunità sociale in occasione di cerimonie di insediamento, di iniziazione, di riti statali o religiosi, di avvicendamenti di capi o di stagioni, in tutte quelle occasioni cioè in cui è necessario confermare, e quindi legittimare, l'ordine costituito, ancorché nuovo o di recente creazione (Hobbsbawn e Ranger, 1983).

In un certo senso vale per l'etnia ciò che vale per le tradizioni di clan o di lignaggio, e cioè il loro carattere fortemente ideologico. Clan, lignaggio e etnia si richiamano tutti a una immaginaria comunità di sangue o di razza tesa ad esprimere, a livello simbolico, la coesione del gruppo, il suo senso di identità, l'ordine morale che deve vigere al suo interno e di cui il gruppo è la proiezione. Così patronimi ed etnonimi, come osserva ancora Amselle (1985: 36), sono «elementi che gli attori sociali utilizzano per affrontare i diversi contesti politici che si presentano loro», un modo cioè di raggrupparsi a livello ideologico più che etnico. L'etnia non nasce, come vuole alcuno, nel periodo coloniale: essa è già una creatura del periodo pre-coloniale: e nasce subito sotto il segno della politica, non della razza.

5. Ma il periodo coloniale innova, in questo campo, in modo esemplare (a conferma della validità del binomio classificare = dominare, un procedimento che, come si è visto, gli africani conoscono non solo attraverso gli europei) perché, nel classificare la già fluttuante realtà etnica, la amplia a dismisura e la cristallizza. Come?

Innanzitutto, è in questo periodo che vengono create ex novo delle «etnie» che tali non sono. Così, per fare due esempi noti, nascono i Bètè della Costa d'Avorio (Dozon, in Amselle e M'Bokolo, 1985: 49-85) da un termine locale, *b E te*, lett. «pace»

o «perdono», usato per indicare la sottomissione all'occupazione francese delle provincie occidentali del paese; o i Ki-Nubi dell'Uganda (Lewis, 1983:69), etnia nata da un termine teso unicamente a definire l'origine di gruppi di coscritti della regione sudanese posti dagli inglesi a guarnigione nelle regioni di frontiera con l'Uganda. In secondo luogo, l'amministrazione coloniale, e per essa i suoi funzionari o i suoi interpreti, non esclusi gli antropologi, cristallizzano spesso nomi d'uso, non-etnici, che trasformano in etnonimi: così, ad es., i «Dyula» (letteralmente, «mercanti» in lingua madre) o i Bambara (o Bamana, definizione collettiva per infedele, pagano, non-islamizzato) del Sudan occidentale, da termini classificatori diventano nomi di popolo di cui si ricerca oggi, non a caso invano, un'immaginaria omogeneità socio-culturale e linguistica (Bazin, 1985: 87-127). Infine, toponimi o unità territoriali e politiche (Mali, Gourma) vengono parimenti trasformati e identificati in «etnie» (Malinke, Gourmantche), con procedimenti classificatori sommari che più riflettono l'ansia ordinatrice europea che non la complessa realtà locale.

Questi procedimenti etero-definitivi, uniti ai più noti processi di interferenza e sfruttamento dei conflitti interetnici ai fini di controllo e di dominazione coloniale (eritrei contro etiopici; funzionari e *tirailleurs* senegalesi usati per scopi amministrativi e di polizia dai francesi nelle loro colonie dell'Africa occidentale e equatoriale) chiamano in causa i criteri stessi di definizione della complessa mappa etnica delle società africane, e invitano alla cautela nei confronti di quelli che oggi vengono semplicemente chiamati scoppi tribali, ritorni alle origini, rigurgiti ancestrali, eccetera.

La questione viene ulteriormente complicata allorché, in un secondo momento, gli attori sociali di questi nuovi spazi rivendicheranno per sé gli etnonimi inventati o trasposti dalle amministrazioni coloniali in un singolare processo di nemesi storica che li vede improvvisamente alla ribalta in un congestionata, ed ambigua, scena internazionale. La volontà di affermazione etnica può diventare in questi casi un utile strumento di resistenza contro le ambizioni di regioni o gruppi concorrenti di voler sfruttare le stesse risorse, o per contrastare o rallentare processi di centralizzazione statale, o infine per esprimere un dissenso politico in un linguaggio che segue ancora manifestazioni tradizionali di potere. Il caso appunto dei Bètè che nel 1970 tentano di formare una c.d. Repubblica di Eburnia in opposizione al potere centrale, riscoprendo una «beteità» fino ad allora insospettata, o i Ki-Nubi dell'Uganda, che proiettano negli anni settanta il loro riscatto sociale nella figura, in realtà assai controversa, del generale Amin, sono due casi emblematici che ci forniscono ulteriori spunti di riflessione sull'uso e l'abuso del c.d. tribalismo contemporaneo.

6. Esiste, ci ricorda Amselle, una «tentazione tribalista» latente nel mondo post-coloniale, e non solo nei mass-media, che si esprime nell'attribuire al dibattito politico termini di riferimento e chiavi di lettura prevalentemente etnici. Anche qui, nel notare la permanenza dell'elemento politico nel dato etnico di base, di per sé mai neutro, si rileva parimenti la tentazione da parte dei gruppi al potere in molti stati di qualificare, e quindi delegittimare, ogni forma di dissenso organizzato come ribellione tribale o regionale; di converso, la lotta per il potere tra gruppi concorrenti, la competizione per la distribuzione delle scarse risorse, o infine la sopravvivenza di gruppo o di classe vengono spesso presentate come conflitto interetnico, o reazione di minoranza regionale oppressa. In questo senso il «tribalismo» contemporaneo può essere interpretato essenzialmente come una «forma di discorso», una manipolazione dello spazio di conflittualità sociale posta in essere sia dai gruppi dominanti che da quelli dominati alla ricerca di garanzie, o riconoscimenti, della propria agibilità politica all'interno dello spazio nazionale.

In questo senso, pur senza disconoscere le valenze proprie alle rivendicazioni

etniche nel mondo contemporaneo, il «tribalismo» moderno, come il suo omologo antico, è spesso segno di altro, maschera di convenienza, o di necessità, per esprimere altri tipi di conflitti (sociali, politici od economici). Ed è su questi che converrà mantenere l'accento, se non prioritario, almeno prevalente. Se l'etnonimo, come vuole Lévi-Strauss, è un «significante fluttuante» (Mauss, 1960:XLIX), così lo è la realtà che esso ricopre, e spesso maschera. Se non si vuole fare del feticismo dell'etnia contemporanea, è opportuno iniziare a decostruirla e decodificarla, isolandone i vari e complessi elementi che ne sono alla base e analizzandoli, caso per caso, nel contesto storico-culturale, e politico, che gli è proprio.

Per ultimo, se nessun etnonimo è necessariamente nome di popolo, ognuno di essi lo può divenire; e se la realtà umana e sociale che lo sottende è di difficile identificazione per lo studioso, può non esserlo per il militante, o per il gruppo etnico che ad esso si richiama. Non altrimenti sono spiegabili i processi di costruzione della propria identità di popolo da parte degli odierni movimenti di liberazione, processi che — Cabral insegna — attraverso una lunga e tenace lotta di costruzione nazionale non solo liberano un territorio, uno spazio fisico, una patria, ma liberano anche, al loro interno, una serie di forze e di intendimenti collettivi che confluiscono nel patrimonio di lotte e di volontà che sono parte integrante e formativa della nuova identità nazionale.

È dunque legittimo per gli attori sociali rivendicarsi parte di un gruppo, di un'etnia o di un popolo, chiamarsi Fulani, Saharawi o Eritrei. L'autoclassificazione è diritto inalienabile di ogni popolo, un'altra delle «libertà perdute» caratteristiche della fase coloniale; darsi un nome, un'identità collettiva, è riprendere il futuro nelle proprie mani, ma è appunto un'operazione di costruzione che va proiettata in avanti piuttosto che alla ricerca di un'omogeneità da rintracciare in un passato idealizzato o inventato. «A ognuno il suo Bambara», come vuole Jean Bazin — ma se «bambarità» ci deve essere, questa va costruita intorno, ma anche al di là, del puro contesto etnico. Per non cadere, un domani, nella stessa «tentazione», quella di identificare il bene della nazione con quella di un gruppo, di una classe, di un'etnia, tanto più in un contesto multi-etnico quale è quello della maggioranza degli Stati contemporanei, non solo africani.

ALESSANDRO TRIULZI

Bibliografia

- AMSELLE J.-L. (1985) «Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique», in AMSELLE J.-L. e M'BOKOLO E., pp. 11-48.
- AMSELLE J.-L. e M'BOKOLO E. (1985) *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris.
- BAZIN J. (1985) «A chacun son Bambara», in AMSELLE J.-L. e M'BOKOLO E., pp. 87-127.
- CARDONA G.R. (1982) «Nomi propri e nomi di popoli: una prospettiva etnolinguistica», Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica, Università di Urbino, *Documenti di lavoro*, n. 119.
- DAVIDSON B. (1969) *The Africans. An Entry to Cultural History*, London (tr. it., Torino 1972).

- EMILIANI M., ERCOLESSI M.G., GENTILI A.M. (1987) *Sud Africa. I conflitti dell'apartheid*, Roma.
- FORTES M. e EVANS PRITCHARD E.E. (eds) (1940) *African Political Systems*, London.
- HOBBSBAWN J. e RANGER T. (eds) (1983) *The Invention of Tradition*, London (tr. it., Torino 1987).
- JACKSON R.J. e ROSBERG C.G. (1984) «Popular legitimacy in African Multi-Ethnic States», *Journal of Modern African Studies*, 2.
- LEWIS I.M. (1983) *Nationalism and Self-Determination in the Horn of Africa*, London.
- MAIR L. (1962) *Primitive Government*, London (tr. it., Bari 1982).
- MAUSS M. (1960) *Sociologie et anthropologie*, Paris.
- ROTHCHILD D. e OLORUNSULA V.A. (eds) (1983) *State versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas*, Boulder, Co.
- TRIULZI A. (1981) *Salt, Gold and Legitimacy*, Seminario di Studi Africani, I.U.O., Napoli.
- VAN DEN BERGHE P.L. (1981) *The Ethnic Phenomenon*, New York/Oxford.

Alcuni stereotipi nell'Italia di oggi

1. Credo non pochi tra noi si fossero abituati a considerare l'atteggiamento antiebraico come un problema storico, ormai concluso con il 1945. Questa sicurezza si è consumata con gli anni. La questione che oggi si affaccia è se il modello postbellico di questo fenomeno sia cambiato e come esso si sia trasformato per influsso di avvenimenti politici recenti, dei cambiamenti intercorsi, del trascorrere stesso del tempo.

L'assenza nel paese di un'intolleranza virulenta e diffusa anche in periodo fascista, che alcuni storici suggeriscono, può aver giovato nel sostenere un certo ritardo, un'arretratezza nelle ricerche sulla consistenza e sulla qualità degli stereotipi e dei pregiudizi antiebraici in Italia oggi. Uso questi termini con un minimo di prudenza terminologica. Per antisemitismo in senso stretto intendo un insieme di atteggiamenti che esprime un'ideologia e che può sottendere un progetto politico e sostenerlo. Il resto appartiene all'area dello stereotipo e del pregiudizio ostile.

Un confronto con la situazione austriaca dei primi anni Ottanta può essere illuminante, tenendo conto — com'è naturale — della diversità tra i due paesi. Basti dire che in Austria, dove compariva una correlazione molto bassa tra etnocentrismo e antiebraismo, tre quarti della popolazione manifestava atteggiamenti leggermente antiebraici mentre in Italia è tendenzialmente vero il contrario. In Austria esiste un antisemitismo quotidiano¹ che ha caratteri alquanto paradossali. Si presenta infatti come un antisemitismo senza ebrei, che sono stati per la massima parte espulsi o assassinati. L'atteggiamento antiebraico si rivela più forte proprio là dove ebrei non ci sono mai stati e tra persone che non hanno, né hanno mai avuto in passato contatti con loro. Sembra inoltre un antisemitismo senza antisemiti. Per lo meno fino all'esplosione del caso Waldheim, si era infatti di fronte a una sua scomparsa pubblica (senza abolizione del fenomeno) e ad una sua privatizzazione. Il pregiudizio antiebraico in Austria mancava insomma di base propagandistica, di argomentazione pubblica (anche se sussisteva una sua gestione politica), esso era proibito, censurato, delegittimato, sottomesso a totale tabù. Veniva però riprodotto, a livello inconsapevole, nel linguaggio di tutti i giorni, la contraddizione stava in questa sua cristallizzazione che si accompagnava alla censura ufficiale.

In Italia è avvenuto qualcosa di analogo? Un'analisi puntuale è stata fatta per i periodi 1962-72 e 1968-78 da Alfonso Maria Di Nola e, in un volume collettaneo, in particolare da Emanuele Ascarelli e da Mario Toscano². Accanto a una derivazione da matrici di tipo esplicitamente fascista e di nuova destra, entrambe le ricerche si soffermano a notare uno slittamento, in particolare delle scelte politiche contrarie al sionismo, in direzione antiebraica. Si è fatto più intenso un antisionismo che ha per lo meno facilitato la confusione tra i termini «ebreo, israelita, sionista, israeliano» e anche americano.

In Italia, ma non certo solo da noi, il sionismo che si è realizzato nello Stato ebraico è stato considerato dalla sinistra — ma ora è critica anche l'opinione mode-

rata, che in Israele e nella sua politica ravvisa un elemento di tensione in ambito internazionale — come l'ultimo dei nazionalismi occidentali e il primo insediamento «coloniale» occidentale dopo la seconda guerra mondiale. Tra i primi responsabili però della mistura terminologica, che è stata definita «rivoltante», sono stati il Likud e Begin che per fini politico-propagandistici hanno proposto la caduta della distinzione tra ebrei, olocausto e guerra israeliana.

Di *Nuove forme di giudeofobia*³ ha scritto nell'84 Stefano Levi della Torre, uno dei più acuti osservatori del fenomeno. Nell'ostilità verso gli ebrei, che riemerge durante la guerra dell'82 e che segna la fine anche psicologica di un'epoca, da parte democratica c'è perfino un aspetto d'amore deluso nei confronti della figura «tutelare dell'ebreo sopravvissuto innocente», della figura scaramantica di parafulmine storico contro lo sterminio, con cui dal dopoguerra fino ad oggi egli è stato identificato. L'ebreo come santo protettore, come esorcista ed «equivalente generale di tutte le disgrazie» (Alain Finkelkraut) non esiste più; assistiamo se mai a un fenomeno diffuso e a volte fastidioso, quello di una zelantissima moda filoebraica, a Milano come a Parigi, che però rientra nell'ambito di una rivalutazione delle radici, dell'etnicità, dell'identità. Dietro le condanne, anche le più documentate e razionali, della politica israeliana di guerra e di aggressione, spesso traspare un sollievo del sentimento di colpa che dopo lo sterminio esiste verso gli ebrei. È insomma in parte caduta quella tabuizzazione, quella censura che per esempio in Austria fino a poco fa era ancora operante. L'altra faccia della medaglia è costituita dall'ossessione, dall'incubo ebraico dell'antisemitismo che sono oggi acuiti dalla consapevolezza del tabù infranto della propria sacralità, soprattutto attraverso le critiche rivolte a Israele.

Siamo forse in presenza di un revisionismo d'opinione — si chiede ancora Stefano Levi — analogo per certi aspetti a quello storiografico? Sta di fatto che ebrei e nazismo appaiono incrociati in un unico campo semantico: prima per antitesi, ora per identità. Questo revisionismo che si esercita soprattutto sul rapporto simbolico ebrei-nazismo, ritiene intollerabile l'ambiguo rapporto ebrei-Israele, che ha la pretesa di appartenere tanto al mondo delle vittime e dei vinti, quanto a quello dei vincitori.

La trasformazione descritta da Stefano Levi esprime la sensazione diffusa che il corso storico si presenti indefinito e ormai aperto di nuovo a tutto, anche alla catastrofe nucleare. Il modello, cui accennavo prima, è dunque cambiato; per dirlo ancora con Levi, questo cambiamento delle mentalità e dell'opinione rivela «il disfacimento delle culture del dopoguerra, in corrispondenza con il disfacimento dell'ordine politico ed economico, che dalla seconda guerra mondiale è uscito»⁴.

2. In campo empirico alcune ricerche recenti hanno cercato di verificare soprattutto a livello quantitativo lo spessore e la diffusione di questo cambiamento. La prima indagine in ordine di tempo riguarda un campione di 674 cittadini romani ed è stata realizzata in un periodo «caldo», vale a dire situato proprio a ridosso dell'attentato alla sinagoga di Roma dell'ottobre 1982 (Campelli e Cipollini, 1984). Il modello tradizionale di pregiudizio e di discriminazione razziale appare a tutti i livelli il più diffuso e consolidato. L'atteggiamento nei confronti del gruppo ebraico da parte degli intervistati, in particolare di quelli che si definiscono come appartenenti all'area di destra e di centro-destra, non è del tutto «nuovo» ma manifesta caratteristiche per certi aspetti impreviste. Gli intervistati infatti che hanno un quoziente più elevato di ostilità verso gli ebrei rifiutano con particolare decisione di ascrivere questo atteggiamento antiebraico all'area di destra e di estrema destra, e addirittura ad ogni specifico ambito ideologico. È impossibile — a loro avviso — riconoscere una pa-

ternità ideologica all'antisemitismo, oppure essi dicono di non sapere rispondere in proposito.

Tra gli intervistati che manifestano invece una considerazione «positiva» del gruppo ebraico, prevale l'idea di una diversità razziale come componente che caratterizza l'antisemitismo, mentre negano l'attinenza del problema con la razza coloro che mostrano per gli ebrei un'ostilità più marcata. Una percezione negativa del gruppo ebraico si richiama piuttosto con frequenza maggiore alle valenze economiche dell'antisemitismo.

Ho messo l'uno accanto all'altro questi atteggiamenti per mostrare che hanno un denominatore comune e che si possono interpretare in termini di dissonanza cognitiva e soprattutto di desiderabilità sociale. Disconoscere il collegamento tra valutazione negativa del gruppo ebraico e area o matrice politica di destra, significa probabilmente poter mantenere questa visione negativa senza riconoscersi portatori di un orientamento ideologico che è spesso ritenuto conservatore, arretrato. Anche nel caso in cui viene negato il problema della razza, la percezione di sé come razzista viene respinta, rimossa: si tratta di un atteggiamento generalmente biasimato e di scarsa desiderabilità sociale. Può rispondere alla stessa logica la valutazione dell'antisemitismo in chiave prevalentemente economica: il richiamo, in apparenza solo «laico», ai fattori economici appare socialmente più plausibile del richiamo alla razza.

Si aggiunga, a questi elementi, il fatto che tra tutti gli intervistati prevale una sorta di interpretazione assolutoria (gli ebrei stessi sono causa dell'antisemitismo e degli episodi di intolleranza per il loro carattere, la loro separatezza, il loro potere economico) e che un quarto degli intervistati con alto quoziente di ostilità verso gli ebrei si dichiara di sinistra, e si avrà un primo quadro abbastanza complesso ma non incoerente di questo stereotipo composito, in cui gli ebrei sono diventati responsabili dei loro stessi mali. Così la tabuizzazione viene aggirata. Gli autori affermano, ma quest'osservazione va senz'altro estesa a tutta l'area degli stereotipi che riguardano il «diverso», che si tratta di una «vera sindrome», di una costruzione simbolica e di una struttura unitaria, in cui i vari elementi si tengono tra loro e rinviano l'uno all'altro in una salda coerenza reciproca.

Quali elementi di novità presentano questo stereotipo e l'ostilità antiebraica del 1982? Sembra che l'elemento più significativo consista nel decadere delle certezze per quel che riguarda il rapporto con le scelte politico-ideologiche. L'antisemita, fino a poco tempo fa, evocava il fascista e il reazionario mentre oggi, per il 60% degli intervistati romani, esso può accompagnarsi a qualunque opzione politica. Il tabù è però caduto solo in parte, questo antisemitismo di forma nuova tenderebbe piuttosto ad esorcizzare il problema — concludono gli autori — a non manifestarsi.

3. Si è alla presenza di una cospicua rimozione, di un rifiuto netto del problema o piuttosto di una sua diversa declinazione? Gli ebrei — decaduti dal loro status privilegiato di vittime innocenti e identificati con gli israeliani — sembrano diventati a loro volta soltanto persecutori, «veri ebrei» sono i palestinesi.

Questo tema è significativamente collegato, nella ricerca, agli atteggiamenti di sinistra. Invitata ad indicare alcune cause dell'ostilità antiebraica, valutata come rilevante problema attuale, buona parte degli intervistati (il 36%) e soprattutto quelli che hanno un'istruzione più elevata, indicano come causa la (presunta) identificazione tra ebrei e Israele nel duplice senso di un coinvolgimento degli ebrei: bersagli della protesta contro la politica di Israele e sostenitori attivi di questa politica. Una tale motivazione è prevalente tra gli intervistati orientati a sinistra, tra di essi si manifesta inoltre un'opinione critica più decisa, un rimprovero più o meno velato alle reazioni del gruppo ebraico all'attentato: reazioni che vengono considerate compren-

sibili ma criticabili o sbagliate. La critica è maggioritaria tra coloro che dichiarano un interesse costante per i problemi politici, mentre diminuisce tra chi ha interessi saltuari o sporadici.

Secondo gli autori, gli intervistati che si collocano a sinistra non sembrano distinguere tra ebrei della diaspora e politica israeliana in Medio Oriente: «in ragione di una percepita identità (sovra) nazionale che li assimila strutturalmente agli israeliani ed in base all'assunzione irrazionale di una loro uniformità ed immutabilità al di là dei diversi contesti in cui sono inseriti, di un legame inscindibile che determina non solo l'omogeneità dei riferimenti culturali ma anche degli orientamenti politici» (Campelli e Cipollini, 1984, p. 170).

Qui si può tentare ancora un confronto con la situazione austriaca. Essere israeliani appare un disvalore da noi, mentre in Austria, dove gli israeliani sembrano rappresentare una categoria diversa, di «ebrei-non ebrei» (Marin), essi sono accettati e valorizzati in quanto posseggono qualità «germaniche» (valore, professionalità, competenza) e non qualità «ebraiche».

Si può in conclusione parlare della nascita di uno stereotipo nuovo, che si fonderebbe in particolare sulla sovrapposizione e identificazione tra ebrei della diaspora e Israele, pur non cessando di accompagnarsi e di riferirsi (in modo tutt'altro che marginale) anche alle presunte caratteristiche costitutive del gruppo ebraico?

Secondo Campelli e Cipollini alla base dello stereotipo nuovo si manifesterebbero infatti valutazioni di tipo assolutamente tradizionale. Estraneità e separatezza degli ebrei, loro uniformità e immutabilità come gruppo: questi sarebbero gli stereotipi che — a ben guardare — non consentirebbero di operare le opportune distinzioni negli orientamenti politici, pure assai compositi, espressi dagli ebrei della diaspora sui problemi medio-orientali. Ma, si dovrebbe aggiungere, speculare è l'atteggiamento di quegli ebrei che qualificano di antisemita chiunque osi sottoporre a critica la politica di Israele, come si farebbe verso qualunque altro Stato.

Nuovi attributi sembrano dunque essersi innestati o affiancarsi a vecchi stereotipi, l'ebreo sionista si sostituisce o si accompagna all'ebreo assimilato. Naturalmente, la massima prudenza è di rigore come viene suggerito anche dai lunghi e fitti elenchi che il Centro di documentazione ebraica contemporanea di Milano redige ogni anno, di tradizionali episodi di intolleranza antiebraica in tutta Italia. Mi sembra però che l'ipotesi del nuovo stereotipo possa rivelarsi forte solo se regge a una rete di confronti, se viene situato in una griglia più ampia, se ci si chiede se esso possieda una valenza differente, rispetto agli altri stereotipi che riguardano il «diverso».

4. Una prima, elementare domanda riguarda la loro diffusione oggi in Italia. Siamo razzisti, siamo etnocentrici? Quanto e in che modo? I dati, ricavati da un'indagine Makno dell'ottobre 1983 e commentati da Enrico Finzi⁵, su un campione geograficamente stratificato di 2.000 soggetti adulti, sono eloquenti: un italiano su tre giustifica in qualche modo la discriminazione razziale se è rivolta ad alcuni gruppi etnici. Lo stereotipo più forte riguarda i meridionali, ma non raggiunge il 10%. Seguono, in ordine decrescente, i negri e gli immigrati nord-africani (6,6%) e gli ebrei (5%), verso i quali un italiano su venti afferma che il razzismo è giustificato. Si tratta di soggetti soprattutto tra 45 e 55 ma anche tra 20 e 24 anni di età, prevalentemente maschi, nelle metropoli e nei paesi con poche migliaia di abitanti, con una punta quasi tripla del dato nazionale nei ceti cosiddetti superiori.

Tra gli intervistati addirittura il 71% si definisce anti-etnocentrico, vale a dire non giustifica il razzismo nei confronti di nessuno. In questa maggioranza tollerante le donne sopravanzano i maschi e soprattutto i giovanissimi si collocano sopra la media. In testa a questo atteggiamento di tolleranza si trovano il nord-ovest e

il sud (Sicilia e Sardegna comprese); al di sotto del dato nazionale sono le regioni centrali e soprattutto il nord-est. Rifiutano l'intolleranza, oltre agli studenti, giovani e scolarizzati, gli impiegati e anche i disoccupati; l'intolleranza appare massima tra i lavoratori autonomi (commercianti) ma tocca punte elevate anche tra agricoltori e operai.

Questa stereotipia è capace di tradursi in comportamenti? Quando si pone la domanda classica: «se avesse una figlia innamorata d'un uomo di colore e propensa a sposarlo, cosa farebbe?», un terzo del campione, specialmente tra i giovani, lascerebbe assoluta libertà. Ma sommando le diverse risposte — non accordo non repressivo, non accordo repressivo, non so e non risposte — si scopre che il 30% ha forti pregiudizi su questo terreno.

Più articolata e ampia una ricerca ancora in corso, del giugno '86, di cui ho potuto vedere i tabulati e le prime elaborazioni, realizzate da Enrico Finzi, su *Il pregiudizio nei confronti dei diversi e degli ebrei in particolare* per il Centro di documentazione ebraica contemporanea⁶.

Gli stranieri non suscitano antipatia ma quando si circoscrivono gruppi di «diversi» il quadro cambia parecchio. Al basso della scala l'antipatia si manifesta con un 10-11% nei confronti degli ebrei, dei neri (10,8%) e «dei matti» (11,8%). L'antipatia cresce nei confronti degli atei (17%), degli arabi (addirittura un quarto degli intervistati), ma le cose peggiorano fortemente nei confronti dei drogati, degli zingari e degli omosessuali che stanno all'ultimo posto nella classifica della simpatia e al primissimo posto in quello dell'antipatia. Di razzismo in senso stretto si può parlare solo per quella parte degli intervistati che denuncia insofferenza verso i neri, gli ebrei e gli zingari. Ma l'antipatia per i «diversi» coinvolge addirittura la maggioranza e comprende soprattutto i maschi sopra i 45 anni, i coniugati e, tra gli elettori, quelli democristiani.

Alla base dello specifico stereotipo verso gli ebrei sembra stare una diffusa disinformazione sul numero, ma anche la natura dell'ebraismo è in larga parte sconosciuta. Il 29% parla degli ebrei come di una razza, il 23% confonde israeliti con israeliani mentre un 10% non sa rispondere. Il 76% afferma addirittura di non aver mai conosciuto personalmente un ebreo.

C'è da pensare che l'informazione e i contatti personali migliorerebbero la situazione. Ma come non ricordare la beffarda frase tedesca: «l'antisemitismo in Germania non esiste, perché ogni tedesco ha un amico ebreo»? E sappiamo anche che dopo Auschwitz in alcuni paesi — l'Austria, la Germania — il pregiudizio verso gli ebrei è diventato un pregiudizio di massa che si autonega, che si manifesta là dove gli ebrei non esistono più.

Se si guarda al collocamento politico, tra i votanti Pci e Dp c'è il più alto tasso d'antipatia (14% sul 10% di media del totale) e il minimo di simpatia (19% sul 26% del totale). La simpatia — ma va detto che tra i «simpatetici» moltissimi appaiono coinvolti nello stereotipo — si manifesta soprattutto tra coloro che si autocollocano a destra, poi al centro e infine a sinistra (19%; 18,2%; 16,2%; 2%); un alto tasso di antipatia è collegato anche ai votanti del Msi. Non stupisce che la destra manifesti al tempo stesso punte massime di simpatia e d'antipatia, dato che in essa d'un lato sono forti le risonanze o le convinzioni di matrice fascista, dall'altro è sempre stato esplicito l'appoggio a Israele.

In un ambito generico di stereotipo negativo si situa il 30% degli intervistati: essi sono ad esempio convinti che gli ebrei siano presuntuosi, ricchi, avari e magari che rappresentino elementi di disgregazione sociale, che tentino di conquistare un grande potere, che dovrebbero tutti andarsene in Israele, che sono anche riconoscibili per il loro aspetto fisico.

Se poi si collegano tra loro, secondo un'analisi fattoriale, diversi atteggiamenti, si constata non solo — cosa prevedibile — che l'età e l'istruzione sono molto discriminanti ma che, tra coloro che svolgono diverse attività (politiche, religiose, culturali, sportive), quelli che sono impegnati in gruppi religiosi sono meno coinvolti nello stereotipo di quanto non lo siano i militanti dichiarati politico-sindacali, in prevalenza di sinistra. Nei credenti, nei praticanti, ogni tipo di pregiudizio sembra inoltre minore di quello che compare nella media nazionale. È del resto noto che la militanza rende tendenzialmente meno tolleranti ed è comprensibile che la chiesa possa anche avere una funzione di agenzia socializzatrice quando il suo messaggio sia di stampo postconciliare e soprattutto quando il suo sforzo si diriga verso altri più importanti obiettivi.

Non meno interessante un'altra ipotesi che emerge dalla ricerca e però va ancora vagliata: mentre tra i ceti subalterni esiste un diffuso etnocentrismo, nei ceti cosiddetti superiori il pregiudizio sembra più fortemente condiviso dalle persone soddisfatte della propria esistenza. Ci sarebbe insomma una correlazione tra auto-collocazione polarizzata su scelte forti e forza dei pregiudizi.

5. A voler concludere questo schematico bilancio, si può dire che tra l'83 e l'86 si è prodotto un deterioramento. Nell'83 circa un terzo degli italiani dimostrava un pregiudizio nei confronti di alcuni gruppi etnici. I restanti due terzi, dunque una forte maggioranza, si mostrava tollerante e non etnocentrica. Tre anni più tardi l'antipatia dichiarata per i «diversi» e in particolare per talune minoranze sociali, come tossicodipendenti e omosessuali, tocca addirittura la maggioranza. Nei confronti del gruppo ebraico la dichiarata antipatia sale dal 5% all'11%, lo stereotipo tocca il 30% dei rispondenti. Esso — come ho già constatato — appare più alto della media tra i militanti della sinistra. Le recenti, drammatiche vicende di Tor Bella Monaca, con barricate o blocchi stradali innalzati contro i nomadi, sono l'esempio più immediato dell'ostilità contro gli zingari che raggiunge il 60% nelle regioni centrali (il Lazio è la regione in cui vive la maggior concentrazione di nomadi).

Il cambiamento degli ultimi anni può essere apparente, nel senso che le ricerche non sono comparabili, usano criteri diversi di misurazione; in particolare la seconda ricerca è più sofisticata ed ampia, riguarda i «diversi» e non i gruppi etnici. Ma se accettiamo il *trend* che le ricerche segnalano, allora appare chiaro che altri elementi entrano in gioco e soprattutto l'allarme sociale suscitato dal rischio che i «diversi» rappresentano; per esempio l'immagine di Aids non può aver giovato agli omosessuali. L'intolleranza verso le minoranze sociali è del resto antica: è per esempio collegata storicamente a quella verso le streghe, gli eretici e verso i cosiddetti malati di mente. Essa riflette l'ideologia del controllo sociale, la difesa della norma che non accetta la realtà della trasformazione storica. Le figure trasgressive ma anche la pluralità delle esperienze vengono respinte, rifiutate da determinati gruppi sociali che, nel nostro caso, sono composti soprattutto da persone di età superiore ai 45 anni, di scarso reddito e limitata istruzione — operai, coltivatori diretti, braccianti e anche casalinghe e pensionati — più facilmente esposti al rischio delle generalizzazioni arbitrarie e alla disinformazione. Ma bisogna anche ricordare che lo specifico stereotipo che riguarda gli ebrei riveste contenuti diversi, che andrebbero indagati, a seconda delle classi, dei ceti. Per esempio gli appartenenti al ceto medio rispettano di solito il tabù che riguarda l'antisemitismo, censurano la loro ostilità, la esprimono in forme socialmente innocue e consentite.

Una certa maggior ampiezza e visibilità assunta dall'atteggiamento negativo verso gli ebrei e anche una sua mutata qualità sono state innescate da fatti politici degli ultimi anni che hanno prodotto un parziale cambiamento di mentalità in Italia. La

politica israeliana ha rappresentato il detonatore, la confusione terminologica — intrattenuta spesso dagli organi di stampa di sinistra, che è stata denunciata fin dal '72 da Umberto Terracini — ha fatto il resto e questi elementi si sono innestati, per quel che riguardava la sinistra, in un terzomondismo di solida tradizione antimperialista e anche in una generica sottovalutazione della specificità etnica e della differenza.

Dovrebbe tuttavia essere chiaro a tutti che se la confusione è rischiosa, se l'antisionismo di stampo antimperialista ha mancato non di rado di approfondimenti e di dimensione critica, attaccare e criticare le politiche di Israele è un fatto del tutto legittimo. La tragedia degli ebrei — come ha scritto Vidal Naquet — deve essere in qualche modo laicizzata, occorre che gli ebrei sappiano accettare la caduta del triste privilegio collegato allo sterminio, sappiano rinunciare allo statuto intangibile di vittime.

Un passo avanti mi sembra sia stato fatto in un recente convegno fiorentino, organizzato dall'Istituto Gramsci toscano, su *Ebraismo e antiebraismo: immagine e pregiudizio*, durante il quale sono stati identificati alcuni significativi percorsi dell'antiebraismo. Non si trattava di disegnare un percorso unilineare dall'antichità in poi e neppure di rintracciare per l'ennesima volta un antisemitismo antico e medioevale, ma per esempio di ridiscutere il ruolo e lo statuto degli ebrei nel medioevo, di mettere in forse l'idea della preponderante funzione economica dell'usura per mostrarne il valore sociale, la trasformazione in stereotipo. O — faccio un altro esempio — di mostrare come l'antisemitismo moderno sia legato al fallimento dell'emancipazione dei rapporti sociali precapitalistici, alla crisi delle speranze suscitate dalla rivoluzione francese o di sottolineare il legame tra scacco dei progetti di trasformazione sociale ed annientamento nazista.

La peculiarità e la forza del pregiudizio antiebraico non stanno in una sua — presunta — non storicità ed eternità (non esistono antisemiti di nascita, ha scritto Adorno) ma nel fatto di essere profondamente intrecciato alle trasformazioni dell'economia, alle vicende delle istituzioni e degli Stati nazionali e ai percorsi della cultura del mondo occidentale, cristiano e borghese. Sta nel fatto di aver rappresentato, in un momento recente della nostra storia, una forma di inверamento del dominio, l'oggetto assoluto del dominio. Pregiudizio antiebraico e stereotipo vanno compresi nelle loro diverse funzioni sociali, nel mutare delle loro forme. Oggi stanno attraversando una fase di transizione.

DELIA FRIGESSI

Note

¹ Cfr.: MARIN B. (1979).

² Cfr.: DI NOLA A. (1973) e A.A. V.V. (1984).

³ LEVI DELLA TORRE S. (1984b).

⁴ LEVI DELLA TORRE S. (1984a).

⁵ Cfr. gli articoli che Enrico Finzi ha pubblicato su *Il Giorno* 6, 9, 18 giugno 1985.

⁶ Si vedano anche gli articoli che Enrico Finzi ha pubblicato su *Il Giorno* del 6, 13, 21 aprile 1987 e quello di Eugenio Manca su *L'Unità* del 2 dicembre 1987. Un'indagine successiva, condotta nell'aprile del 1988 dalla Demoskopia per l'Intermatrix, diretta anche questa volta da Enrico Finzi e costituita con le stesse domande, non ha segnalato sostanziali differenze. Alcuni dati sono però mutati. In particolare l'antipatia per gli arabi è scesa dal 26 al 17%: la re-

pressione dell'“intifada” e i drammatici avvenimenti palestinesi hanno probabilmente lasciato un segno. Lievemente diminuita anche l'antipatia nei confronti degli zingari (dal 45 al 41%) e dei matti (dal 12 al 9%). Cfr. l'articolo di Susanna Nirenstein su la *La Repubblica* del 12-13 giugno 1988.

Bibliografia

- A.A. V.V. (1984) *Il pregiudizio antisemita in Italia*, Roma, Newton Compton.
CAMPELLI E.-CIPOLLINI R. (1984) *Contro il seme di Abramo*, Milano, Angeli.
DI NOLA A. (1973) *Antisemitismo in Italia. 1962-1972*. Firenze, Vallecchi.
LEVI DELLA TORRE S. (1984a) «Fine del dopoguerra e sintomi antisemitici». *Rivista di Storia Contemporanea*, luglio.
LEVI DELLA TORRE S. (1984b) «Nuove forme di giudeofobia». *Rassegna mensile di Israel*, maggio-agosto.
MARIN B. (1979) *A post-Holocaust «Antisemitism Without Antisemites?» Austria as a Case in Point*. Paper presentato al Convegno della International Society of Political Psychology, 24-26 maggio 1979, Washington.

Su alcune forme e articolazioni del discorso razzista nella cultura di massa in Italia

Non sono affatto certo che le cose che sto per dire sono vere; sono assolutamente certo che non sono definitive. Quindi il mio è un contributo di tipo seminario su alcune forme e articolazioni del discorso razzista nel nostro paese. Come sempre, noi non abbiamo che da aprire i giornali o guardare la televisione per trovarla, questa forma: per esempio, nella pagina sportiva di *Repubblica* del 26 maggio 1987, la rubrica di Gianni Brera inizia con: «Non mi pensi xenofobo, ma... sono preoccupato dal fatto che diamo troppa importanza agli allenatori stranieri». «Non mi pensi xenofobo.» La forma principale del discorso razzista in Italia è la denegazione: si evoca un contenuto tabuizzato attraverso lo stratagemma del negarlo.

I razzisti dunque evocano il proprio razzismo sotto la forma di discorsi che cominciano con la formula «io non sono razzista». Ma l'espressione «io non sono razzista» penso sia anche la premessa a tutti i discorsi che abbiamo fatto noi qui dentro. La premessa comune del nostro discorso è la stessa del discorso razzista tipico.

Allora, una premessa importante del mio discorso è la seguente: tutte le cose che io dirò su quello che fanno i razzisti in Italia sono cose che faccio io. Perché ritengo che sia molto difficile, e molto fortemente difensivo e auto-salvante, immaginare razzismo/non razzismo come una coppia di opposti escludentisi anziché come due polarità di una scala continua su cui ci colleghiamo tutti.

Vorrei qui ricordare la ricerca sull'antisemitismo di Campelli e Cipollini (*Contro il seme di Abramo*, Milano 1984) perché è una cosa che mi ha turbato molto, personalmente. Infatti, prima di quella ricerca, io credevo che in Italia ci fossero un milione di ebrei; non solo io, ma tutte le persone con cui io ho parlato, cadevano dalle nuvole quando ci si diceva che gli ebrei in Italia sono solo trentacinquemila. Questa sopravvalutazione numerica degli ebrei è segnalata come una spia della presenza di un discorso razzista del nostro paese da Campelli e Cipollini, per cui questa cosa non poteva non turbarmi personalmente. Questa ricerca ha avuto, su di me, l'effetto di farmi dire: «c'è dell'antisemitismo in Italia», piuttosto che: «ci sono degli antisemiti in Italia». E di farmi chiedere in che misura ci sono dentro io, di farmi aumentare la vigilanza.

Questa cosa mi viene confermata da quanto sento circa la sopravvalutazione del numero degli arabi in Francia, e degli immigrati del terzo mondo in Italia. L'eccesso di valutazione del numero dei cosiddetti «altri» è una spia che ci dovrebbe turbare perché, se fa parte del discorso razzista, la troviamo anche nel nostro discorso, e quindi ci obbliga a parlare del razzismo non come di una pratica appartenente ad «altri», tabuizzati e stigmatizzati, ma come una cosa che ci tocca personalmente; come di una scala su cui noi ci colleghiamo più o meno vicini ad una polarità ma non fuori, non in zone di salvezza.

Ora, una delle forme della denegazione è quella degli «italiani brava gente». Un giornale riportava la notizia della costituzione dell'associazione studenti del Ghana in Italia dando, come vera notizia importante, il fatto che il presidente di questa associazione di studenti africani diceva che l'Italia è meglio di altri posti. Nel docu-

mentario televisivo sulle deportazioni degli ebrei, si ripeteva: l'Italia non era il terzo Reich, tanti italiani hanno aiutato tanti ebrei, eccetera. Questo discorso non potrebbe costituirsi se non ci fossero anche delle plausibilità: la relativa debolezza del nazionalismo italiano e dell'identità nazionale stessa; il coinvolgimento del razzismo nella ripulsa di tutto ciò che rendeva odioso il fascismo; la presenza di forze democratiche, antimperialiste, internazionaliste che, se non altro sul piano ideologico, si battono contro il razzismo, sia pure con tutte le contraddizioni, gli errori, le colpe.

Quindi forse c'è un elemento di verità in questo. Ma l'elemento di verità credo che venga utilizzato soprattutto per la costruzione di una forma particolare di discorso del razzismo italiano — che, ripeto, è una cosa che ha a che fare anche con l'autoanalisi. Per prima cosa: gli italiani non si percepiscono come razzisti perché non si percepiscono come bianchi, cioè come appartenenti a un gruppo che definirebbero come una «razza». La mia specialità accademica è la letteratura dei neri d'America; mi ha sempre colpito, insegnandola, il fatto che gli studenti italiani parlano dei «bianchi» in terza persona: «i bianchi» discriminano i neri. E ci guardavamo in faccia, e ci dicevamo: scusa — tu la pelle come ce l'hai? «I bianchi» sono altri. Voglio dire: non c'è nessun sudafricano che non sappia chiaramente che il suo universo è attraversato da una spaccatura etnica, che al mondo ci sono i bianchi e ci sono i neri, e che lui non sta in mezzo o fuori o al disopra, ma sta da una parte; non c'è nessun americano che non abbia questa consapevolezza.

Gli italiani invece tendono a percepire il mondo come diviso in termini *marcati* e termini *non marcati*. I termini «non marcati» sono le persone normali, e i termini *marcati* sono i «negri» — o gli ebrei. Per esempio, nel discorso del colonialismo italiano l'opposizione non è mai fra il bianco e il nero, ma fra l'italiano e il negro. L'italiano non ha colore: è sempre il termine non marcato, normale, contro il termine marcato, non-normale. Il colore della pelle è un qualcosa «in più» che gli altri hanno: spesso, una disgrazia di cui «non hanno colpa» e di cui paternalisticamente li compiangiamo («poveretti»).

Allora, quando ho fatto la mia analisi e mi sono chiesto che antisemitismo avevo dentro, ho fatto il conto di tutti gli ebrei che conosco. E mi sono detto: conosco un sacco di ebrei, e ho concluso che se io conosco tanti ebrei, forse è per questo che ho pensato che ce ne fossero tanti in Italia, che la percentuale di ebrei nella popolazione fosse pari alla percentuale di ebrei tra i miei amici. Dopo di che ho fatto un secondo calcolo: quanto è alta la percentuale di ebrei fra i miei amici? Sì, conosco venti, trenta, quaranta ebrei; forse conosco persone che sono ebrei ma io non lo so, perché per fortuna non mi capita di classificare su questa base la gente. Ma conoscerò in tutto almeno duemila persone, e allora la percentuale ridiventa molto bassa. La sensazione che io conoscevo tanti ebrei derivava semplicemente dal fatto che su duemila persone che io conosco quelle venti, trenta sono «marcate» e le altre no. E quindi la percezione sopravvalutata della presenza numerica dell'altro credo che passi per questa opposizione marcato/non marcato.

Forse Campelli e Cipollini esagerano nel vedere la sopravvalutazione immediatamente come una percezione di minaccia, una paura: pur sopravvalutandone il numero, non mi sono mai sentito minacciato dalla presenza degli ebrei italiani. Ma è sicuramente il prodotto di una tensione — la tensione fra il termine marcato e termine non marcato. Percepisci l'altro come qualcosa che è fuori dell'orizzonte dell'ordinario. Questo può aprire la via ad un rapporto affettivo intenso, ma anche ad una forte discriminazione. E poi, anche il pregiudizio «positivo» — tipo «gli ebrei sono molto intelligenti» — ha i suoi pericoli: le persecuzioni non sono animate sempre dal senso di essere superiori, ma anche spesso da un senso segreto di inferiorità.

L'idea di una superiorità intellettuale degli ebrei non ha ostacolato, ma incentivato il genocidio.

Rispetto alla presenza dei neri in Italia, che è l'aspetto che seguo meglio, direi che l'atteggiamento è il risultato dell'incrocio di due esperienze storiche: da un lato, c'è appunto l'immagine coloniale del selvaggio; dall'altro, il pregiudizio «positivo», che possiamo esemplificare con un titolo di *Repubblica* del 23 aprile 1987. «E intanto il jazz trionfa. A qualcuno piace nero. Black is beautiful è tornato ad essere uno slogan di moda.» Cioè, da un lato l'Africa come abisso di barbarie, dall'altro l'America nera percepita come *glamor*, spettacolo: Bongo Bongo da una parte, Prince dall'altra.

Queste due percezioni hanno luoghi, tempi, referenti sociali specifici. Il luogo del discorso coloniale si identifica con spazi come gli scompartimenti ferroviari, con discorsi come le barzellette della *Settimana enigmistica* con l'esploratore nel calderone circondato dai negri che ballano seminudi, con generazioni anziane e di mezza età. Qui il negro è prima della civiltà e prelude all'approccio di tipo paternalistico: gli abbiamo portato la civiltà. L'altro discorso si identifica con le culture giovanili, con le riviste patinate, con lo spettacolo, la modernità, l'America: messi insieme, formano il discorso sui neri come salto diretto dalla pre-civiltà al postmoderno scavalcando l'età della razionalità, dell'industria, e via dicendo.

Ma il discorso Bongo Bongo ha questa subdola violenza: di essere formalmente presentato come un discorso non creduto. Quando noi vediamo, pure sul *Manifesto*, l'immagine dei negri cannibali con l'osso al naso (o degli arabi che non possono dire una parola senza nominare Allah invano) ufficialmente il giornale dice: noi sappiamo che i neri non sono così, e con questa immagine prendiamo in giro chi ancora lo pensa. La struttura retorica di queste vignette «ironiche» è ancora una volta quella della denegazione: insceniamo il razzismo che attribuiamo agli altri per negare che sia attribuibile a noi — e intanto, teniamo a galla l'immagine del cannibale e del selvaggio. Sfido ciascuno dei lettori a dire che mai in vita sua ha provato gusto a raccontare una barzelletta razzista sui cannibali, o sui cinesi o altri o sugli ebrei. Proprio perché noi prendiamo le distanze, lo diciamo fra virgolette, esibendo la nostra distanza, nel frattempo siamo autorizzati a dirlo.

L'altro fatto divertente, qualcuno l'avrà visto, è l'enorme cartellone pubblicitario dei supermercati di Milano: nei supermercati Tal dei Tali, «brendi dre, baghi due». Fate caso a come funziona. Secondo Forattini, De Mita parla così, così parlano tutti gli irpini, e recentemente «irpino» è diventato di per sé un termine insultante in quelle vignette (si veda quella con De Mita e Natta, che è ligure, che sfilano con la penna sul cappello e la didascalia dice: la sfilata degli irpini).

Come sappiamo, oltre al razzismo — antiafricano, antiarabo, antimeridionale — l'altro tema di Forattini è l'osceno. Così abbiamo Spadolini che tenendosi in mano il pene (notoriamente piccolo, secondo Forattini; cosa di cui, sempre secondo Forattini, bisognerebbe vergognarsi) sta per sodomizzare Craxi e De Mita. Questo accostamento mostra che il razzismo e l'osceno si collocano nella stessa zona semantica ed emozionale, quella dei discorsi vergognosi che uno ha dentro e si trattiene dal tirare fuori in pubblico.

C'è un delizioso romanzo americano della seconda metà degli anni '60, che si chiama *Candy*, di Terry Southern, in cui c'è una scena rivelatrice: la protagonista ha un orgasmo e scatena tutto quello che ha dentro, e comincia a dire prima *prick*, *cunt*, cioè le parole proibite che designano gli organi sessuali; e poi grida *kike*, *nigger*, *wop*, cioè le parolacce che in America designano gruppi etnici — ebrei, neri, italiani. Terry Southern coglie dunque lo stretto rapporto tra razzismo e oscenità. E quello che li tiene insieme è il corpo.

Questo mi ha fatto scattare anche un'altra memoria giovanile che mi ha turbato: la frase che un mio amico un giorno buttò lì sulla spiaggia: «io finché non me so' fatta armeno 'na lesbica e 'na negra nun so' contento». Dentro gli strati più profondamente volgari dell'immaginario bianco maschile c'è la desiderabilità del corpo nero perché è nero. A livelli hard o soft, lo vediamo nelle cartoline della mostra, in cui trionfa l'immagine della donna araba o africana come oggetto disponibile e desiderabile.

Attraverso il corpo, la musica e la danza collegano sessualità ed immaginario razziale. Per esempio, secondo i critici musicali italiani è assolutamente necessario rivendicare il rock come musica nera contaminata dai bianchi, anziché — come è andata veramente — un'ibridazione reciproca. L'idea che il rock sia primariamente musica nera lo rende immaginariamente più potente, lo allontana dal mondo storico e lo incastra nel mito, nella biologia. Figuriamoci poi quando, negli ultimi anni, arriva la musica africana.

Ora, questo si connette con la tematica meridionalistica. Una delle articolazioni interessanti della questione del razzismo in Italia è quella per cui mezza Italia è considerata Africa — l'Africa come metafora del Sud. Prima di venire a Napoli avevo in mente due idee: quella del «blues napoletano», e quella di Mennea che diceva «io vinco le Olimpiadi perché sono meridionale, cioè negro» — letteralmente: «ho la stessa rabbia storica dei neri americani». Poi ho visto le scritte sui muri che celebrano lo scudetto rivendicando lo stigma di se stessi come «africani»: meglio primi del Nordafrica che portatori di striscioni degni del Sudafrica, ha detto Troisi, e io penso che abbia ragione (salvo il fatto che, anche qui, razzisti sono sempre gli «altri», i settentrionali).

Tuttavia, i luoghi in cui avviene questa identificazione positiva tra il meridionale e il nero — africano e americano — sono la musica e lo sport: cioè gli unici spazi di promozione sociale e riconoscimento culturale lasciati disponibili storicamente ai neri, per esempio negli Stati Uniti, ma in una certa misura perfino in Sudafrica. A me questo atteggiamento sembra problematico: noi meridionali finiamo per identificarci sempre con un'Africa alla quale attribuiamo però gli stessi segni, le stesse caratteristiche mitiche che servono a denigrarla.

Faccio un esempio. L'etichetta di discorso Bongo Bongo, che ho usato prima, deriva da una canzone che andava di moda subito dopo la guerra, ed è tornata alla luce recentemente nella versione «ironica» di Arbore. È una canzone americana, in cui le Andrews Sisters — senza però storpiare la lingua come nelle traduzioni italiane — fanno dire al protagonista che sta bene nel Congo, perché ci si sente libero. In Italia viene riambientata; perciò i tratti della «civiltà» che gli danno fastidio sono specifici a noi: «no buone signorine», che ha a che fare con l'occupazione americana in Italia; «no buone elezioni, partiti sembra imbrogliar». A tutto questo lui preferisce la sua cultura «africana»: e canta «meglio scimmia al ragù». Naturalmente, il ragù rivela che non stiamo affatto parlando dei congolesi: stiamo parlando dei meridionali, a loro volta metafora dell'intera cultura italiana che viene trascinata scalciante e urlante in una modernità alla quale è riluttante. «Sdare bene qui.»

L'ambiguità di questa identificazione di noi mediterranei con l'Africa, quindi, è che non è affatto un'identificazione con un'Africa storica, esistente: con l'Africa anticolonialista, per esempio; è con un'Africa mitica che mantiene intatti quasi tutti i tratti del discorso coloniale e del discorso del glamor. Invece che con l'esploratore nella pentola c'identifichiamo coi negri che ballano intorno per mangiarselo, ma rischiamo di mantenere perennemente intatta la rappresentazione della scena.

Arabesque. Immagini di un mito

1. «Io ti dico che dominerò con la bandiera dell'Islam il nuovo mondo e che piegherò ogni ribellione al mio volere, così come ora piego questa vergine!» Straapp!!! e la mano che lacera il vestito ci rivela le due grandi poppone della bionda piangente. Il maschio violentatore assomiglia vagamente a Khomeini e veste approssimativamente con mantello e cappuccio. Ma può essere anche uno sceicco, grasso e lubrico, e magari lo sceicco, con tutti quei petrodollari che si ritrova, può esser invece un ciccione che ce l'ha piccolino piccolino e non riesce neppure a far godere la squaldrinella nostrana, che è arrivata lì nell'*harem* per un maledetto imbroglio di tratta delle bianche.

Gli amori d'Oriente — classico luogo d'una raffinata tradizione libertina — si possono declinare su vari registri: dal sado-masochista, che è il più frequente, agli svaporati e plurimi orgasmi di una Ciciolina coronata di fiori e scopata sulle sabbie di un assoluto deserto: «Si vede, Ciciolino arabo, che tu non mi conosci bene!... La mia Ciciolina in mezzo alle coscette è... è... come devo dirti... è un pozzo di petrolio in fiamme...! Ti ho dato l'idea ora?!...».

Materiali di questo genere circolano assai più di frequente di quanto non si creda, sia in pornofumetti che in filmastri di seconda visione, prodotti è vero alcuni anni fa, ma ancora recuperabili sulle televisioni private. Il prototipo è ovviamente americano, ma anche la produzione locale italiana non è da meno.

Eroine dai nomi evocatori, come Ulula, Sukia o Hessa, ben note ai nostri fumettologi, vanno incontro agli stessi generi di avventure di altre eroine della celluloid, queste ultime in intrecci necessariamente più complicati, popolati di altri personaggi, maschili, femminili e neutri (oh, l'eunuco che piange sulla sua perduta virilità!), arabi ed europei, primari, comprimari e antagonisti, e anche collocati in scenari più complessi, ma sempre marcati dagli stessi segni: il deserto e la palma, il mercato e l'*harem*, il cavallo e il cammello. L'Oriente come luogo di eros, misteri e magie, agguati e avventure.

Dietro queste immagini di serie B sta certamente una grande produzione originale: già dall'epoca del muto, i *kolossal* faraonici come la prima *Cleopatra* di Cecil B. De Mille, o la storia d'amore de *Il figlio dello sceicco*, con i suoi due eroi, in sostanza occidentali «travestiti» da arabi. Arriviamo poi, negli anni '40, a *Casa-blanca* col suo intrigo internazionale, e ancora, negli anni '60, a *Lawrence d'Arabia*, altro eroe bianco travestito da arabo. Ma l'efficacia dei prototipi si misura anche sulla quantità e la durata nel tempo dell'insieme delle loro imitazioni: in altri termini, sulla quantità degli stereotipi che vengono riciclati e immessi in un complicato processo di circolazione culturale.

Dovremmo dunque anche interrogarci sugli spazi di questa circolazione.

La questione non è soltanto estetica, anche se può presentare pure questa dimensione. Tocca piuttosto, più in generale, il rapporto tra ordine simbolico e ordi-

ne pratico, tra stereotipo e comportamento. E diventa di tanto più intrigante, se si tiene conto di due ordini di fattori, l'uno di tipo sociale, l'altro di tipo culturale. Da un lato, il recente fenomeno dell'immigrazione in Italia da parte di masse sempre più consistenti di persone provenienti dall'altra sponda del Mediterraneo. Dall'altro, il sempre maggiore coinvolgimento dell'Italia in vicende di guerra e guerriglia che hanno il loro bollente epicentro nel cosiddetto Vicino e Medio Oriente. Immigrazione e guerra non sono già di per sé fenomeni necessariamente correlati. Potremmo definirli dati «neutri», disponibili a qualsiasi processo di significazione. È questo processo che li trasforma in dati culturali, provvisti cioè di senso almeno per coloro che tale senso escogitano e propongono agli altri.

C'è dunque un mondo di rappresentazioni simboliche in cui è contenuto il senso del nostro rapporto con certi popoli e certe situazioni. L'evidenza che mi sembra di constatare è all'incirca questa: che l'insieme di tali rappresentazioni simboliche è un prodotto relativamente unitario e stereotipo, dotato di una storia lunga ma databile. La sua attuale riproposizione nel complesso riutilizza, riaggiornandolo, tutto un armamentario di immagini e simboli già largamente collaudato nel tempo. Ci troviamo insomma di fronte a un complesso simbolico «forte», sia per le sue diverse capacità di significazione, sia per la sua durata nel tempo, sia per la sua capacità di circolare a tutti i livelli della nostra sempre più complessa stratificazione culturale.

2. È proprio il processo di circolazione culturale di uno stereotipo quello che abbiamo cominciato a studiare in una ricerca interdisciplinare in cui l'analisi del messaggio mediatico fosse immessa in una prospettiva antropologica. In breve: ci siamo chiesti come uno stereotipo — eventualmente razzista, di certo etnocentrico — venga elaborato e si trasformi, chi lo manipoli e per quali ragioni lo proponga, e infine quale posto occupi in uno dei due livelli possibili, e non necessariamente alternativi: quello dell'immaginario e quello della coscienza critica. Lo studioso di *mass media* doveva quindi operare a stretto contatto con l'antropologo.

Riferisco qui i primi risultati di una ricerca su *L'immagine dell'arabo nei mezzi di comunicazione di massa*, da me diretta, promossa dalla Fondazione Internazionale Lelio Basso per i Diritti e la Liberazione dei Popoli e patrocinata dalla Lega degli Stati Arabi, di cui indichiamo nella *Bibliografia* i saggi e le raccolte di materiali, disponibili (in dattiloscritto) presso la Fondazione stessa.

Anzitutto abbiamo scelto una serie di documenti visuali relativi all'immagine dell'Arabo e dell'Oriente, esplorando due campi: la cinematografia a *fiction* e alcuni generi di fumetto (pornofumetto, fumetto d'autore, *Topolino*). Il campo è stato sperimentalmente delimitato alla sola produzione e distribuzione italiana di questo dopoguerra.

Si è però tenuto anche conto (come riferimento che andrebbe esteso anche allo studio del fumetto) dell'esistenza di una cinematografia statunitense che, a partire dai famosi «prototipi», ha continuamente alimentato i sogni dell'americano medio col mito del favoloso Oriente. Questi film — editi e distribuiti anche in Italia — andrebbero aggiunti agli oltre 200 titoli italiani, che sinora abbiamo schedato e studiato.

L'insieme dei fumetti — più scarsi perché di più difficile reperimento — a sua volta ci ha consentito interessanti confronti e suggerito parallelismi ed incroci.

In ogni caso, la lettura di questi materiali non ha voluto limitarsi ai soli contenuti delle trame, ma ha cercato di entrare nel merito del segno grafico e dei relativi significati simbolici. È questo uno sforzo di metodo in cui — a mio avviso — dovrebbe maggiormente impegnarsi lo studioso di *mass media* che intenda individuare i percorsi attraverso i quali stereotipi razziali o etnocentrici si coagulano in immagini dotate di significato¹.

Questa parte di ricerca ha avuto anche un simpatico esito di pubblicazione: una mostra intitolata «Arabesque - Immagini di un mito». Al seminario di Napoli si espose un centinaio di cartoline *fin-de siècle*, una trentina di fumetti e oltre cento manifesti cinematografici. Questi ultimi erano organizzati in due percorsi: la cinematografia americana era analizzata secondo «temi» ricorrenti, quasi ricostruendo un film immaginario fatto di tanti fotogrammi, di tante scene che rispecchiassero un certo numero dei luoghi comuni di un orientalismo all'americana, popolato non da arabi ma da «americanarabeggianti»; la cinematografia italiana era presente secondo esempi rappresentativi di una produzione analizzata in senso diacronico, con una storicizzazione dei temi e dei generi. Pensiamo di utilizzare questa mostra come materiale didattico, ma anche come ulteriore stimolo per un approfondimento della nostra ricerca in direzione antropologico-culturale.

3. Per tornare alla ricerca, il suo momento più propriamente antropologico è costituito nel far reagire un gruppo-campione di giovani, cui le nostre immagini sono state proposte, per cercare di comprendere assieme a loro il grado di «verità» (oggettiva o simbolica) che essi attribuivano alle immagini stesse. Su questo punto riferisce Pier Paolo Leschiutta in questa stessa rivista.

Tipico di un atteggiamento etnocentrico o razzista è quello di denegarsi come tale. Esso esiste, ma la sua esistenza non viene riconosciuta. È tanto ovvio e quotidiano che non si vede. Ma anche non lo si vuol vedere, perché significherebbe denunciarlo in un mondo che ufficialmente almeno si deve proclamare come non razzista².

Se questo è vero in generale, lo è a maggior ragione per il razzismo antiarabo che — a differenza di quello contro il negro — nella storia politica, sociale e culturale dell'Occidente ben di rado ha dovuto fare i conti con movimenti di opinione antagonisti dotati di un certo peso. Anzi, al contrario, la grande partita che si sta giocando nel Mediterraneo è diventata una nuova occasione di rilancio di un rinnovato razzismo antiarabo, prodotto e riprodotto spesso attraverso la voce dei *media*, che tendono a renderlo sempre più ovvio e indiscutibile.

La prima sorpresa che ci ha portato la nostra ricerca è che i materiali visuali erano stati sottostimati da noi in misura enorme. Ci aspettavamo di trovare pochi prodotti, e poco rappresentativi. Ne abbiamo trovati molti, moltissimi, e molto rappresentativi. E anche questo non può non far riflettere.

L'Oriente di maniera sembra far parte di un immaginario sommerso, che circola molto più di quanto ci si potrebbe aspettare a prima vista, che va cercato e individuato, ma che, una volta individuato, stupisce proprio per la sua consistenza. Mai centrale, ma periferico, mai primario, ma secondario, tesse così la trama di un discorso che ci è molto familiare, e di cui però non val la pena quasi di parlare. È insomma uno stereotipo non valorizzato (neppure in negativo) ma strisciante, e per questo attivo a nostra insaputa.

Ci si presenta oggi, nel complesso, come una paccottiglia abbastanza elementare, che non distingue tra paese e paese, tra arabi, turchi, iraniani e magari indiani, mette insieme storie di faraoni con vicende bibliche e fiabe da *Mille e una notte*, identifica gli arabi con l'Islam e l'Islam con gli arabi. Si caratterizza come una stereotipo avventura nell'esotico (palmizi, cammelli, oasi), nel sesso (la donna velata da svelare, l'*harem* con donne sempre disponibili), nel rischio (l'arabo brigante e traditore), nella ricchezza (i favolosi tesori nascosti), nel meraviglioso (il tappeto volante, Aladino). A sua volta, il carattere ambiguo di questo esotico è rafforzato da tutta una tradizione di polemica cristiana antislamica, che ancor oggi presenta la religione musulmana come fonte di servilismo e violenza di ogni genere.

Esotismo di maniera, anzitutto riflette non il volto degli altri, ma il nostro (ed ecco lo sceicco biondo...): desideri di evasione nel mistero e nella fiaba, volontà di dominio, sogni di ricchezza, fantasie erotiche. Il deserto come luogo di insidie e pericoli è costante ineliminata. E certo la coppia sultano-odalisca è uno dei simboli «forti» di un'unica cultura, dominante e maschile, che legge politica e sesso in termini identici, di potere. Specchio della nostra storia, è però anche grande stereotipo attraverso il quale passa il nostro rapporto con i popoli e le culture che si affacciano sulla sponda africana del Mediterraneo.

Sembrerebbe comunque riflettere una nostra originaria volontà di potere su territori e persone considerati alieni da dominare. Questo pacchetto di immagini e di discorsi, che ora appare come *cliché* sommerso ma di massa, ebbe probabilmente altra centralità nel Settecento e nell'Ottocento, tra le grandi potenze europee e, in anni più vicini a noi ed anche in Italia, sotto il fascismo e il nazional-socialismo³. Nato come grande mito delle maggiori potenze coloniali — Francia, Inghilterra, Germania all'epoca della loro massima espansione —, col tempo ha subito un processo di popolarizzazione, particolarmente accentuatosi grazie alle prime produzioni di una industria culturale di massa: cartoline, figurine Liebig, illustrazioni popolari e di libri per ragazzi, senza contare quella che sarebbe stata la prima filmografia. È probabilmente in questa fase di popolarizzazione che quello che fu il grande mito di un Oriente immaginato dal filosofo settecentesco o visitato dal viaggiatore romantico si semplifica, perdendo molte sfumature e trasformandosi in sogno esotico di massa: sogno che poteva continuare a reggere nella misura in cui reggeva un certo predominio politico-economico dell'Europa e (con tutti i suoi limiti) perfino dell'Italia sulle colonie.

E ci sarebbe anche da interrogarsi sul significato del suo trasferimento, armi e bagagli, negli Stati Uniti, dove avrebbe potentemente contribuito alla formazione dei sogni dell'americano medio... Ma questa è una pagina ancora da scrivere, una lacuna che speriamo di poter in futuro completare.

4. Certo, il «genere orientale» non è affatto un *cliché* immobile: al contrario, si rivela di lunga tenuta, e capace di aggiornarsi, perfino trasformandosi di significato. Come oggi sta avvenendo.

Varie sono le trasformazioni in atto, se torniamo a leggere le immagini che stanno circolando da qualche anno a questa parte a livello di produzione di massa.

Con la metà degli anni '60 si sono verificati due eventi determinanti, a breve distanza l'uno dall'altro: la «guerra del petrolio» e quella «guerra del Sinai» che sembra abbia sancito l'«indiscutibile diritto» di Israele ad espandersi oltre i confini che gli sono stati assegnati dalle Nazioni Unite.

Ed ecco le nostre immagini adeguarsi alla nuova realtà con rapidità. E così, vediamo lo sceicco parassitario detentore di tesori di oro e pietre preziose trasformarsi nello sceicco altrettanto parassitario, detentore di pozzi petroliferi e circondato dai più vistosi segni di una tecnologia occidentale, che egli usa ma non sa produrre. Il beduino traditore si è trasformato nel guerrigliero che compie azioni di terrorismo. Ma ora il segno del potere si è capovolto: il potere è quello dell'altro, la minaccia proviene da parte sua nei nostri confronti. È lui che ci vuol dominare, distruggere — come dice esplicitamente il fumetto da cui siamo partiti — e per questo deve richiamare in noi reazioni emotivamente aggressive. Immagine dunque della nostra debolezza e del nostro timore, ma anche di una nostra inestinguibile volontà di potenza, giocherà per questo, forse in misura più forte che non nel passato, sull'ambiguo di un denigratorio tortuoso e ridicoleggiante. L'Oriente di maniera sem-

bra dunque capace di adattarsi al variare dei tempi e dei rapporti. Ma comincia anche ad essere uno stereotipo vecchio, che mostra vari segni di crisi. Bene o male si sa, infatti, che anche «laggiù» le cose stanno cambiando. Ma in quali direzioni?

Da un lato, il vecchio *cliché* prefabbricato e relativamente aggiornato può continuare ad esistere — magari come «esotico passato», come i negri nudi e cannibali o i forzati con la divisa a righe nelle vignette della «Settimana Enigmistica». Ma non è in grado di inglobare tutto. Guerriglia urbana e terrorismo internazionale (letto come terrorismo arabo) possono continuare a comparire nel contenitore di un «orientalismo» tradizionale, ma anche far parte di altre storie di guerra e di spionaggio, con ambientazioni meno esotiche e con ben più esplicite finalità politiche. È questa la novità emergente oggi nel fumetto e soprattutto nel suo grande rivale: la cinematografia, in primo luogo quella statunitense, impegnata già da qualche anno nella diffusione di questo ben più preoccupante modo di rappresentarci l'arabo. Film come *La lunga notte di Entebbe* (1976), *I leoni della guerra* (1976), fino al recentissimo *Ritorno al futuro* (1985), ci propongono tutti la figura dell'arabo terrorista dai pochi scrupoli che non esita a tenere in ostaggio inermi civili. Questa serie va vista del resto in connessione al parallelo *revival* di film di genere biblico, da *Il Messia* (1975) e *Mosè* (1976) fino a *King David* (1985), certamente indicativo di una operazione politica, di un cinema «di parte» che tende a legittimare storicamente quella presenza israeliana in terra palestinese, di cui a sua volta un film come *Exodus* vuol rappresentare la moderna epopea. A questo proposito val la pena di ricordare che a capo della Canon Groups è stato per anni Menahem Golan, produttore, regista e autore fortemente impegnato nella costruzione dell'immagine dell'arabo terrorista, cui fa da controparte un eroe «positivo» impegnato a difendere, con tutti i mezzi, gli eterni valori della democrazia americana. Altri due film di questo genere, sempre prodotti dalla Canon, sono già usciti sul mercato statunitense ed europeo: *Delta Force* e *Sahara*. La grossa intuizione politica degli autori di questi film è che lo scenario degli ultimissimi Rambo può anche spostarsi da un Vietnam, che ormai appartiene alle cicatrici del passato, alle coste del Mediterraneo, se non addirittura nel cuore della metropoli occidentale.

Non ho parlato a caso di rambismo. È il valore positivo emergente: e non può che avere, come opposizione complementare, il disvalore del terrorismo. Qualche riflessione sull'argomento, che meriterebbe certo un discorso più approfondito.

Il *cliché* orientalistico nasce e si giustifica solo se si presuppone l'esistenza, a monte di esso, di una visione etnocentrica del mondo. Sono i nostri sogni, e anche le nostre paure, che si proiettano sull'immagine fittizia di un «altro» non conosciuto e mitizzato. Ed è anche un etnocentrismo razzista, che mette assieme due diversità, quella fisica e quella culturale, per affermare che solo la razza bianca è naturalmente e legittimamente vincente.

Nella nuova costruzione dell'immagine dell'arabo terrorista, questi elementi possono avere un peso relativamente secondario, se non scomparire, di fronte all'emergere di una sorta di *Realpolitik*: la ragione del più forte. È dunque una logica di potenza, per così dire, allo stato puro. Come dire, insomma, che qualsiasi intervento armato non necessita di giustificazioni, quando sia di provenienza Usa.

5. Un lungo discorso meriterebbe anche l'analisi del grado di efficacia reale di tutte queste immagini nel cervello della gente che le recepisce, e quindi nella loro traduzione in pratica quotidiana, nella presa di posizione di ciascuno rispetto a un dato fatto politico o rispetto a un arabo con cui ci si trovi a interagire.

La nostra ricerca si è posta anche questo problema, e Pier Paolo Leschiutta ce ne riferisce in altra parte di questa rivista. Anche se siamo ancora a livello di son-

daggio iniziale, alcune linee di tendenza sembrano emergere. L'arabo si è modernizzato, non viaggia più solo sul cammello, ma attraversa il deserto in *jeep*, raramente vive sotto tenda, ma piuttosto in villaggi o città che sappiamo circa come le nostre, perché i telegiornali ce le hanno fatte vedere. Un film con palme e cammelli serve dunque per farci divertire, giocare, sognare. C'è però un nucleo «duro» di uno stereotipo concepito *anche* come reale, e non di sogno: è l'arabo *sempre* musulmano e visto come prevalentemente orientato in senso religioso, dentro un Islam presentato solo come fonte di perversione sessuale (omosessualità, poligamia), di oppressione e servilismo (nella famiglia e nella società) e di una irrazionalità («fanatismo») che si scatena soprattutto in guerra (la guerra santa). Solo persistenze di un inveterato spirito di crociate? Ma la storia non è fatta di eventi che si ripetono e gli stereotipi non muoiono, si trasformano o si rafforzano gratuitamente. Come neppure vivono una loro esistenza solo fantastica.

Vari etnocentrismi più o meno «sommersi» (di cui quello nei confronti degli arabi non è che uno dei tanti esempi) caratterizzano la nostra cultura.

Senza dubbio son sempre negativi ma possono anche rimanere relativamente innocui. Almeno fino a quando non succeda qualcosa a livello politico che li solleciti ad emergere, informando reali pratiche di antagonismo ed emarginazione. Oggi questi elementi si stanno facendo avanti sempre più numerosi: per questo, mi sembra che siano in atto tutte le premesse per il montare di nuove forme di razzismo, che non oseranno più chiamarsi con questo nome, ma potranno essere non meno feroci e ben più lucidamente pragmatiche.

CLARA GALLINI

Note

¹ Siamo partiti dalla constatazione che sull'argomento in Italia non esistono studi. Scarsi anche — sebbene in significativo incremento — gli studi stranieri, specie anglosassoni, tra cui segnaliamo GHAREEB (1983), con buona informazione documentaria. Interessanti prospettive metodologiche (ma riferite al razzismo nei confronti dei neri d'America) in DANIELS (1980). Risultati confrontabili coi nostri in MICHALAK (1984).

² Sulle pratiche di denegazione del proprio razzismo cfr. GUILLAUMIN (1987) (con bibl. prec.); sul razzismo in generale cfr., da ultimi, GALLISSOT (1985) e BALIBAR-WALLERSTEIN (1989).

³ Cfr. SAID (1984).

Bibliografia

- BALIBAR E., WALLERSTEIN I. (1989) *Race — Nation — Classe*, Paris, Eds. La Découverte.
 DANIELS H. (1980) «Visual Documents and Race Relations». *The Journal of Ethnic Studies*, n. 7, 4, pp. 11-21.
 GALLISSOT R. (1985) *Misère de l'antiracisme*, Paris, Arcantère Eds.

- GHAREEB E. (ed.) (1983) *Split Vision — The Portrayal of Arabs in the American Medias*, Washington, American-Arab Affairs Council.
- GUILLAUMIN C. (1987) «“Je sais bien mais quand-même...” ou les avatars de la notion de “race”», in A.A.V.V. *La Science face au racisme*, Paris, Eds. Complexes, pp. 54-65.
- MICHALAK L. (1984) *Cruel and Unusual — Negative Images of Arabs in American Popular Culture*, Anti-Discrimination Committee, USSE Paper n. 15, Washington, Sd. Edition.
- SAID E. (1984) *Orientalism*, London, Routledge & Kegan Paul.
- MATERIALI DELLA RICERCA SU L'IMMAGINE DELL'ARABO NEI MEZZI DI COMUNICAZIONE DI MASSA (dattiloscritti presso la Fondazione Basso, Roma).
- GALLINI C., *Presentazione della ricerca*.
- MISCUGLIO A. — SCALCO A., *L'arabo di celluloide — Saggio storico-critico sulla cinematografia italiana del dopoguerra a soggetto «orientale» — Appendice — Filmografia italiana del dopoguerra* (Schedatura di 212 film italiani, dal 1949 al 1985, con scheda filmografica e soggetto).
- SARNELLI E., *L'arabo a fumetti — L'immagine dell'arabo nel fumetto italiano del dopoguerra — Appendice — Schede informative e esempi di grafica — Pornofumetti, fumetti d'autore, Topolino* (60 schede indicanti: titolo — collana — edizione — data di pubblicazione — genere — tipo d'immagine — personaggi — luogo dell'azione — epoca dell'azione — vicenda).
- LESCHIUTTA P.P., *L'arabo, questo sconosciuto — Un sondaggio antropologico* (analisi di 106 temi in alcune scuole medie di Roma e di un questionario di 16 items applicato a 50 studenti universitari di Napoli e a un campione di 50 adulti).

Il pregiudizio sornione

1. Chi ha l'avventura di imbattersi durante l'estate in una delle tante feste «tradizionali» che si svolgono in Italia ha una forte probabilità di assistere ad una «Giostra del saraceno». Con una monotonia che ha dell'incredibile, paesi e città, sia del Nord che del Sud, costieri o interni alla penisola, ricostruiscono annualmente un qualche episodio — vero o inventato — dove un assalto di predoni saraceni viene respinto dal valore delle milizie cittadine o dall'intervento miracoloso del Santo. Dalla Maremma all'Umbria, dall'Abruzzo alla Sicilia, dalla Basilicata al Friuli è tutto un correre di cavalieri decisi ad abbattere, nella memoria dell'evento, il simulacro del feroce nemico venuto dal mare. Le più «antiche» di queste feste, benché si presentino tutte come eredi e continuatrici di una tradizione che «si perde nella notte dei tempi», sono state create o riesumate dopo secoli d'oblio, negli anni immediatamente successivi l'unità d'Italia. Realizzata l'unione politica degli italiani si doveva procedere alla costruzione di quella culturale ed a questo scopo anche tradizioni «inventate», come la «Giostra del saraceno» o l'elevazione al rango di «Piatto tipico nazionale» dei regionalissimi «maccheroni» o il tentativo di unificare l'Italia nel sapore della «Torta Margherita»¹, potevano dare il loro contributo.

Nella «Giostra del saraceno» il «nemico tipico ideale» è raffigurato con i tratti somatici di una popolazione sicuramente «altra» dagli italiani, veste costumi ora arabi ora turchi, cambia il colore della pelle diventando spesso decisamente «negro», cambia scudo ed elmo, ma continua sempre a rappresentare l'«altro» da noi, venuto da lontano, che ci assale. La caratterizzazione del Nemico con una figura così diversa concorse, in quel periodo, a porre in penombra ed offuscare il ricordo di secoli di lotte e di guerre interne alla penisola.

La facilità con cui questa tradizione si affermò in tutta l'Italia deve essere, a mio avviso, ricercata in quello che Foucault chiama «l'archivio della nostra cultura»² cioè in quella stratificazione e sedimentazione di paure inconscie, di immagini, «discorsi», che pur rimanendo costanti come segno significante, cambiano di significato nel tempo, adeguandosi alle esigenze del singolo momento storico. L'immagine del saraceno, così carica da sempre di attributi negativi, ben si prestava in quel periodo ad essere utilizzata come rappresentazione dell'«altro» demonizzato.

L'identità culturale di un popolo si costituisce anche in base ad una differenziazione e contrapposizione ad un «altro» estraneo alla propria cultura e quindi ai modi di essere e di comportarsi «giusti» o addirittura «umani». Si capisce allora come questa immagine negativa possa aver costituito un elemento di notevole importanza nella costruzione delle identità, non solo italiana ma di molti paesi europei³. Si è «occidentali» in contrapposizione a chi è definito «orientale», si è «noi» definendo «loro» e, in questo senso, deve essere notato che, nel panorama dei «diversi», soprattutto all'orientale viene riconosciuto di esser altro *anche* sul piano culturale, mentre gli africani, ad esempio, lo sono «naturalmente». Un «altro», in ogni

caso, mai definito come individuo, popolo, nazione o insieme di nazioni, storicamente e geograficamente individuabile, ma soggetto metastorico e mitico, frutto delle nostre costruzioni immaginarie e di una certa idea dell'Oriente che è l'«orientalismo». Un'idea formatasi in più di tredici secoli attraverso le memorie dei viaggiatori e i paesaggi dei pittori «orientalisti», i romanzi esotici e le fiabe, gli studi biblici e i resoconti di scrittori al seguito di spedizioni militari, la letteratura cavalleresca e il teatro dei pupi, fino alla produzione contemporanea di film, fumetti, vignette satiriche e spettacoli televisivi. Un Oriente, in sostanza, costruito da occidentali per occidentali che è andato formando un corpo di teorie e di pratiche nelle quali è confluito tutto questo insieme eterogeneo di conoscenze e che è divenuto parte del «sapere» occidentale ⁴.

All'interno di questo coacervo d'immagini che è l'Oriente, la ricerca di cui presento alcuni risultati ha voluto sondare quale sia l'immagine dell'arabo e del mondo arabo oggi in Italia e come questo sia rappresentato dai principali mass media.

Elementi ricorrenti in queste rappresentazioni occidentali dell'arabo sono la lascivia, il sadismo, la degenerazione sessuale, la bassezza morale, l'amore per l'intrigo e la spontanea tendenza al tradimento. Mercante di schiavi o cammelliere, l'arabo appare sempre pronto ad approfittare di ogni situazione per ottenere vantaggi sia economici che sessuali. Contemporaneamente viene descritto come passivo, indolente, infantile, ma una delle caratteristiche del pensiero mitico e del pregiudizio è la capacità di assorbire anche le contraddizioni più evidenti. Gli arabi abitano spazi senza tempo e senza confini dove neppure l'alternarsi delle stagioni ne modifica la fissità. Nella staticità del paesaggio, l'immutabilità di tende senza tempo dove donne, bellissime o senza età, ripetono gesti consueti al servizio di maschi indolenti e indifferenti. L'unico momento in cui l'arabo, secondo l'immagine occidentale, riesce a superare la sua «naturale indolenza» è quando può dar libero sfogo al suo impeto di combattente per la fede e per la vittoria dell'Islam sul mondo cristiano, tornando ad essere il «feroce Saladino» delle figurine Liebig.

Queste immagini che perpetuano la confusione tra arabo e musulmano, dove un Islam immutato e immutabile, schiavizzante e guerrafondaio fa di ogni musulmano un potenziale terrorista o un combattente di «guerre sante», concorrono, insieme a quelle riesumate da confusi ricordi scolastici e memorie favolistiche, a costruire il nostro immaginario del mondo arabo. Un mondo complesso viene ridotto a poche immagini stereotipate molto caratterizzate, in cui l'arabo viene presentato quasi esclusivamente al negativo, infido, avido e terrorista, potenzialmente e non solo potenzialmente nemico. Sono immagini che, continuamente riproposte da un complesso di *mass media*, dai fumetti ai film, dalle cartoline ai fotoromanzi ⁵, rafforzano un acritico rifiuto o quantomeno una antipatia e diffidenza.

Quando questo arabo pericoloso ma lontano diviene, nelle nostre città, il vicino di casa, non esiste forse il reale pericolo di un passaggio da un atteggiamento diffidente ad uno di rifiuto?

2. Tra gli assunti meno problematici della psicologia sociale vi è la tesi secondo cui i nostri giudizi sugli individui sono fortemente influenzati dall'immagine che già ci siamo formati circa i loro rispettivi gruppi d'appartenenza. Ad esempio, quando un italiano incontra un arabo per strada, in un negozio, in un ufficio, l'atteggiamento «difensivo» o «aperto» nei suoi confronti dipenderà in prima istanza da ciò che questo italiano pensa degli arabi in generale, e solo in seconda istanza dalle qualità individuali della persona con cui interagisce. Secondo questa tesi, dunque, una conoscenza semplificata di un gruppo sociale porta ad attribuire ad ogni singolo membro le caratteristiche che attribuiamo al gruppo nel suo insieme. Inversamente, quanto

più dettagliata ed articolata è la rappresentazione dell'«altro», tanto maggiore è la possibilità che ogni nuovo elemento d'informazione possa venir integrato con quelli preesistenti e contribuire alla formazione di un'immagine obiettiva e razionale.

La domanda che ci siamo posti è quale sia oggi la conoscenza in Italia della storia e della cultura dei paesi arabi. La nostra ipotesi è che l'informazione sul mondo arabo sia in Italia relativamente ampia, soprattutto se rapportata alla distanza tra le due culture, ma notevolmente confusa e contraddittoria. Infatti, anche considerando solo alcune tra le numerose fonti d'informazione come i libri di testo scolastici, i quotidiani, la televisione, i fumetti, i film, si evidenzia una notevole quantità di informazione e di interesse per il mondo arabo, ma anche una enorme frammentarietà, incoerenza e contraddittorietà dei messaggi proposti. Dall'insieme di questo coacervo indistinto di linguaggi e segni, di nozioni scolastiche e di racconti, di parole e d'immagini si è formato il nostro «sapere» sul mondo arabo: una immagine globale ma disomogenea, insieme reale come il deserto e fantastica come l'*harem*, attuale come la variazione del prezzo del petrolio greggio o desunta dal passato come le cariche dei beduini sui cammelli.

L'analisi dovrà quindi effettuarsi sui diversi piani conoscitivi, distinguendo tra le conoscenze oggettive (geografiche, demografiche, economiche, ecc.) e quelle di provenienza letteraria o fiabesca per cercare poi di comprendere come convivano e come operino e in quali contesti si dia affidamento all'una o all'altra. Sul piano metodologico occorrerà poi stabilire se queste conoscenze concorrano a formare un'immagine unica o se, inversamente, esistano nello stesso individuo più immagini del mondo arabo, tra cui una dominante, e se questa, o queste, siano correlabili a fattori quali l'istruzione, il sesso, la condizione socio-economica.

3. Per cercare di verificare questa ipotesi sono stati sondati tre differenti campioni: uno di ragazzi in età scolastica, uno di giovani universitari ed uno di adulti di diverse condizioni socioeconomiche-culturali. Il totale del campione è stato di circa 250 soggetti. Si è trattato di un campione relativamente esiguo che, pur non permettendo una trattazione statistica dei dati e una generalizzazione dei risultati, ha tuttavia permesso di sondare attraverso la varietà e la differenziazione delle fonti, uno spettro ampio di conoscenze, di immagini e di atteggiamenti ⁶.

Vediamo anzitutto quali sono per i nostri intervistati i paesi arabi. Alla richiesta di sottolineare, in una carta geografica, quali fossero i paesi arabi, quello che, come era prevedibile, è stato indicato il maggior numero di volte è stato l'Arabia Saudita, seguito, nel campione degli adulti, da Libia, Egitto, Algeria e Iran e, nel campione universitario, da Giordania, Iran, Libia e Iraq. La presenza ai primi posti per numero di scelte dell'Iran sembra indicare la percezione del conflitto Iran-Iraq come di una guerra inter-araba. L'indicazione oltre l'Iran della Turchia, dell'Afghanistan e di altri paesi islamici tra i paesi arabi conferma la diffusa confusione e sovrapposizione tra «Islam» e «arabo».

Questa sovrapposizione tra l'immagine dell'arabo e del musulmano, su cui torneremo nuovamente, è convalidata dalle risposte alla domanda su quale sia l'elemento comune caratterizzante i paesi arabi. È la religione, a parere della maggior parte dei nostri intervistati, il tessuto connettivo del mondo arabo, anche se altri fattori di coesione sono individuati nella lingua e nella cultura.

La maggior parte degli arabi, per i nostri intervistati, lavora nel settore petrolifero, e in minor numero si dedica ai lavori agricoli, all'allevamento e alla pastorizia. L'immagine dell'arabo e del petrolio sembrano indivisibili, anche se un settore come quello petrolifero, ad alta intensità di capitale, occupa ben poca manodopera.

Per i nostri intervistati gli arabi vivono in paesi dai grandi squilibri sociali, molti

sono i poveri e pochi i ricchi, sono distribuiti equamente tra città, villaggi e deserto; si spostano su cavalli e cammelli, ma solo in poche regioni.

La «normale» famiglia dell'arabo sarebbe composta da marito, al minimo due mogli e figli. L'*harem*, nell'immaginario italiano, appare un istituto ancora diffuso nei paesi arabi, anche se non eccessivamente, come hanno risposto oltre il 90% degli intervistati.

4. Questa prima immagine piuttosto schematica del mondo arabo ricavata dalle risposte ai questionari è stata ampliata e arricchita da temi e da interviste registrate⁷. Con questi due strumenti non si ottengono tutte le informazioni che si desiderano, né tutte quelle che l'intervistato sarebbe in grado di fornire ma solo quelle che in quel particolare momento l'intervistato ha pensato di dare. Si tratta, comunque, di un dato rilevante in quanto proprio queste informazioni rappresentano meglio, in sintesi, gli elementi costitutivi dell'immagine che l'intervistato ha dell'arabo e del mondo arabo.

In questa sede tratteremo solo due delle aree tematiche individuate: la valutazione delle informazioni trasmesse dai *mass media* sul mondo arabo e l'immagine della religione islamica.

Deve essere preliminarmente specificato che tra i mezzi di comunicazione di massa sono stati trattati quasi esclusivamente la televisione e i giornali, e della prima solo i telegiornali e i programmi culturali, escludendo dalla riflessione esplicita altri *media* quali riviste, fumetti, canzoni, film, ecc.

Nell'analisi dei risultati ci siamo spesso imbattuti in risposte dubbiose, incerte, problematiche; non sempre è stato possibile sintetizzare il giudizio espresso in categorie quali: «i mezzi di comunicazione di massa dicono il vero e rappresentano la realtà dei paesi arabi» o «dicono il falso». Lo schema logico che appare alla base della accettazione totale delle immagini trasmesse dalla televisione è quello dell'«induzione completa». Esistendo il deserto (lo confermano i ricordi degli studi di geografia), ne consegue che esistono le oasi e debbono necessariamente anche esistere i cammelli per poterle raggiungere attraverso il deserto. Esistendo ricchi giacimenti di petrolio nei paesi arabi, questi non possono essere che di proprietà degli sceicchi, i quali, ricchissimi, vivono contornati da mogli, danzatrici e guerriglieri. Le più stereotipe immagini di deserti e cammelli, la cui esistenza è certa, forniscono l'*imprimatur* di verità a tutte le altre immagini che successivamente o contemporaneamente a queste vengono proposte. Se l'informazione è vera per N immagini, petrolio, deserto, ecc., sarà vera per N+1 e così via, fino a che una nuova «verità» fornita da una autorità indiscussa non interrompa la serie.

Chi non giudica reale l'informazione dei *mass media* spiega la sua posizione critica con queste ragioni: «Sono false perché a nessuno interessa un *harem* e i cammelli»; «La realtà è strumentalizzata presentando solo alcuni aspetti»; «È una concezione occidentalizzata della realtà»; «Ci fanno pensare che la vita araba sia basata sul petrolio e sulle guerre di religione, ci fanno vedere quello che ci interessa, sceicchi con 20 mogli ecc.»; «L'immagine non corrisponde alla realtà, perché se noi prendiamo la pubblicità si vedono cammelli, oasi, guerriglieri e petrolio; le cose non stanno così, perché se facessero vedere la verità non sarebbe più bello e a loro interessa che il prodotto sia venduto, e non la vita degli arabi».

Un altro gruppo di risposte critica l'immagine statica e retrograda che viene proposta dai paesi arabi: «In Arabia ci sono città moderne, tecnologia all'avanguardia, non sceicchi e cammelli»; «L'arabo dobbiamo immaginarlo nelle città e industrializzato, non pastore nel deserto coi cammelli»; «Il cammello e il resto sono immagini superate dal tempo con le attrezzature moderne come le macchine»; «Vivono in

città come noi, con ospedali e scuole».

Un terzo gruppo seleziona tra le immagini quelle «che appartengono al passato, alla tradizione come sceicchi, danza dei veli, *harem* e cammelli» da quelle ritenute «vere», come il petrolio, il deserto, i guerriglieri, l'arretratezza e la povertà.

Dall'analisi complessiva si evince come alcuni elementi tipici della stereotipizzazione del mondo arabo risultino particolarmente «forti». Alcune immagini appaiono più rappresentative di altre, anche se sottoposte a vaglio critico e in parte rifiutate.

L'unico elemento della vita nel mondo arabo che viene accettato come immutabile e immutato nel tempo è l'aspetto religioso e la profonda influenza della religione sulla vita quotidiana degli arabi. La religione è vista come l'elemento fondamentale della cultura e del modo di essere delle popolazioni arabe. La stessa famiglia e la sua struttura, immaginata prevalentemente come poligamica, appare conseguenza dei dettami della fede, così come lo strapotere dell'uomo sulla donna viene, in qualche modo, attribuito a fattori religiosi, oltre che culturali e storici⁸. Nelle descrizioni della vita religiosa riemerge prepotentemente la matrice cattolica della cultura italiana: il relativismo culturale che in parte permetteva di valutare solo come «diverse dalle nostre» molte delle immagini della vita degli arabi, cede il posto nella descrizione della religione e della sua influenza a valutazioni molto drastiche e negative.

La religione musulmana appare caratterizzata da una ritualizzazione esasperata, generatrice di schiavitù e di mancanza di libertà anche sul piano socio-culturale, una religione che sancisce la sopraffazione dell'uomo sulla donna nella famiglia poligamica⁹. Queste caratteristiche, oltre che essere tutte negative, tendono a rappresentare un Islam immobile, costretto all'interno di una rigida gabbia di codici morali e comportamentali immutati e immodificabili. Un Islam schiavizzante e guerrafondaio che inoltre fa di ogni arabo credente un potenziale combattente di «guerre sante», un guerrigliero, un terrorista internazionale.

5. A conclusione di questa rapida rassegna è possibile mettere in evidenza alcuni spunti di riflessione. Appare esservi in Italia una notevole e multiforme ignoranza storica, geografica e della cultura del mondo arabo. Emerge una significativa e problematica sovrapposizione tra immagini del «passato» e immagini «d'oggi», intendendo come «passato» quello stereotipo «orientalistico» su cui continua ad esercitarsi una parte dell'immaginario sia dei giovani che degli adulti da noi intervistati. Lo stereotipo che sembra conservarsi più immutato è quello inerente la religione, con la rappresentazione di un Islam forte, coercitivo, schiavizzante e guerrafondaio.

Traspare peraltro una certa capacità di intravedere il mutamento, ma questo appare vago e indefinito sia nella forma che nella qualità: «Il mondo cambia, e sarà cambiato anche in quei paesi», osserva un nostro intervistato, ma solo perché lo sollecitiamo a riflettere in quella direzione. Cambia in qualche modo l'economia, cambia la politica e il modo di vestire, cambia lo stesso rapporto tra maschio e femmina, e la *jeep* sostituisce il tradizionale cammello, ma la qualità di questo cambiamento resta ambigua nelle sue motivazioni.

Dalla ricerca emerge, più che un rifiuto razzistico o una svalutazione *tout court* dell'arabo, una profonda distanza culturale dove la cultura «altra» viene letta in un'ottica evolucionistica basata sul passaggio da «tradizione» a «modernità». Ma della «modernità» della cultura araba, si vedono poche tracce, mentre la riflessione — pur con tutti i suoi limiti — sembra indirizzarsi soprattutto verso i settori dell'economia e della politica. Qui i paesi arabi sembrano avere una voce, essere degni di riconoscimento. Li si riconosce sulla base della loro capacità, o meno, di utilizzare il petrolio come arma, come unico e incisivo elemento di contrattazione in un

mondo che altrimenti potrebbe fare benissimo a meno di loro.

Più o meno tutte le persone da noi avvicinate riconoscono che le proprie informazioni sul mondo arabo sono scarse, e si giustificano con un'affermazione che corrisponde, nel complesso, al vero: «nei *mass media* si parla dei paesi arabi solo in caso di guerre, di attentati e quando varia il prezzo del petrolio». Della vita quotidiana dell'arabo, della sua cultura e della storia di quei paesi si hanno solo ricordi basati su quel poco che è rimasto dalle letture dei testi scolastici e dei libri di favole. Si è in grado di riconoscere che «il guardiano dell'*harem*», «l'odalisca», «lo sceicco», ecc. sono personaggi romanzeschi e favolistici, che forse non hanno corrispondenza col reale o che, se mai l'hanno avuta, si riferiscono a un reale ormai superato. Ma i diversi spezzoni di informazione, il reale ed il fantastico, pur presentando immagini contraddittorie appaiono convivere pacificamente. Come in un film elementi fantastici si insinuano nella storia senza interromperne la trama, così elementi della fantasia appaiono anche nelle descrizioni che vogliono apparire realistiche. Le contraddizioni scompaiono e il mondo arabo diviene più che una realtà da conoscere un posto buono per fantasticare.

Ma questi stereotipi, cui lo stesso intervistato normalmente guarda con una certa ironia consapevole della loro povertà, possono diventare il riferimento principale, se non unico, quando la volontà di denigrazione supera il timore di apparire banali o ignoranti.

Lo stereotipo diviene allora pregiudizio, il dubbio cessa, l'immigrato marocchino diviene l'emblematico rappresentante di una condizione di vivere e di essere, dà apparire e di agire. Le differenze nell'aspetto fisico testimoniano la differenza nei comportamenti sociali, il colore della pelle indica la distanza nello spazio e nel tempo tra le due culture. L'essere «altro» da noi diviene sinonimo di persona da evitare e da temere, e da questo al rifiuto razzistico il passo è breve.

PIER PAOLO LESCHIUTTA

Note

¹ Cfr. GALLINI (1987) e HOBBSAWN (1983).

² Cfr. FOUCAULT (1969).

³ Cfr. LANTERNARI (1984).

⁴ Cfr. SAID (1978).

⁵ Si veda in proposito l'intervento di Clara Gallini in questo stesso numero della *Critica Sociologica*.

⁶ Gli strumenti impiegati nella ricerca sono stati differenziati in base ai soggetti cui facevano riferimento e al tipo di informazioni da acquisire: il campione di ragazzi in età scolare è stato sollecitato a rispondere alle domande proposte da un tema svolto in classe, un questionario è stato applicato a due gruppi: a) persone adulte di diverse condizioni economiche, sociali e culturali; b) studenti universitari. Un gruppo di persone adulte, di diverse condizioni sociali, è stato intervistato ed invitato a rispondere ad una «scaletta» prefissata di argomenti.

Per una più precisa descrizione del metodo e degli strumenti usati nella ricerca si rimanda al rapporto finale di prossima pubblicazione.

⁷ Il tema proposto è stato: «I mezzi di comunicazione di massa molto spesso ci forniscono queste immagini del mondo arabo: cammello, deserto, oasi, petrolio, harem, guerriglieri, sceicchi, ecc. Secondo te queste immagini corrispondono alla realtà dei quei paesi? Puoi spiegare le tue risposte? Come pensi che sia l'ambiente, la vita, il lavoro, la cultura, la religione, l'organizzazione politica di questi paesi arabi? Fra gli stranieri a Roma vivono anche degli arabi, cosa ne pensi?

⁸ Ad esempio un ragazzo scrive: «La religione io credo che influisca negativamente sul comportamento civile e morale di questi popoli. Una religione che ha ammesso e che ammette interminabili guerre non può essere considerata tale, è per questo che io oserei definire tali popoli incivili. Se ognuno dovesse manifestare la propria avversione per un'altra religione facendo guerre, io credo che staremmo sempre a combattere».

⁹ Ma anche strumentalizzata a fini di parte: «Io credo che a volte la religione viene strumentalizzata... che si prende spunto dalla religione per compiere azioni dal fine politico, un esempio è il Libano dove con la scusa di combattere gli infedeli, si stanno avendo dei conflitti tra le varie fazioni per il predominio politico».

Bibliografia

- FOUCAULT M. (1969) *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard (trad. it. *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971).
- GALLINI C. (1987) «Il "mangia maccheroni" e la regina Margherita». *Problemi del Socialismo*, n. 11 (nuova serie), pp. 191-201.
- HOBBSBAWN E. e RANGER T. (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge Un. Press (trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987).
- LANTERNARI V. (1983) *L'incivilimento dei barbari*, Bari, Dedalo.
- SAID E. W. (1978) *Orientalism*, London, Routledge & Kegan Paul.

A proposito di due ricerche sugli immigrati dal Terzo Mondo

Il mio intervento si terrà entro limiti ben circoscritti: brevi cenni a specifici ambiti di ricerca e ancor più breve segnalazione di alcune tematiche.

Il gruppo di ricerca Siores di cui faccio parte¹ si caratterizza per aver avuto un contatto vasto con la realtà degli immigrati che in questi ultimi anni hanno raggiunto Roma e il Lazio dalle regioni dell'Asia e dell'Africa. Desidero dire subito che questa realtà ci si presenta così varia, così differenziata, così sfaccettata in una molteplicità di situazioni che ancora — nonostante gli sforzi fatti e gli impegni prolungati — non stimiamo di esser pervenuti ad un termine pienamente soddisfacente: siamo ancora in una fase di ricerca e di verifica delle ipotesi sulla base delle quali inizialmente ci siamo mossi.

Una caratteristica delle ricerche Siores cui mi riferisco è che sono state promosse e finanziate dalla mano pubblica. Una prima indagine, il cui rapporto finale è stato consegnato nell'agosto del 1984, ha avuto come committente il Comune di Roma². Una seconda, che prevedeva tempi di lavoro fino alla primavera del 1988, è stata promossa dalla Regione Lazio. Con riferimento alla ricerca affidata dal Comune di Roma, il campo di indagine era stato individuato negli immigrati dall'Asia e dall'Africa, con particolare attenzione a quelli che si trovassero in condizioni di maggiore disagio. Non si doveva rivolgere, quindi, alle comunità più strutturate, ai gruppi giunti nella città attraverso catene di immigrazione più o meno note e riconosciute; e tanto meno ai flussi turistici o ai molti stranieri residenti nella Capitale e censiti, nel 1981, in molte decine di migliaia (diplomatici, religiosi, professionisti, commercianti, studenti ecc.). Bisognava, invece, raggiungere quegli stranieri, spesso senza titolo per restare nella città, i cosiddetti «clandestini», costretti alla precarietà, il più delle volte in gravi situazioni di emergenza, con lavori di tipo servile, «neri», senza tutela. La ricerca affidata dalla Regione Lazio si riferisce agli immigrati presenti nelle altre zone della regione, fatta esclusione dell'area romana: quindi, la provincia di Roma, e non il capoluogo, e le altre quattro provincie del Lazio. I limiti di tempo e di bilancio hanno imposto una scelta per «poli» sui quali concentrare la raccolta dei dati con questionario.

Nel 1984, nella fase di avvio, di impostazione e definizione degli orientamenti problematici, decisivo — a me pare — sia stato il contributo di Franco Ferrarotti, direttore scientifico del progetto. Mi pare utile citare per esteso un passo delle sue «Osservazioni preliminari».

«Espresso in maniera riassuntiva il problema (...) è dato dal meccanismo di sviluppo e di riproduzione della discriminazione sociale.

Questo meccanismo è stato tradizionalmente trattato descritto e interpretato in chiave letteraria e moraleggiante (tipo *Capanna dello zio Tom* o, più recentemente, *Dark Ghetto* di Kenneth Clark) oppure nei termini, scientificamente accettabili

anche se insufficienti, della divaricazione fra teoria ufficiale, o «valori» legalmente sanciti e formalmente codificati, e pratica di vita quotidiana. Rappresentativa, in questo senso, è la ricerca curata a suo tempo da Gunnar Myrdal, *An American Dilemma*, in cui il problema dei negri USA era visto e presentato come il frutto di una tipica incoerenza, o contraddizione, fra il «credo» americano, essenzialmente democratico e quindi egualitario, della Costituzione USA e il comportamento — o costume — della quotidianità, che era invece, ed è, discriminante, inferiorizzante, razzista.

Un'ottica scientificamente più acuta e politicamente forse più produttiva, è quella elaborata in studi recenti in base ai quali, almeno per quanto concerne l'esperienza nordamericana, non si tratta solo di una divaricazione fra «valori» e comportamenti di fatto; il problema consisterebbe invece nella discriminazione incorporata, o *Built-in*, nelle stesse codificazioni formali della legge e quindi nelle stesse prestazioni istituzionali (tesi della «dualità» delle società democratiche dette «pluralistiche»³).

Nel corso della ricerca sull'immigrazione a Roma penso che non siano state espite tutte le possibilità di verifica di una tale ipotesi. Ci si ripromette di fare qualche cosa di più nel lavoro che è in corso sulle presenze straniere nella regione laziale. Il lavoro di B. Ringer — almeno per la parte che conosco — spazia lungo tutta la storia americana e attinge ad un materiale assai copioso. Si tratterà nel nostro caso di mantenerci ad un livello più basso di esplorazione, forse, però, sufficiente a cogliere angolature nuove del problema.

Perché anche in Italia le istituzioni statuali e pubbliche non sono tanto criticamente avvertite da scongiurare che all'interno di un sistema di norme cui viene riconosciuto un forte e saldo fondamento democratico non si strutturino, invece, processi di esclusione e discriminazione. Dirò, anzi, che a me pare che negli interventi pubblici, in Italia, si vengano manifestando spesso combinati insieme tutti e due i comportamenti sopra denunciati: la divaricazione tra «valori» e fatti, da una parte, e, dall'altra, la statuizione di «norme» che hanno incorporati meccanismi di discriminazione.

Propongo un esempio soltanto, assumendo come quadro di riferimento la Legge istitutiva del servizio sanitario nazionale (n. 33/1978).

Tutti coloro che si sono avvicinati al fenomeno degli stranieri immigrati hanno dovuto fare i conti con l'insorgere — spesso — di grandi difficoltà per intervenire a tutela della loro salute. Salvo che per le emergenze che richiedono il ricovero d'urgenza, gli stranieri che si trovino con il permesso di soggiorno scaduto, con un passaporto non valido o in altre posizioni irregolari non hanno diritto all'assistenza medica e tanto meno alle terapie e alla prevenzione. La Costituzione e la legge italiana affermano che «la tutela della salute è fondamentale diritto dell'individuo» e che la profilassi e la prevenzione sono «tutela della *collettività*» e che ambedue queste prestazioni vanno offerte «nel rispetto della dignità e della persona umana». Ma quando dal principio del diritto all'assistenza si passa alla norma positiva, si indica come soggetto del diritto non più l'«individuo» e la «persona», ma il «*cittadino*», e lo straniero che non può essere equiparato a questo, sia per qualche irregolarità nella sua posizione, sia perché lo stato di origine non ha rapporti di reciprocità con lo stato italiano, sia infine perché alla tutela dello stato di origine non può ricorrere e non vuole, come è nel caso di tanti oppositori attivi spesso costretti alla fuga e perseguitati, quello straniero decade dal diritto all'assistenza.

Ecco, questo sembra proprio essere un caso di discriminazione «incorporata» nella legge. D'altra parte il recupero del diritto soggettivo alla salute agirebbe nell'interesse della collettività. Gli immigrati, infatti, soprattutto quelli in condizioni di illegalità, accrescono il rischio di diffusione di malattie perché di loro non si co-

noscono le predisposizioni personali, di loro non può farsi nessuna anamnesi, né remota, né recente. E, d'altro canto, è ben noto che il trasferimento in un nuovo ambiente — naturale e sociale — così diverso da quello originario accresce le difficoltà dell'organismo, in indebolisce le difese, lo espone ad eventi morbosi frequenti, gravi, insidiosi.

Conseguenza di tale situazione è che a migliaia gli stranieri presenti a Roma trovano come unici presidi sanitari aperti a loro quelli gestiti da istituzioni private religiose (penso all'ambulatorio di via Magenta a Roma e a quella di Ostia Lido). Pure, una qualche correzione alla pesante situazione di fatto potrebbe essere portata muovendo da una riflessione critica, meditata ma seria, sul complesso delle norme in vigore.

Questo spessore di analisi a me sembra particolarmente proficuo e innovativo, con riguardo al rapporto tra le «nuove» immigrazioni e l'area del «pubblico». Più in generale, sembra di poter individuare che il meccanismo di esclusione-discriminazione nei confronti degli stranieri — e particolarmente di quelli in condizioni di maggiore svantaggio sia, per così dire, giocato su tre livelli.

Primo. Sono presenti pregiudizi etnici, con una funzione, prevalentemente, di rassicurazione nei confronti degli autoctoni. (Forse mi allontanano da alcune interpretazioni che sono state presentate in questo stesso numero de *La Critica Sociologica*; mi pare, però, che l'intervento di Claudio Marta offra qualche conferma.) È questo l'aspetto socio-psicologico e culturale, da cui traggono origine forme individuali e di gruppo di xenofobia, di rifiuto dei «diversi», con espressioni, anche, di preoccupante aggressività.

In secondo luogo. L'aspetto oggettivo-strutturale che tocca la stratificazione sociale, e in primo luogo il mercato del lavoro e, più in generale, la divisione internazionale del lavoro. Sono i temi trattati dalla grande tradizione degli studi sui rapporti tra economia capitalistica e migrazioni.

In terzo luogo. L'aspetto istituzionale, in senso proprio: le discriminazioni, le inferiorizzazioni incorporate nelle norme, nelle leggi, nei regolamenti feriscono diritti soggettivi, limitano la partecipazione ai beni collettivi e indivisibili, impoveriscono il sistema di relazione; nuclei familiari, gruppi amicali, associazioni su base etnica spesso si presentano come strumenti di difesa piuttosto che di valorizzazione degli individui e delle loro culture.

Come ho già detto, le ricerche condotte dalla Siales non hanno approfondito tutti i temi cui l'indagine empirica sollecitava. Anche per esigenza della committenza alcuni aspetti del lavoro sono stati, per così dire, soffocati dalla quantità. Si pensi che con riferimento alla ricerca del 1984 relativa alla città di Roma, entro limiti di bilancio piuttosto contenuti, ed in tempi assai ristretti, abbiamo raccolto 850 interviste con questionario, ricercando i cosiddetti «clandestini» e solo in minima parte rivolgendoci alle comunità di più facile approccio e in qualche misura strutturate (eritrei, capoverdiani, filippini), abbiamo raccolto 32 storie di vita, 28 interviste a testimoni privilegiati, abbiamo individuato oltre 70 luoghi di incontro e di ospitalità per alcuni dei quali offrendo descrizioni di ambiente. Favoriti dalla Caritas Diocesana, che ci ha permesso di permanere presso i centri di accoglienza ad essa collegati, abbiamo incontrato centinaia di stranieri ed abbiamo potuto esaminare (ed in parte riempire) 2.386 schede riferite ad altrettanti soggetti: le informazioni così raccolte — essenzialmente di carattere morfologico — hanno costituito un prezioso corredo di materiali di verifica e controllo della ricerca⁴. La mole di lavoro è stata assai grande. Le suggestioni sono state moltissime: c'è ancora molto da esplorare. In questa sede mi limiterò ad accennare a due possibili, e necessari, percorsi da approfondire.

Ci sembra di poter affermare — con riguardo all'insieme del campo di indagi-

ne — che lo studio delle motivazioni che determinano l'emigrazione necessita di essere approfondito. L'ipotesi, che alcuni studiosi hanno affacciato e che appare condivisibile è che ci si trovi di fronte ad un momento di crisi delle teorie sull'emigrazione. I flussi migratori sono stati, per lungo tempo, ricondotti a categorie economiche nel quadro di una concezione «domandista», secondo cui è «sempre il bisogno di impiego del capitale del paese di immigrazione che promuove l'esodo e mai il bisogno del paese di emigrazione». In data più recente si viene rivolgendo l'attenzione piuttosto alle modalità di formazione dell'offerta, alla costituzione di giganteschi serbatoi di forza-lavoro, disponibile ed obbligata alla più accelerata mobilità da tutto un insieme di fattori tra i quali però quelli politici, culturali, sociali finiscono per essere più determinanti di quanto non lo siano stati mai nel passato anche abbastanza recente. Una analoga esigenza mi è sembrato di cogliere in uno scritto di Enrico Pugliese di alcuni anni fa⁵. Ma già negli anni '70 al tema veniva dedicato un saggio di Marios Nikolinakos nel numero speciale che *Il Ponte* ha pubblicato sotto il titolo «Emigrazione, cento anni, ventisei milioni»⁶. La parzialità delle teorie «domandiste o economicistiche» viene rilevata anche da Franco Ferrarotti nelle «Riflessioni conclusive» del Rapporto finale della ricerca sull'immigrazione a Roma svolta nel 1984⁷. È proprio la ricerca empirica rivolta soprattutto alle immigrazioni relativamente più recenti, più numerose e spesso con fenomeni di aumenti improvvisi a far rivolgere l'attenzione agli sconvolgimenti — non solo di carattere politico, ma anche culturali, nel sistema di relazioni tra le culture «occidentali» e le altre culture — che si sono determinati e si determinano nei paesi di origine, dalla parte, appunto, dell'«offerta»⁸.

Una seconda questione può essere espressa così: se di fronte alla novità delle immigrazioni dal terzo mondo, oggi, in Italia si riesca per così dire — a fare un'opera di «rovesciamento». «Nessun dubbio che l'immigrazione ponga dei problemi. Ma l'immigrazione non è solo un problema. È anche una grande occasione. Offre la *chance*, forse unica, di un discorso dialogico vero, storicamente importante, fra culture diverse che finalmente si incontrano al di fuori dello schema irrigidito dei rapporti di forza o delle eleganti finzioni dei rapporti diplomatici».⁹ Si tratta, quindi, di raccogliere la sfida che queste presenze straniere rivolgono alla nostra società. Superare atteggiamenti di indifferenza e silenzio, oggi preponderanti nei comportamenti individuali e collettivi, bloccare la formazione di stereotipi in primo luogo esigendo un'informazione adeguata e obiettiva, saper respingere ogni avvisaglia di xenofobia e di razzismo, sono queste responsabilità della società ospitante che è chiamata a rispondere ad esse non con buone intenzioni, ma in modo concreto, nell'accettazione teorica e nella convivenza quotidiana.

MARIA MICHETTI

Note

¹ La SIARES (Società Italiana Analisi Ricerche Economiche Sociopsicologiche) ha sede in Roma, corso Vittorio Emanuele n. 24. Dal 1985 è subentrata nella gestione della rivista *La Critica Sociologica*, diretta da Franco Ferrarotti. Recentemente ha inaugurato anche un'attività editoriale. Primi titoli: Roberto Cipriani, Maria I. Macioti (a cura di), *Omaggio a Ferrarotti*, 1988. Nel novembre 1987 è uscito il numero 1 di una nuova rivista semestrale *Studi e Ricerche*. Il numero, a cura di Maria I. Macioti e Consuelo Corradi, è dedicato alla Newsletter n. 9 di *Biography & Society*.

- ² La ricerca è stata pubblicata (sia pur riducendo i materiali raccolti e consegnati) in: Comune di Roma. USPE (1988).
- ³ F. Ferrarotti fa esplicito riferimento al testo di RINGER B. (1983).
- ⁴ Per il resoconto e l'analisi critica del censimento degli assistiti dalla Caritas, cfr. SIARES (1985).
- ⁵ Cfr.: PUGLIESE E. (1983).
- ⁶ NIKOLINAKOS M. (1974).
- ⁷ Vedi nota (2).
- ⁸ Cfr. MICHETTI M. (1985).
- ⁹ Cfr. la relazione di Ferrarotti al Convegno della Caritas italiana (Roma, Domus Pacis, 6-9 settembre 1986) in FERRAROTTI F. (1987).

Bibliografia

- CARITAS DIOCESANA DI ROMA - SIARES (1989) *Stranieri a Roma*
- COMUNE DI ROMA - USPE (1988) *Roma: immigrazione dai Paesi del Terzo Mondo*.
- FERRAROTTI F. (1987) «Osservazioni preliminari intorno alla possibilità di una società multiculturale». *Affari Sociali Internazionali*, n. 3.
- MICHETTI M. (1985) «L'immigrazione a Roma: carenze interpretative e nuovi problemi», in SIARES (1989).
- NIKOLINAKOS M. (1974) «Per una teoria generale della migrazione nel tardo capitalismo». *Il Ponte* (numero speciale «Emigrazione, cento anni, ventisei milioni»), dicembre.
- PUGLIESE E. (1983) «Continuità e innovazioni nell'emigrazione italiana». *Inchiesta*, n. 62, ottobre-dicembre.
- RINGER B. (1983) *We the People, and Others*, London & New York, Methuen.

Gli Zingari a Roma tra emarginazione e razzismo

Introduzione

Gli Zingari sono un gruppo etnico di origine indo-europea, presenti fino al secolo X-XI in alcune regioni dell'India (Rajasthan e Punjab) da dove per cause diverse — carestie, guerre di religione seguite alle invasioni musulmane — iniziarono un lungo esodo che li portò anche in Europa fin dalla metà del XIV secolo ¹.

I sei secoli e mezzo di storia degli Zingari in Europa sono stati caratterizzati da discriminazioni e, spesso, vere e proprie persecuzioni nei loro confronti. Le persecuzioni culminarono nel periodo nazista in cui gli Zingari furono condannati al genocidio, prima mediante sterilizzazione, poi mediante deportazione in massa. Si calcola che nei campi di sterminio siano morti oltre duecentomila Zingari.

Lo stesso termine che noi ancora utilizziamo per designarli è un termine dispregiativo, mutuato dal greco medievale *athinganos* che significa «intoccabile», e che trova riscontro in altre lingue europee: *Zigeuner* in tedesco, *Tsigane* in francese. Altri nomi usati dagli Europei, pur se connotati meno negativamente, non corrispondono comunque al vero in quanto derivano da una errata interpretazione dell'origine di questo gruppo etnico: per esempio «egiziana», come nel caso dello spagnolo *Gitanos* e dell'inglese *Gypsies*.

In realtà gli Zingari, nonostante l'origine comune, non rappresentano affatto un gruppo omogeneo. Secondo un criterio di classificazione socio-linguistica, che si basa sulle denominazioni etniche che i vari gruppi danno di se stessi, gli Zingari si suddividono in due grandi gruppi: *Rom* e *Sinti*.

Questa bipartizione è presente anche tra i circa 70.000 Zingari presenti, oggi, in Italia. All'interno, poi, di questi due grandi gruppi si registra una ulteriore suddivisione in numerosi sottogruppi. Per i *Rom* con denominazioni che si riferiscono, prevalentemente, al mestiere svolto tradizionalmente (es.: *Kalderasha* — calderai, *Lovara* — allevatori di cavalli). Per i *Sinti* con denominazioni di tipo territoriale (es.: *Piemontesi*, *Lombardi*).

Alcuni gruppi Zingari vantano una presenza secolare nel nostro paese in quanto discendono, come nel caso dei *Sinti Piemontesi* e *Lombardi*, dai primi gruppi immigrati in Italia già nel corso del 1400.

Il mio breve «excursus» storico deve, necessariamente, interrompersi qui in quanto scopo del mio intervento è riferire sugli aspetti più significativi del problema dell'integrazione degli Zingari, oggi, nei contesti urbani italiani. Prenderò, allora, ad esempio la situazione degli Zingari a Roma, oggetto negli ultimi tempi di alcune apprezzabili ricerche, e che io stesso studio da anni ².

1. Gli Zingari di Roma

Secondo stime, ovviamente approssimative, vivono oggi sul territorio del Comune di Roma oltre 3500 Zingari.

Dai rilevamenti dell'indagine più recente ³ viene confermato il dato della grande eterogeneità dei gruppi presenti nella capitale. Una eterogeneità che si riferisce principalmente a:

a) *Gruppo di appartenenza*. A Roma si trovano rappresentanti dei due principali gruppi (*Rom* e *Sinti*) e dei relativi sottogruppi tra cui esistono, talora, differenze spiccate per quanto concerne la lingua, le caratteristiche culturali e l'attività economica tradizionale. Tra i gruppi più numerosi vanno segnalati: i *Rom Abruzzesi*, i *Rom Khorakhané*, i *Rom Kanjarja*, i *Rudari*, i *Rom Lovara*, i *Sinti Marchigiani*, i *Sinti Lobardi*, i *Sinti Piemontesi*.

b) *Periodo di immigrazione*. Rispetto a questo punto gli Zingari presenti a Roma possono essere così suddivisi: 1) Zingari di antico insediamento (a questo gruppo appartengono i *Sinti* e i *Rom Abruzzesi* diffusi in Italia già nel corso del XV secolo); 2) Zingari immigrati tra l'inizio del '900 e gli anni '60 (a questo gruppo appartengono *Rom Lovara* e i *Rudari*); 3) Zingari di recente immigrazione (a questo gruppo appartengono i *Rom Khorakhané* e i *Kanjarja*).

c) *Tipologia dell'insediamento*. Accanto ai gruppi ancora dediti al nomadismo (ad. es. i *Sinti*) che sostano a Roma per periodi relativamente brevi, troviamo Zingari sedentari (ad. es. i *Rom Abruzzesi* e alcune famiglie di *Rom Lovara*) che vivono da anni in case proprie o assegnate dal Comune di Roma.

È, infine, in costante aumento il numero di gruppi che potremmo definire «seminomadi». Si tratta di gruppi che mostrano una chiara tendenza a prolungare il periodo della sosta e ad assegnare al proprio insediamento un carattere di stabilità. In questi insediamenti, accanto alle tradizionali tende e roulotte, si trovano sempre più frequentemente le baracche.

d) *Situazione giuridica*. Circa il 70% degli Zingari presenti a Roma hanno cittadinanza straniera. Se si esclude, quindi, un esiguo numero di apolidi, risulta che quasi 1/3 della popolazione Zingara romana è costituito da cittadini italiani. Cittadini italiani per i quali, tuttavia, vengono spesso ignorati i diritti sanciti dalla nostra Costituzione.

Nonostante l'eterogeneità dei gruppi e la dislocazione in zone diverse della città, le condizioni di vita degli Zingari a Roma sono, quasi ovunque, caratterizzate da una profonda emarginazione.

I nomadi incontrano sempre maggiori difficoltà a trovare luoghi in cui la sosta sia consentita o, almeno, tollerata. I pochi spazi disponibili, per lo più in zone malsane, sprovviste di acqua e servizi igienici, diventano meta di gruppi diversi che si trovano così costretti a convivere in un clima di forte tensione e di accentuato antagonismo.

L'emarginazione è un fenomeno ricorrente anche tra gli Zingari sedentari. Le case in cui abitano finiscono per rinchiuderli in nuovi ghetti dove, per di più, viene a mancare il sostegno del gruppo che appare sempre più disgregato.

Ai gruppi, infine, che in conseguenza della crisi dei mestieri tradizionali, si avvia ad abbandonare il nomadismo, non resta altro che approdare negli «slums» della periferia dove assumono la caratteristica di sottoproletariato urbano.

2. Aperture ed esclusioni da parte della società ospitante

Negli ultimi tempi si vanno moltiplicando le iniziative culturali e politiche volte alla tutela delle culture minoritarie che prendono in considerazione anche gli Zingari.

Alla base di queste iniziative tuttavia si trovano, spesso, discutibili contenuti ideologici che finiscono per inficiarne l'azione.

Innanzitutto ci si limita ad una «folklorizzazione» della diversità, cioè alla enfaticizzazione degli aspetti culturali della diversità, dove permane o riaffiora una idea della cultura come entità astratta dal contesto sociale ed economico in cui si manifesta.

In secondo luogo molte iniziative si concretizzano in campagne che si riducono in un generico rifiuto dell'inclusione, in un'ottica che elude il problema dell'integrazione degli Zingari nella nostra società e che finisce, in un certo senso, per spianare la strada alle discriminazioni.

Alla base delle questioni etniche vi sono problemi connessi con la divisione sociale del lavoro, con la distribuzione delle risorse e con il sistema di potere di una data società.

Il quadro di riferimento entro cui va considerata la situazione delle comunità Zingare deve essere il determinato contesto storico in cui queste si trovano, nel caso dell'Italia una società divisa in classi e in rapida trasformazione.

È di queste trasformazioni che bisogna tener conto e degli effetti che esse producono su tutti gli aspetti della vita degli Zingari: l'attività economica, la struttura sociale, la cultura.

Queste iniziative a favore degli Zingari, nonostante i limiti e le ambiguità presenti in alcune di esse, hanno l'indubbio merito di portare all'attenzione dell'opinione pubblica le condizioni di vita di una etnia che per anni, se non addirittura per secoli, è stata lasciata nell'oblio.

Un altro interessante segnale di apertura nei confronti degli Zingari si registra negli ultimi tempi. Si tratta dei concreti sforzi prodotti da molti enti locali al fine di risolvere il problema abitativo degli Zingari (assegnazione di case popolari ai sedentari e allestimento di campi-sosta attrezzati per i nomadi). Il Comune di Roma che, come si è detto, ha già provveduto in alcuni casi ad assegnare case popolari agli Zingari, ha ora allo studio l'allestimento di alcuni campi-sosta per nomadi.

Ma a tutt'oggi, sebbene la delibera relativa sia stata approvata dal Consiglio Comunale nel gennaio del 1986⁴, le aree da adibire a campi-sosta per Zingari non sono state ancora reperite. Si registra solo il caso di qualche campo tollerato e parzialmente servito.

Ciò che manca nel nostro paese è una politica di intervento generale e, nello stesso tempo differenziato, per i gruppi zingari presenti sul nostro territorio.

Si assiste, anzi, spesso ad una forte disparità di intervento rispetto a questo problema tra Ministeri, Regioni, Comuni e addirittura tra Circoscrizioni dello stesso comune, tanto da suscitare, talora, veri e propri conflitti tra corpi diversi dello stesso stato.

Un episodio accaduto recentemente a Roma è un esempio lampante di queste contraddizioni.

In seguito ad un'alluvione del 1984, numerose famiglie di *Rudari* rimaste senza tetto, furono accolte in un campo autorizzato della V Circoscrizione allestito di roulotte fornite dalla Protezione civile e di tende fornite dall'Esercito italiano. Con il tempo l'ostilità del quartiere nei confronti degli Zingari crebbe a tal punto che nella primavera del 1985 la polizia operò lo sgombero del campo. Lo sgombero fu talmente violento che vennero distrutte le tende che erano state fornite dall'esercito. I circa 200 Zingari vennero espulsi, compresi i numerosi bambini che frequentava-

no la vicina scuola elementare⁵.

A fronte di alcuni segnali di apertura nei confronti degli Zingari si registra, dunque, il persistere e, in alcuni casi, l'accentuarsi dei meccanismi di esclusione. Le battute di caccia allo zingaro e gli sgomberi forzati dei campi continuano. Roma, in questo senso, ha un triste primato in Italia.

Per gli Zingari stranieri la sosta è diventata un problema drammatico. Nei loro confronti, in attesa degli esiti che avrà l'applicazione della recente legge sugli stranieri, è in atto una tendenza fondamentalmente repressiva.

L'atteggiamento repressivo paradossalmente, e forse deliberatamente, si accentua nei confronti di quei gruppi che mostrano un'aspirazione ad abbandonare il nomadismo e ad assegnare, come si diceva, carattere di stabilità al proprio insediamento.

Anche gli Zingari cittadini italiani, del resto, continuano ad essere oggetto di discriminazioni. Per loro il diritto alla sosta, all'istruzione, al lavoro, all'assistenza sanitaria, spesso non vengono rispettati.

Un atteggiamento così sfacciatamente repressivo e discriminatorio rischia di compromettere irrimediabilmente il processo di integrazione degli Zingari nella nostra società e finisce per oscurare quei segnali di apertura nei loro confronti che come si diceva, si registrano da più parti.

3. Il razzismo di borgata

L'arrivo degli Zingari nelle borgate della periferia romana, già di per sé cariche di tensioni sociali, ha talora l'effetto di innescare vere e proprie cariche esplosive. I conflitti di classe, intrecciati ai conflitti etnici, esplodono in episodi di grave intolleranza e, talvolta, anche di violenza nei confronti degli Zingari. Negli ultimi tempi questi episodi si intensificano e coinvolgono sempre più grandi masse di persone. In risposta ai tentativi del Comune di Roma di reperire aree di sosta per gli Zingari, in applicazione alla già ricordata delibera del gennaio '86, sempre in aree degradate e già cariche di tensioni, le borgate prescelte si mobilitano e manifestano in forme plateali il loro secco rifiuto alla coabitazione con gli Zingari.

Illusterò, ora, gli esempi più significativi dell'intolleranza verso gli Zingari manifestatasi negli ultimi anni in alcune borgate e quartieri periferici di Roma.

Tor Fiscale: agosto-settembre 1986. Nella borgata abusiva, sorta in zona archeologica, vive da tempo un gruppo di 10 famiglie di Rom Khorakhané. Alla notizia che il Comune di Roma avrebbe deciso di autorizzare il campo in cui sostano gli Zingari e di fornirgli di un minimo di servizi, come la raccolta dei rifiuti, la borgata insorge. Le proteste degli abitanti della zona, che culminano in un blocco stradale sulla via Appia, provocano in breve tempo l'allontanamento dei Khorakhané.

La rabbia degli abitanti di Tor Fiscale, una delle borgate più degradate di Roma, dove da anni restano inesaudite le richieste di un intervento da parte del Comune per fornire la borgata dei servizi più elementari, trova negli Zingari il capro espiatorio.

Ostia: settembre 1986. Il Comune di Roma progetta il trasferimento a Ostia di una comunità di circa 400 Khorakhané, accampati in località ponte Marconi. Il trasferimento, cui sono stati chiamati a collaborare la Questura e l'Assessorato alla Polizia Urbana, appare un vero e proprio tentativo di deportazione.

L'area prescelta è nel quartiere «Nuova Ostia», un agglomerato di case popolari abitate in prevalenza da ex-baraccati e da profughi e lavoratori stranieri di diversa nazionalità.

Sotto la parola d'ordine «Attenzione-pericolo-tornano gli Zingari» Ostia si mo-

bilita per protestare contro l'iniziativa del Comune.

Il 17 settembre 1986, davanti alla sede circoscrizionale di Ostia, si svolge una manifestazione contro gli Zingari, organizzata dall'«Associazione pro Ostia Comune», dai Corsorzi dell'Idroscalo e dai Comitati di Fiumara Grande.

Il Comune è costretto a fare marcia indietro.

Vitinia: ottobre 1986. Si diffonde la notizia che il Comune avrebbe in progetto la creazione di un campo sosta per Zingari nel Fosso di Malafede, una zona vicina ad una borgata abusiva sorta negli anni '50 attorno alla Via del Mare.

La reazione degli abitanti della zona è immediata. Un comitato di quartiere, il «Comitato per Vitinia libera e indipendente», organizza manifestazioni contro gli Zingari che culminano il 20 ottobre 1986 con l'invasione della sede ferroviaria.

Anche qui il Comune è costretto a soprassedere sulle proprie decisioni.

Mi sia consentita, a questo punto, una riflessione a commento degli ultimi due episodi che ho rievocato.

Sia a Ostia che a Vitinia il razzismo contro gli Zingari risulta, per così dire, intrecciato ad aspirazioni autonomiste. Alla guida della mobilitazione anti-Zingari abbiamo trovato a Ostia l'«Associazione pro Ostia Comune» e a Vitinia il «Comitato per Vitinia libera e indipendente».

Ciò conferma l'ambiguità delle rivendicazioni autonomiste di certi gruppi, presenti oggi nel nostro paese, in cui la riaffermazione della propria identità passa attraverso la discriminazione di quei gruppi che a questa identità sono ritenuti estranei.

L'autunno è il periodo dell'anno in cui a Roma l'intolleranza contro gli Zingari sembra acuirsi. E ciò probabilmente va attribuito al fatto che è proprio la stagione autunnale il momento in cui i gruppi nomadi, di ritorno dai «viaggi» estivi, premono maggiormente sulla città alla ricerca di un posto in cui svernare.

Fra l'ottobre e il dicembre del 1987 il problema degli Zingari presenti nella capitale è tornato puntualmente a far notizia su stampa, radio e televisione. Gruppi organizzati di abitanti di alcune borgate romane, per protesta contro gli Zingari, hanno ripetutamente bloccato la via Nomentana, la via Tiburtina e la via Casilina. Le proteste erano rivolte contro il progetto del Comune di Roma, poi accantonato, di istituire in quelle zone, in applicazione della già citata delibera del gennaio 1986, campi-sosta attrezzati per gli Zingari ⁶.

Oggi, a tre anni e mezzo dalla emanazione della legge della Regione Lazio che prevedeva l'istituzione di mini-campi attrezzati, ciascuno dei quali non dovrebbe superare i 4 mila metri quadrati e le 20-25 roulotte, sul fronte delle istituzioni poco o nulla è cambiato ⁷.

Le poche aree di sosta «tollerate» dalle autorità versano, soprattutto d'inverno, in condizioni estreme che mettono a repentaglio la vita degli Zingari che vi si accampano. L'emergenza così può sfociare nella tragedia, come è successo nel dicembre 1988 alle due piccole nomadi morte di freddo nelle roulotte accampate a ponte Marconi e all'Infernaccio.

All'indomani della tragedia ci si ricorda dell'emergenza degli Zingari e si promettono immediati interventi di risanamento.

L'ultima promessa è stata fatta dalle autorità comunali in una riunione svoltasi al Campidoglio il 29 dicembre 1988. Nell'ennesimo progetto presentato dalla Giunta capitolina si parla di assistenza sanitaria gratuita a tutti i nomadi, di sussidi per i bambini inseriti a scuola, di stanziamenti del Comune e della Provincia per fornire i campi sosta di acqua, elettricità, servizi igienici in muratura e aree verdi.

Staremo a vedere. Ciò che è certo, intanto, è l'avvio del progetto di polizia urbana che porterà all'espulsione forzata degli Zingari «abusivi». Controlli a tappeto e schedature dovranno accertare chi è in regola con il permesso di soggiorno: tutti

gli Zingari senza permesso saranno riaccompagnati alla frontiera.

Il problema degli Zingari torna, ancora una volta, ad essere un problema di polizia. Lo sgombero forzato è certamente soluzione più semplice dell'allestimento di nuovi campi-sosta attrezzati.

Tuttò ciò si verifica in un momento in cui da parte degli Zingari si vanno intensificando gli sforzi di superare la tradizionale chiusura in se stessi e di organizzare su basi nuove la riaffermazione della propria identità etnica ⁸.

Manifestazioni in difesa dei diritti elementari degli Zingari che vedano in prima fila gli Zingari stessi non sono più una eccezione. L'ultima, in ordine di tempo, è quella del 14 febbraio 1989, promossa da numerose forze sociali e politiche, in cui oltre 200 Zingari, in corteo da piazza Esedra al Campidoglio, hanno protestato contro l'intolleranza della città e le inadempienze della Giunta capitolina.

Conclusioni

Nonostante alcuni segnali d'apertura, l'atteggiamento della nostra società nei confronti degli Zingari sembra ancora caratterizzato dalla chiusura più totale. Anche quelle iniziative in cui l'interesse per gli Zingari rimane, per così dire, confinato nell'ambito di una mera «folklorizzazione» della diversità, finiscono per ricadere nella stessa ottica dell'esclusione.

Ciò, del resto, è perfettamente in linea con la storia dell'atteggiamento della nostra società verso questa minoranza. Un atteggiamento ambivalente, oscillante tra la chiusura più totale e l'esaltazione della «genuinità» e della «autenticità» del loro sistema di vita.

Un nuovo elemento contribuisce a rendere ancora più contraddittorio questo atteggiamento. L'esclusione degli Zingari può non passare più, come era nel vecchio razzismo, attraverso l'affermazione della loro inferiorità «organica» e basarsi, viceversa, sul riconoscimento della loro diversità culturale.

L'assolutizzazione di questa diversità, il ricorso a concetti ambigui come quello di «relativismo culturale», diventano paraventi ideologici dietro cui si celano «razzismi alla rovescia» e politiche volte ad impedire ogni possibile integrazione di una minoranza come gli Zingari.

Questo nuovo razzismo («non sono razzista ma... gli Zingari sono così diversi...») prende le distanze dal vecchio per riprodurre gerarchizzazioni e discriminazioni. È la stessa logica di esclusione che sottosta al cosiddetto «razzismo differenzialista» che — è stato fatto notare — opera spesso in Francia a sostegno di politiche di destra volte a reimpatriare i lavoratori immigrati ⁹.

Stenta a decollare nel nostro paese una politica d'intervento nei confronti degli Zingari che miri ad una integrazione di questo gruppo etnico nella nostra società nel rispetto, certamente, della sua specificità culturale ma tenendo, altresì, ben presente il determinato contesto in cui questa, oggi, si manifesta.

Su questo punto, che obbliga a rimettere in discussione la struttura stessa della nostra società, di cui emarginazione e razzismo sono dirette conseguenze, non si è disposti a cedere.

CLAUDIO MARTA

Note

¹ Per la storia degli Zingari si rimanda al fondamentale testo: FOLETIER DE VAUX DE F. (1977). Sulla situazione odierna degli Zingari in Europa si veda: LIÈGEOIS J.P. (1987).

² Tra le ricerche più recenti sugli Zingari a Roma vorrei segnalare: quella condotta per conto della Regione Lazio nel 1980 e diretta da Mirella Karpati (KARPATI M. 1981); la ricerca condotta per conto del Ministero della Pubblica Istruzione nel 1981, diretta da M. Karpati e da chi scrive (per la parte socio-antropologica si veda: MARTA C. 1982); e infine la ricerca condotta per conto del Comune di Roma nel 1986 e diretta da M. Karpati (KARPATI M. PORCARI F. VIAGGIO G. 1986).

³ Cfr. KARPATI M. PORCARI F. VIAGGIO G. (1986).

⁴ Si tratta della delibera n. 3 del Consiglio Comunale del 14 gennaio 1986 «Linee programmatiche generali sul problema della presenza dei nomadi nel territorio cittadino. Istituzione di campi attrezzati per comunità nomadi». La delibera è pubblicata in KARPATI M. PORCARI F. VIAGGIO G. (1986 pp. 51-54).

⁵ Una testimonianza diretta di questo episodio è stata portata da Walter Tocci, ex presidente della V Circoscrizione, al Convegno «Minori nomadi. Giustizia, servizi e istituzioni», organizzato dalla Procura della Repubblica presso il Tribunale per i Minorenni di Roma, tenutosi a Roma il 19-20 maggio 1986.

⁶ Una dettagliata rassegna stampa sui più recenti episodi di intolleranza verso gli Zingari registratisi a Roma è stata presentata da: KARPATI M. (1988 pp. 2-69).

⁷ La legge della Regione Lazio di cui qui si fa menzione è la n. 82 del 24 maggio 1985 «Norme a favore dei Rom». La legge è pubblicata in KARPATI M. PORCARI F. VIAGGIO G. (1986 pp. 48-51).

⁸ Sulle trasformazioni in atto tra gli Zingari, con particolare riferimento agli sviluppi della loro organizzazione internazionale, si vedano: LIÈGEOIS J.P. (1976 e 1983); MARTA C. (1988).

⁹ Sul «razzismo differenzialista» si vedano i contributi di Taguieff: TAGUIEFF P.A. (1985 e 1986).

Bibliografia

- FOLETIER DE VAUX DE F. (1977) *Mille anni di storia degli Zingari*, Milano, Jaca Book (ed. orig. *Mille ans d'histoire des Tsiganes*, Paris, 1970).
- KARPATI M. (1981) *I Rom nel Lazio*, Roma, Opera Nomadi.
- KARPATI M. (1988) «I fatti di Roma. Rassegna stampa». *Lacio Drom*, n.1, gen.-feb., pp. 2-69.
- KARPATI M., PORCARI G., VIAGGIO G. (1986) «Rom a Roma». *Lacio Drom*, n. 5, sett.-ott., pp. 2-61.
- LIÈGEOIS J.P. (1976) *Mutation tsigane*, Bruxelles, Editions Complexe.
- LIÈGEOIS J.P. (1983) *Tsiganes*, Paris, la Découverte-Maspero.
- LIÈGEOIS J.P. (1987) *Zingari e Viaggianti*, Roma, Ed. Lacio Drom, (ed. orig. *Tsiganes et Voyageurs*, Strasbourg, 1985).
- MARTA C. (1982) «La società italiana e gli Zingari». *Lacio Drom*, n. 2, mar.-apr., pp. 3-41.
- MARTA C. (1988) «Etnicismi e minoranze discriminate. Il caso degli Zingari». *Quaderni Internazionali*, nn. 2-3, pp. 85-95.
- TAGUIEFF P.A. (1985) «Le néo-racisme différentialiste. Sur l'ambiguïté d'une évidence commune et ses effets pervers: l'eloge de la différence». *Language et Société*, n. 34, décembre, pp. 69-98.
- TAGUIEFF P.A. (1986) «L'identité nationale saisie par les logiques de racisation. Aspects, figures et problèmes du racisme différentialiste». *Mots*, n. 12, mars, pp. 91-128.

CRONACHE E COMMENTI

Immigrazione straniera: fatti, problemi, legislazione

Molteplici, in questa calda fine dell'inverno e in questa mutevole primavera '89, i segni di un accresciuto interesse intorno ai temi e ai problemi dell'immigrazione straniera in Italia. Ricorderò fra le altre alcune iniziative editoriali, come il supplemento al n. 6 (nov.-dic. 1988) de L'assistenza sociale, titolato Per il lavoro contro il razzismo, che contiene le proposte della Cgil e dell'Inca per i lavoratori immigrati in Italia ed il numero speciale di Studi Emigrazione (n. 91-92) con gli atti del Convegno su «La presenza straniera in Italia», tenutosi nel dicembre '87. Né vanno dimenticati i convegni e dibattiti promossi da varie sedi universitarie, quali Lecce e Salerno. Una novità, in questo panorama, è data dall'iniziativa presa dal coordinamento degli enti locali, che hanno promosso a Roma, il 24 e il 25 maggio, una conferenza nazionale circa l'immigrazione straniera, presso i locali di Palazzo Valentini. In questa occasione, la Provincia, da tempo ormai impegnata su questi temi, ha redistribuito una serie di materiali fra cui una propria pubblicazione dell'87: Rifugiati politici a Roma. Quale futuro?

I lavori si sono svolti inizialmente in seduta plenaria, con la relazione (dopo i saluti d'uso) di Loretta Caponi, Consigliere delegato alla Provincia di Roma, e quindi per commissioni. In chiusura, una tavola rotonda con la presenza di parlamentari e assessori.

Molti gli spunti emersi, le istanze poste sul tappeto dagli esponenti delle comunità, dai rappresentanti di organismi come l'Acnur (Laura Carugno), l'Ucsei (don Musaragno) e la Cgil (Alfredo Zolla), dai politici. Si va dall'analisi del sistema di servizi sociali, intesi in realtà come rivolti ai cittadini italiani che godono di pieni diritti, al richiamo alla necessità di un ruolo attivo da parte degli enti locali, nel senso della tutela e dello sviluppo delle nuove culture. In genere, si va dall'esame delle risorse legislative a quello delle risorse istituzionali ed economiche (v. i rari capitoli di spesa nelle aree di intervento di competenza degli enti locali). Come sottolineava con forza Loretta Caponi, gli enti locali hanno bisogno che nella prossima fi-

nanziaria ci sia una previsione di spesa per gli interventi intesi agli immigrati, che si costituisca un fondo ad hoc (e c'è chi aggiunge: non, comunque, preso dai programmi di cooperazione) poiché gli immigrati vivono ed operano sul territorio e sono quindi, o dovrebbero esserlo, governati dagli enti locali. Questi dovrebbero quindi poter prevedere specifici servizi ed interventi. In particolare, si propone che si preveda una integrazione per quei comuni in cui più alta risulta la presenza straniera.

Le comunità degli immigrati (siglano le richieste l'Associazione jugoslava, il Comitato profughi polacchi, la Comunità dei gruppi e delle popolazioni Marocchine immigrate a Roma e nel Lazio, la Comunità iraniana, quella eritrea, l'ARPI) da parte loro hanno posto rivendicazioni ad ampio respiro, parlando in primo luogo di «diritto alla propria identità nazionale, culturale e sociale», al di là dai condizionamenti amministrativi e diplomatici, e quindi del diritto ad una previa consultazione per i vari settori che li interessano da vicino, da quello lavorativo all'alloggio, fino alle attività ricreative. In generale, si richiede la «parità di trattamento con i cittadini italiani, la libertà di rivendicare la difesa e il miglioramento delle proprie condizioni lavorative anche attraverso lo sciopero». Altro problema sul tappeto, quello del voto amministrativo ed europeo per chi sia residente in Italia da tre anni. Ma soprattutto mi sembra di ricordare una rivendicazione di ampia portata, quella cioè relativa al «diritto di associazione e di riunione dei propri membri, alla tutela anche legale della propria immagine nazionale e delle umane condizioni di vita e lavorative dei propri membri, la libertà di emigrare a condizioni di parità di trattamento con i cittadini italiani». I temi quindi non sono solo circoscritti a quelli, essenziali, del lavoro, del vitto, dell'alloggio, ma chiamano in causa usi e costumi, identità e modelli di integrazione.

Il Centro islamico di Milano presenta una articolata serie di richieste e rivendicazioni, a partire dalla propria dichiarata situazione di seconda religione praticata in Italia. Alcune sono simili a quelle avanzate da altre comunità, altre, invece specifiche e particolari, come nel caso della richiesta di corsi di religione e cultura islamica nelle scuole (con insegnanti accreditati dalla comunità), di assistenza religiosa e spirituale in ospedali, carceri e caserme (garantita da operatori musulmani accreditati), di aree adibite a luoghi di preghiera all'interno delle università, di vitto particolare alle mense, di abolizione del reato di bigamia e della accettazione della poligamia islamica per i praticanti la religione musulmana, della cessione di aree cimiteriali particolari, della introduzione dell'esonero dal lavoro nelle

festività musulmane (due), con diritto alla retribuzione, e infine, di provvedimenti legislativi che permettano di dedurre dalla tassazione in Italia le imposte pagate alla comunità islamica.

Recentemente, in un convegno di studi promosso da Franco Calvanese, dell'Università di Salerno, Felice Dassetto era intervenuto con un'ampia relazione sui temi della cultura islamica e dei problemi dati dall'atteggiamento di chiusura nei confronti di questa ampia presenza, da parte delle nazioni europee.

Nella tavola rotonda finale, tornano con forza i problemi della regolarizzazione, ci si richiama al peso che gli italiani hanno manifestando scontento circa queste presenze — si tratta di guadagnare o perdere voti — e alle difficoltà a muoversi in una situazione relativamente sconosciuta: partiti ed enti locali di regola hanno a che fare con quelli fra gli immigrati che sono in posizione regolare. Si propone un'ulteriore sanatoria (non senza polemiche sul termine), da attuarsi rapidamente, che dovrebbe comprendere chi attualmente si trova in Italia, essendo entrato a partire dalle date di scadenza della prima regolarizzazione. Anche qui, non senza problemi, perché c'è già chi propone, in contemporanea, e per evitare ulteriori, massicci afflussi, la chiusura momentanea delle frontiere.

Più complessi, e ovviamente da risolversi in altro modo, problemi quali la ridefinizione delle caratteristiche per accedere allo status di rifugiato, il tema della cooperazione ecc. Per quanto attiene in particolare alla cooperazione, si è fatta presente da più parti la necessità di permettere a chi lo voglia fra le popolazioni attualmente protagoniste dell'immigrazione di vivere e lavorare nei paesi di origine.

Presenti e serpeggianti anche timori di varia natura, fra cui quello di esplosioni xenofobe, che secondo non meglio precisati studi socioantropologici si verificherebbero quando si superasse il 7%.

Viva e vivace la presenza straniera, di modo che gli immigrati sono più volte entrati nel dibattito, confutando asserzioni e correggendo, se del caso, amministratori e politici nelle loro esposizioni.

Consapevole di questi problemi, ed anche della difficoltà a definire una volta per tutte situazioni che facilmente mutano sfumando a volte l'una nell'altra, l'AWR (Associazione per lo studio del problema mondiale dei rifugiati), riunitosi come sezione italiana a Roma il 30 maggio, ha approvato il testo di due mozioni. La prima richiede, con forza, l'abolizione della riserva geografica, tenuta in piedi solo, nell'area europea, dall'Italia e dalla Turchia. La seconda riguarda la necessità di provvedimenti legislativi in favore degli italiani emigrati all'estero che intendano rientrare in Italia. L'AWR ha anche promosso uno studio ed un censimento dei rifugiati in Italia,

condotto da Anna Maria Birindelli, che ha curato una relazione scritta in merito.

MARIA I. MACIOTI

A Bruxelles, l'Europa unita

Recentemente (dal 16 al 18 maggio '89) si è svolto a Bruxelles un seminario frutto della collaborazione tra diverse università italiane e straniere (Madrid in Spagna e Cordoba in Argentina). Al seminario, dal titolo «Atto unico e unione europea: quale futuro?» hanno partecipato docenti di diritto comunitario, di diritto internazionale e di economia. Si fa un gran parlare attraverso la stampa e gli altri mezzi di comunicazione dell'Europa del 1992, ma pochi sono realmente al corrente del tipo di problemi con cui l'Europa deve confrontarsi per diventare unita. Perciò un seminario volto a chiarire alcuni aspetti dell'unificazione suddetta ha riscosso, di fatto, un certo interesse anche da parte di coloro che non avendo una cultura prettamente giuridica, sono stati informati di alcuni problemi di carattere generale. Tra gli argomenti trattati nel corso del seminario, ricordiamo: il problema dell'armonizzazione delle legislazioni e dei titoli di studio nei diversi Paesi membri; il ridimensionamento degli squilibri regionali; la cooperazione politica fra gli Stati; l'unione dell'Europa sul piano economico e monetario. Del primo tema ha parlato in modo estremamente chiaro la prof.ssa Maria Rita Saulle, docente di diritto comunitario presso l'Istituto universitario navale di Napoli, la quale ha posto in rilievo come l'Atto unico (1986), che ha recentemente modificato ed integrato i Trattati di Roma del 1957, si sia rivelato ricco di possibilità, sia sul piano interpretativo che su quello applicativo delle disposizioni in esso contenute, ben al di là delle stesse intenzioni dei suoi redattori. Interessante è stata anche la relazione del prof. Tito Ballarino, docente presso l'Università di Padova, che si è soffermato sull'interpretazione estensiva delle disposizioni comunitarie in materia di armonizzazione della CEE (organo giurisdizionale della Comunità). Ciò ha contribuito a rendere effettivo l'esercizio del diritto di stabilimento e della libera circolazione dei lavoratori nell'ambito di quest'ultima, conformemente a quanto stabilito nei Trattati.

Sul piano economico gli interventi più interessanti sono stati quelli

del prof. Catello Cosenza e del prof. Antonio Marzano, entrambi docenti di materie economiche presso la Facoltà di scienze politiche dell'Università di Roma «La Sapienza». L'intervento del primo, di carattere economico generale, ha colpito per il suo realismo e per la sua onestà intellettuale. Infatti, pur avendo esordito dicendo che è compito degli economisti simulare delle combinazioni tra variabili e, in rapporto a queste, fare delle previsioni, ha poi puntualizzato che sul tema dell'Europa unita è piuttosto difficile fare delle previsioni. Secondo la sua opinione, probabilmente, con l'abbattimento delle frontiere, si produrrà inizialmente «lo sconvolgimento» generale, a cui farà seguito, dopo un periodo più o meno lungo di stabilizzazione, una fase di maggiore benessere. Tale benessere dovrebbe tendere a ridurre le distanze nei livelli di sviluppo dei diversi Paesi membri, pur preservandone le differenze e la loro identità. Comunque, ad una valutazione complessiva, la sfida del 1992 si presenta, tutto sommato, per gli Stati membri, più vantaggiosa di quanto non possa apparire ad un primo esame. Gli aspetti positivi dell'unificazione europea, individuabili fin da ora, sono dati dagli effetti conseguenti alla diffusione delle economie di scala e dal ridimensionamento degli squilibri regionali. In quest'ultimo campo, però, gli interventi della Comunità dovranno essere opportunamente studiati, al fine di evitare il pericolo di distorsioni, tanto più gravi quanto più tendono a cumularsi nel tempo. Un altro probabile sviluppo positivo dell'unificazione europea potrà essere la maggiore disponibilità di fondi per la ricerca. Un limite, invece, sicuramente rintracciabile sarà quello dell'omologazione del mercato, a seguito della tendenza a scomparire da parte delle piccole imprese, sempre più assorbite da quelle grandi.

L'intervento del prof. Antonio Marzano, invece, ha riguardato le politiche economiche, più che l'economia in generale. Egli ha esaminato i possibili correttivi da applicare nel caso si riproducano, all'interno del mercato comunitario, limitatamente ad alcune regioni, delle situazioni di squilibrio. Perciò, egli ha elaborato una serie di ipotesi. La prima prevede un possibile aumento dei prezzi, in un regime caratterizzato dalla molteplicità delle monete circolanti e dalle flessibilità dei cambi. In tal caso il deprezzamento del cambio del Paese in cui si è verificato l'aumento dei prezzi suddetto potrà riportare il mercato nazionale in equilibrio. La seconda ipotesi è quella che contempla un rincaro dei prezzi in un quadro caratterizzato da una pluralità di monete ma dai cambi fissi. In tal caso l'equilibrio potrà essere ricondotto sul mercato agendo sul volume delle importazioni (che, com'è noto, si riflette sui prezzi). La terza ed ultima ipotesi è quella del mercato unico vero e proprio: un regime caratterizzato dalla mo-

neta unica, da un tasso di sconto unico (tranne che per gli investimenti più rischiosi, che, naturalmente, costano di più); da livelli salariali sostanzialmente omogenei per professionalità dello stesso tipo. Anche in questo sistema non mancheranno i problemi, primo fra tutti il carattere istantaneo con cui si diffonderanno crisi locali ad ambiti più ampi del sistema stesso. Pertanto, è evidente che su quest'ultimo aspetto andranno individuate idonee politiche di intervento.

Interessante è stato pure l'intervento del prof. Ernesto J. Rey Caro, dell'Università di Cordoba in Argentina, che si è soffermato in particolar modo sui problemi che impediscono la realizzazione dell'integrazione fra i diversi Stati dell'America Latina. Al riguardo avremmo voluto saperne di più sia circa i rapporti reciproci esistenti tra modernizzazione ed integrazione in America Latina, che sulle classi sociali su cui si può concretamente contare per realizzare tali processi.

MARIAROSARIA DAMIANI

«Memoria e società» Due giornate di riflessione

Nell'ambito delle scienze sociali, la memoria costituisce uno di quei temi «a più facce» — che percorrono, in modo spesso sotterraneo, le indagini su molteplici aspetti del contesto sociale, connettendo aree disciplinari diverse su cui non si è ancora pienamente sviluppata una riflessione specifica e sistematica. Sotto questo profilo, si può affermare che oggi il tema della memoria abbia uno statuto molto simile a quello che ha caratterizzato sino a non molti anni or sono la riflessione sociologica sulla temporalità: una problematica alla quale solo recentemente è stato accordato lo status di area di indagine specifica per le scienze sociali, benché vi fosse da anni un generico e diffuso interesse per essa.

Questa situazione crea una duplice esigenza: la prima è quella di fare il punto sullo stato delle riflessioni sociologiche intorno alla memoria, stimolando anche un confronto con quelle discipline — come la storia, la psicologia, la psicoanalisi, l'antropologia — per le quali la memoria è stata oggetto di indagine privilegiata sino ad ora; la seconda è quella di creare qualche forma di collegamento fra tutti coloro che oggi si interessano a questo tema — soprattutto in sociologia — dando vita ad una sorta di dialogo permanente e coordinato.

Sulla base di tali esigenze, è nata l'idea di organizzare una pri-

ma occasione di incontro e di dibattito, molto aperto ed informale, fra quanti fossero interessati ad uno scambio di esperienze e di riflessioni, nonché all'eventuale elaborazione di progetti di studio e di ricerche individuali e collettive su questo tema specifico. L'incontro, su «Memoria e Società», si è svolto a Pavia nei giorni 9 e 10 marzo scorso ed è stato organizzato dal Dipartimento di studi politici e sociali dell'Università di Pavia insieme al Dipartimento di sociologia e scienza politica dell'Università della Calabria, con il patrocinio delle Sezioni AIS «Riproduzione sociale, vita quotidiana, soggetti collettivi» e «Teorie sociologiche e trasformazioni sociali».

La prima mezza giornata dei lavori è stata dedicata a «Tempo e memoria nei classici della sociologia» (introduzione di Alessandro Cavalli); la seconda ai temi «Memoria sociale e memoria collettiva» (introduzione di Gérard Namer) e «Memoria e modernità» (introduzione di Paolo Jedlowski); la terza a «Memoria e biografia» (introduzione di Marita Rampazi); la quarta ad una discussione sulle prospettive di lavoro per il futuro.

La scelta dei temi riflette la convinzione degli organizzatori che esistano almeno tre ragioni di fondo per le quali le scienze sociali non possono continuare ad ignorare la necessità di una riflessione approfondita e puntuale sulla memoria.

La prima deriva dalla constatazione che le società contemporanee stanno vivendo una fase di rapidi mutamenti, nella quale i quadri culturali della vita collettiva si stanno modificando profondamente. Per meglio comprendere l'ampiezza e la direzione di questi cambiamenti, occorre perciò domandarsi quali mutamenti strutturali si stanno profilando — o si sono già prodotti — nella memoria collettiva, alla luce di una riflessione teorica che consenta di chiarire il ruolo della memoria per una società, nonché la sua natura. Sotto questo profilo, il seminario, grazie al contributo di Gérard Namer, di Alessandro Cavalli, di numerosi storici e politologi presenti, ha consentito di mettere a fuoco alcuni problemi centrali: a) il rapporto tra «memoria collettiva», «memoria sociale» e «flussi di memoria», che combinandosi e modificandosi, danno vita a quelli che Halbwachs definiva i «quadri sociali della memoria», vale a dire i punti di riferimento più stabili (benché governati dalla dialettica storico-sociale che produce continuità nel mutamento) che consentono l'interdipendenza fra pensiero individuale e pensiero sociale; b) la diffusione rapidissima dei sistemi informatici ed audiovisivi in molti settori culturali e della vita quotidiana sta sostituendo i documenti cartacei, ai quali sino ad ora era affidata la conservazione di una parte rilevante della memoria collettiva e sociale; questo processo è destinato a modificare, non

solo la forma, ma gli stessi criteri di selezione del materiale da trasmettere alla memoria delle future generazioni. Non si può, allora, fare a meno di domandarsi — ricordando l'analisi di Walter Ong sui rapporti tra mezzi di cui si servono le società per conservare e tramandare i materiali della memoria e la forma assunta dal pensiero — se tutto ciò non stia a significare che oggi stiamo vivendo una fase di transizione verso un nuovo mondo di pensare. Connesso a questo problema, si è fatto luce, grazie anche all'intervento di Luigi Spedicato, quello del ruolo della stampa nel «confezionare» e quindi operare da filtro per i messaggi che diventeranno «reperti» di memoria per le future generazioni; c) il ruolo assunto degli elementi collocati nello spazio — oggetti, edifici, elementi fisici del territorio, ecc. — nella conservazione della memoria collettiva e le modificazioni che quest'ultima subisce, come conseguenza delle trasformazioni di tali elementi spaziali per effetto dello scorrere del tempo e per l'intervento dell'uomo (pensiamo per esempio ai restauri conservativi, da un lato, ed agli scempi compiuti nei vecchi assetti urbani dall'altro); d) la misura del «bisogno di memoria collettiva» nelle giovani generazioni, alla luce dei risultati di numerose indagini che pongono in rilievo una caduta di interesse per la storia ed il tendenziale affievolirsi di molti legami con la tradizione. In particolare, la tradizione costituisce una delle aree tematiche che maggiormente hanno interessato i partecipanti al seminario ed i cui aspetti sono stati illustrati da Chiara Sebastiani e Carmen Leccardi in interventi molto articolati.

La seconda ragione, connessa alla prima, riguarda la necessità di chiarire i rapporti fra memoria collettiva e/o sociale, da un lato, e memoria individuale, dall'altro, alla luce degli effetti prodotti dalla modernità. Paolo Jedlowski ha affrontato questo aspetto, illustrando i concetti di memoria inconsapevole (soprattutto con riferimento a Benjamin) e memoria consapevole e ponendo il problema del ruolo della quotidianità nel processo di sedimentazione dei materiali di cui si nutre la memoria inconsapevole. La complessità introdotta nella vita quotidiana dalla modernità — sulla quale si è soffermato un ampio intervento di Carlo Mongardini — costituisce, in questo quadro, un elemento di disturbo per il «lavorio» della memoria individuale. La memoria inconsapevole non ha tempo di sedimentare. L'individuo è soggetto a quelli che Benjamin definiva continui «shock», in quanto viene costretto a giostrarsi tra una pluralità di mondi, ciascuno dei quali fa riferimento a quadri di memoria collettiva differenti: non c'è tempo per l'autoriflessione che consente di ridurre ad unità tutti i disparati elementi che danno vita al «sistema» della memoria soggettiva.

Con queste considerazioni, si giunge al terzo ordine di ragioni, cui si è fatto riferimento all'inizio. Esse si fondano sulla possibilità di analizzare la memoria individuale come un sistema, grazie al quale il pensiero del singolo si collega al pensiero collettivo in un processo dialettico, il cui motore è il bisogno di agire. L'orientamento all'azione implica la necessità di effettuare scelte dotate di senso, all'interno di un ventaglio di possibilità più o meno ampio e comporta, per l'individuo, un processo di autoriflessione che tenga conto dei seguenti elementi: a) definizione di sé nel presente, alla luce di chi si era e che cosa si è fatto nel passato; b) definizione di chi e che cosa si vuole diventare e fare nel futuro, sulla base di una traiettoria di vita desiderabile e possibile; c) individuazione delle risorse e dei limiti all'azione che si sono incontrati, si incontrano e ci si attende di trovare nel contesto in cui si vive. È un'autoriflessione che può avvenire grazie ai materiali sedimentati nella memoria, che potranno a loro volta essere modificati dal «lavorio» con cui vengono «cuciti» i vari ricordi, in vista di obiettivi via via differenti. Vi è di più, la definizione degli obiettivi e dei comportamenti si intreccia strettamente con la definizione dell'identità e con il bisogno di conferme del proprio sé attraverso l'azione, vale a dire l'oggettivazione che permette di ricevere conferme o smentite dal contesto sociale. Memoria, identità e azione, dunque, sono strettamente legate, come ha sottolineato Marita Rampazi nella sua relazione ed è stato ribadito nel corso del dibattito da numerosi interventi, fra cui ricordiamo quelli di Piero Paolicchi e di Silvia Vegetti Finzi. L'adozione di un punto di vista che prenda le mosse da una definizione della memoria individuale come dell'ambito in cui il soggetto si definisce in quanto «tutto sociale» — secondo una felice espressione di Pizzorno — prospettandosi delle scelte di azione che acquisiscono significato non solo in termini di utilità, ma anche e soprattutto di valori, di scelte di vita, può portare un contributo al dibattito in corso sulla teoria dell'azione. In particolare, può essere interessante per approfondire la riflessione critica sulle motivazioni dell'attore, particolarmente problematiche da quando sono stati fatti rilevare da più parti i limiti di prospettive strettamente utilitaristiche, da un lato, o decisamente «irrazionalistiche» dall'altro.

Uno degli aspetti sui quali si è soffermata l'attenzione dei partecipanti all'incontro è stato, in connessione con questo terzo ordine di considerazioni, quello derivante dalla possibilità di definire il racconto autobiografico — su cui si fonda una parte non irrilevante della ricerca sociologica oggi — come il prodotto di un'azione intenzionale: un'agire comunicativo stimolato dalla situazione di interazione fra

intervistato ed intervistatore. Se questa definizione fosse legittima, sarebbe possibile avviare una riflessione molto ampia e sistematica sulla qualità del materiale a disposizione della ricerca — e, ovviamente, sul tipo di informazioni che da esso si può trarre — che si giovi del tentativo di integrare contributi molteplici e pluridisciplinari sui tempi della memoria, dell'identità e dell'azione.

In questa sede non è possibile dare atto di tutti gli interventi ed i problemi emersi dal dibattito, che hanno prodotto nei partecipanti il desiderio di sviluppare progetti di ulteriori incontri e di lavoro comune. Concluderò, quindi, sintetizzando le decisioni prese, in tal senso, nell'ultima mezza giornata dei lavori.

In primo luogo, sono state poste le premesse per lo sviluppo di una rete di collegamento internazionale fra tutti coloro che si occupano della memoria. Questa rete fa riferimento, attualmente, ai seguenti coordinatori: Gérard Namer (Paris VII), Marita Rampazi (Pavia), Paolo Jedlowski (Univ. della Calabria). È stato diffuso un invito a tutti i colleghi interessati, affinché offrano la loro collaborazione alla redazione e diffusione di un bollettino di informazione periodica (una «lettera di collegamento» molto informale) sulle ricerche e tutte le altre iniziative in corso o in programma in materia di «sociologia della memoria». La prima lettera di collegamento dovrebbe essere pronta nel prossimo autunno.

In secondo luogo, si è stabilito di preparare un volume introduttivo alla sociologia della memoria, sulla base degli elementi più interessanti emersi dal dibattito di Pavia.

In terzo luogo, è stato fissato un nuovo appuntamento per discutere: nella primavera del 1990 si terrà un seminario internazionale sul tema (definito in via provvisoria) «Il viaggio e la memoria».

MARITA RAMPAZI

Un'autobiografia «storica»

Organizzato dall'Istituto per la Storia d'Italia dal Fascismo alla Resistenza, si è tenuto il 26 maggio 1989 un seminario su «Storia e autobiografia» tenuto da Paola Di Cori, con Luisa Passerini che ha prima introdotto e poi commentato insieme con Nicola Gallerano la relazione dal titolo significativo Perché gli storici parlano di sé.

La Di Cori da tempo sta svolgendo delle ricerche in Francia e in Gran Bretagna su questo singolare modo di raccontare la storia

da parte degli storici: parlando di sé e producendo senza timori o pudori quella che i francesi chiamano, con felice e «sintetica» espressione, ego-histoire. La relatrice ha presentato sei autori che scrivono di storia autobiografica, svolgendo tre modelli dell'autorappresentazione secondo un suo singolare metodo oppositivo per «carattere nazionale».

Nella prima tipologia sono presentati «dialogicamente» due inglesi, E.P. Thompson e Nathalie Davies: il primo, che si è sempre definito un classico osservatore delle distanze necessarie tra la Storia e lo storico, in un suo recente lavoro dice testualmente: «Il materiale si è impadronito di me», per cui l'oggetto e il soggetto si sono cominciati a «confondere». E così lo storico fa Storia anche parlando di sé, dialogando con la parte oggettiva del proprio io, dando spazio e rappresentazione ad una serie di personaggi esclusivamente al maschile. Mentre, secondo la Di Cori, la Davies non ha problemi o blocchi da superare per rivivere le molteplici e contraddittorie esperienze del passato, in particolare per quel che riguarda le donne. La storica vede per ogni dono storico di tipo autobiografico la necessità «antropologica» dello scambio, cioè di una reciprocità che costituisce lo specifico senso di sé al femminile.

Nel secondo modello sono uniti gli americani Ryan e R. Fraser. Il primo scrive un testo autobiografico, intitolato In search of past, dove la divisione dei vari capitoli segue una scansione delineata da pronomi: essi - noi - lei - tu - io - sé. Lo storico presenta una grande varietà di «io» diversi, alla ricerca dell'«autore della mia infanzia», e arricchisce il metodo autobiografico con un classico riferimento antropologico: per lui lo storico deve diventare l'osservatore partecipante di se stesso. Di contro a tali moltiplicazioni «egoiche», la Fraser rappresenta una storicamente determinata assenza, dando forma a ciò con una fase grammaticalmente, biograficamente e sociologicamente sintetica: «Io non ha mai avuto infanzia», laddove la 3ª singolare del verbo segna questa impossibilità a viverci, appunto, in prima persona.

Infine il terzo modello «francese» comprende la Perrot — una delle prime autrici di ego-histoire — che definisce se stessa come oggetto d'inchiesta. L'approccio dichiarato, da parte dell'unica rappresentante femminile della prestigiosa scuola delle «Annales», è di fare la propria autobiografia storica nello stesso modo in cui si farebbe la storia di un qualsiasi evento. In questa ridefinizione dei parametri epistemologici, la Perrot confessa che per lei dire «io» è sempre stato difficile, anzi, è molto probabile che — seguendo le sue stesse parole — «sono diventata storica per evitare di parlare di me».

Differente è l'approccio di Duby, a lei contrapposto dalla Di Cori: egli si difende con una forzata obiettività, sempre in 3^a persona. Il suo dialogo con se stesso è il sogno di uno storico che non rinuncia alle soggettivazioni ma neanche al «Grande Metodo».

La conclusione della Di Cori è la seguente: la soggettività femminile è arrivata molto tardi alla propria rappresentazione in senso autobiografico, a causa di una «mancanza» storica di soggettività al femminile. Ma col superamento di questa «differenza», quelle storiche che hanno, per così dire, «scalato» il monte dell'ego e si sono rappresentate in termini autobiografici, improvvisamente (o finalmente?) si sono ritrovate di fronte al vuoto. L'io autobiografico femminile è arrivato tardi a rappresentare se stesso come soggetto, proprio quando quest'ultimo svapora nella società «post-politica». L'abolizione di ogni individualità si affianca alla fine di ogni progetto politico per un mutamento radicale, con l'eccezione costituita dal mondo anglosassone, unico luogo dove continua a sopravvivere la «militanza», forse — aggiungiamo noi — a causa anche della mancata crisi causata da quell'eccesso di prassi politica che ha caratterizzato gli anni '70 in Francia, Italia e Germania.

Ma allora può essere utile riprendere il metodo dialogico, che l'autrice utilizza come una sorta di filo conduttore che lega l'osservazione partecipante dell'ego al proprio sé, e scoprire che i senza-soggetto continuano a essere presenti nel nostro mondo, spesso nelle cosiddette culture «altre», ma anche nelle «nostre» società «post-moderne». Questi nuovi itinerari storici autobiografici, che percorrono nuovi territori anche disciplinari, spesso caratterizzati da una «forte» presenza antropologica, non possono non incontrarsi con l'insopprimibile domanda di soggettività politica, culturale e esistenziale che viene, ad es., dagli indios amazzonici o dai disastri urbani nel cosiddetto «terzo» mondo. Posto che le varie tipologie di soggettività sono giunte al loro culmine nel nord del mondo e si sono affacciate ai nuovi «hotel post-moderni» del dissolvimento, molte altre tipologie di soggettività attendono di essere legittimate in quanto tali in particolare nel sud del mondo. L'antropologia dialogica può contribuire all'allargamento e all'approfondimento anche in una prospettiva comparativa della storia autobiografica di una soggettività planetaria, il cui valore cognitivo e, insieme, emotivo è stato ben «dimostrato» da Paola Di Cori proprio grazie al suo approccio culturalmente differenziato.

MASSIMO CANEVACCI

Fatti maschi, parole femmine?

Il motto del Maryland — uno Stato degli Usa che corre il rischio di essere definito antifemminista storico per questa singolare scelta di bandiera verbale — vale almeno nell'ambito del parlato degli uomini e delle donne? (Veramente gli americani del Maryland interpretano il motto, come se volesse dire «agisci energicamente, ma con delicatezza» (fortiter in re, suaviter in modo: v.E.I., voce Maryland).

Quando i ricercatori antropologi intervengono nella querelle della différence uomo/donna (troppo spesso lasciata, ahimé!, alle pagine dei giornali di evasione), si spera sempre in una risposta obiettiva al problema sorto con Adamo ed Eva; così si legge con attenzione il saggio di Moretti e Petrelli, (Marina Moretti e Fabio Petrelli, Dimorfismo antropologico semantico, Antropos, Camerino 1986) che sottopone ad esame sperimentale alcuni luoghi comuni che trionfano nel definire i diversi schemi verbali assunti dall'uomo e dalla donna. Secondo un certo cliché tradizionale, la donna è chiacchierona e leggera nel discorrere («parole femmine»), l'uomo è profondo e silenzioso («fatti maschi»); la donna addirittura parla poco dei massimi problemi, ma è molto brava ad arzigogolare sui fatterelli quotidiani («Io decido se l'uomo deve andare su Marte, mia moglie decide dove passeremo le vacanze», dice il marito della Settimana enigmistica...).

Naturalmente questi luoghi comuni nascondono una impostazione di ruolo a questo e a quella, per pressione conformizzante da parte del gruppo. Ma fino a che punto, è avvenuta questa conformizzazione, così da potersi dire che — sia pure per coazione di gruppo — la donna (oggi, qui) si è adeguata al modello della volubile conversatrice?

L'indagine svolta nel volume citato studia appunto la differenza tra l'uomo e la donna nell'uso qualitativo e quantitativo del linguaggio. La ricerca è stata svolta a Londra in tre scuole elementari su un centinaio di bambini (cinquanta maschi, cinquanta femmine) di età dai sette agli otto anni, appartenenti a famiglie di professionisti, semi-professionisti e dirigenti, chiedendo ai bambini di descrivere una cartolina a colori rappresentante un paesaggio di montagna, in non più di un minuto; l'analisi è avvenuta sulla trascrizione delle risposte; la trascrizione tiene conto peraltro anche delle pause significative, delle risatine, e delle approvazioni attraverso segni particolari di annotazione. Partendo dalla nozione di fluenza del linguaggio del Fillmore (Fillmore, Kempler e Wang (cura di), Differences in language ability and language behaviour, New York 1979) per il quale «la fluenza è parlare a lungo con poche pause, l'abilità, in altri ter-

mini, di riempire il tempo con il proprio discorso», la ricerca di Moretti e Petrelli per la fluenza compie l'analisi delle pause, delle esitazioni e della loro quantità nel discorso espositivo di ciascun soggetto. Delle 657 pause rinvenute nei testi del corpus, le femmine ne hanno utilizzate il 47,4%, i maschi il 52,5%.

Per quanto riguarda i fenomeni di esitazione, false partenze, momenti di riflessione, ripetizioni, delle complessive 88 manifestazioni sonore per riempire le pause (ripetizioni, false partenze, suoni ripetitivi), oltre il 70% sono utilizzate dalle femmine. In questo senso si conferma lo stereotipo tradizionale per il quale il linguaggio femminile produrrebbe testi più caratterizzati da incertezze, esitazioni ed intoppi di fronte a quelli più sicuri e decisi dei maschi.

E diciamo della quantità di discorso; come si sa, tradizionalmente si afferma che la donna è più chiacchierona dell'uomo... Invero questa asserzione si spiega col fatto che la quantità di parlato della donna non viene raffrontata di solito alla quantità di parlato dell'uomo, ma piuttosto alla donna «ideale», che è (a quanto vuole il modello patriarcale) una donna silenziosa per sottomissione e dedizione al suo uomo. Comunque, nei dati in esame, la media delle parole prodotte dai maschi in un minuto è stata 58,9 contro il 59,7 delle femmine. In altri termini non si trova una differenza degna di nota tra la quantità di parole del maschio e quelle della femmina... anzi i testi maschili sono caratterizzati, oltre che da una maggiore estensione in relazione alla quantità di discorso prodotto, da una maggiore ricchezza lessicale. Le diverse entrate lessicali (o lemmi) utilizzate dai maschi sono effettivamente superiori a quelli delle femmine.

Più delicato e importante è l'aspetto di analisi pragmatica del materiale: quali modi del linguaggio sono propri della femmina e quali del maschio? Tradizionalmente si dice che le donne come i bambini sono pronte all'esagerazione; esse avrebbero scarsa memoria delle precedenti fabbricazioni ed esagerazioni e le donne intelligenti sarebbero spesso evasive.

In realtà l'uso degli hedges sintetizzato nella tabella che segue mostra che i maschi fanno maggior uso degli hedges; gli avverbi di attenuazione e dubbio (probabilmente, piuttosto, quasi, forse, difficilmente), trovano una prevalenza maschile di 14,6/20; così anche gli intensivi (molto, del tutto, realmente, così, anche, troppo) prevalgono nel linguaggio maschile (47 a 30). Nei soggetti del campione i segni dell'esitazione, attenuazione, insicurezza, di solito considerati femminili, vengono invece usati maggiormente nel discorso maschile. Nell'ambito della scelta aggettivale invece l'analisi dei dati conferma la considerazione «buonsensaia» di una minor frequenza di aggettivi

1. Espressioni che minimizzano	29	14	43
2. Verbi falsamente assertivi	8	6	14
3. Costruzioni impersonali	12	10	22
4. Forme condizionali	9	4	13
5. Elementi di hedge indiretta	1	6	7
	59	40	99

nel linguaggio del maschio, anche se non risulta una sostanziale differenza nell'uso dei cosiddetti aggettivi esclusivamente femminili (adorabile, carinissimo, fascinoso, dolce) termini che tornano infatti in egual misura nel linguaggio maschile e in quello femminile. Soffermandoci sulle sfere semantiche, per quanto riguarda lo spazio, i maschi del campione hanno assunto il prevedibile comportamento di descrivere l'immagine loro sottoposta con riferimento particolare alle dimensioni spaziali assai più di quanto abbiano fatto le bambine. Per quanto riguarda invece gli elementi naturali (in particolare la sottosfera lessicale del mondo animale) i maschi hanno fatto meno riferimenti delle femmine al mondo della fauna. Curiosamente le femmine sono orientate verso piccoli animali, e i maschi verso i mammiferi; ciò probabilmente rispecchia la diversa socializzazione cui sono sottoposti i sessi nei primi anni di vita. I risultati nelle diverse sfere semantiche sono quelli riportati nella tabella che segue.

In conclusione, le donne nel descrivere la fotografia, hanno fatto riferimento spesso alla flora e alla fauna del luogo rappresentato; hanno espresso con più facilità personali valutazioni estetiche e di gusto; i maschi hanno teso a dare una più precisa collocazione spaziale e climatico-stagionale, ed hanno parlato di se stessi più delle loro compagne, ma nelle loro descrizioni hanno fatto molti riferimenti ad altri esseri umani. Il lessico sembra così un ambito di indagine che permette effettivamente di ritrovare diversità legate al sesso del parlante. Invero l'interessante indagine di Moretti e Petrelli, diligente ed accurata, offre risultati significativi, anche se il campione è piuttosto ridotto; la omogeneità del campione è elemento a favore della significatività. Certo è che l'analisi lessicale coglie una differenza meramente fenomenologica, in senso che è impossibile sceverare i se-

Sfere semantiche	maschi			femmine		
	numero dei tipi	occorrenze totali	frequenza media occorrenza	numero dei tipi	occorrenza totali	frequenza media occorrenza
1) Spazio	50	235	4,7	44	220	5
2) Elementi Naturali	32	277	8,6	23	238	10,3
3) Mondo Naturale	20	100	5	18	132	7,3
4) Edifici e Costruzioni	11	141	12,8	11	111	10
5) Referenti Umani o 'Altri da sé'	8	31	3,8	9	17	1,8
6) Movimento	6	14	2,3	8	8	1
7) Attività Mentale	3	19	6,3	5	10	2
8) Emotività	4	4	1	1	1	1
9) Fenomeno Ottico della Riflessione	7	44	6,2	6	28	4,6
10) Tempo	2	2	1	2	2	1
11) Valutazioni Estetiche e Personali	7	35	5	6	51	8,5
12) Self	2	38	19	2	11	5,5
13) Clima e Riferimenti Stagionali	11	122	11	6	39	6,5
14) Attività Ricreative e Svaghi	6	15	2,5	7	9	1,2
15) Pulizia	3	4	1,3	2	3	1,5
16) Corpo Umano	4	4	1	/	/	/

gnali prodotti da immediate influenze (quella scuola, quella lingua, quel maestro) da quelli che costituiscono il background della situazione maschile e femminile.

Se oggi vi è una tendenza verso l'attenuazione delle differenze tra lessico maschile e femminile (sia per la prevalenza di modelli femminili nella scuola, sia per i fortissimi meccanismi di conformizzazione dei mass media: si pensi alle four letters words, oggi comuni a bambini e bambine, trent'anni fa differenziatissime), resta il dilemma se le residue differenze di attitude linguistica tra uomo e donna siano soltanto frutto cristallizzato di ruoli socialmente imposti. Ma quanta parte di questa imposizione è a sua volta effetto di orientamenti legati alla costellazione genotipica? Cerchiamo di saperlo; non c'è nulla di aberrante nel constatare differenze uomo/donna: il discorso si fa

inaccettabile, solo se se ne vogliono dedurre discriminazioni contro Eva o contro Adamo...

MICHELE C. DEL RE

Pasqua a Parigi

*Decine e decine di arbusti di rose in un giardino all'italiana, forzizie gialle, alberi carichi di delicati fiori bianchi, donne anziane sedute su panche di legno che si godono il sole, bimbi che giocano quieti sui bordi di un laghetto contornato da statue che il tempo ha rese verdastre, come quella che sorge in mezzo all'acqua; vi girano intorno anatroccoli marroni guardati a vista da una anatra femmina dai colori dimessi, da un'anatra maschio dai vivi colori sgargianti, fra cui risaltano il blu e il verde; studenti e aspiranti artisti disegnano con aria intenta, magari tenendo il quaderno su un ginocchio, giovani coppie si riposano sull'erba, qualcuno si aggira con macchina fotografica: è il Musée Rodin, che si apre in fondo a rue de Varenne, al numero 77. Era noto come l'Hotel Biron, è verso la fine della strada per chi provenga dalla rue du Bac; piccola via quest'ultima, lunga e sinuosa, su cui si affaccia la casa dove ha trascorso i suoi ultimi anni e dove è morto nel 1848 François René de Chateaubriand. Di lì usciva, tutti i giorni, come ricorda Jean d'Ormesson, per andare verso il faubourg Montparnasse, a trovare Juliette Récamier (Jean d'Ormesson, *Mon dernier rêve sera pour vous*, Editions Jean-Claude Lattis, Paris 1984, tr. it. Il mio ultimo pensiero sarà per voi, Milano, Rizzoli 1984) nella via che porta oggi il nome di lei.*

A rue de Varenne, al Musée Rodin, non sono arrivata, in questo giorno di sole, per interesse verso Rodin: così noto ed affermato come artista, che è facile nutrire qualche diffidenza nei suoi confronti. Vi sono giunta invece spinta dall'interesse verso una donna, Camille Claudel. Di lei, quando ero giunta a Parigi, non sapevo nulla; conoscevo il suo cognome, ma per via del fratello Paul, celebre scrittore cattolico. Mi è però capitato di vedere un film intitolato al suo nome, Camille Claudel, e di trovare nelle librerie, accanto a studi e ricerche sulla rivoluzione francese — molti, su donne e rivoluzione — vari testi che parlavano di lei e della sua opera, della tragedia che aveva sconvolto la sua giovane esistenza. Giovane non perché sia morta giovane, ma perché ancora giovane è scomparsa dalla scena pubblica su cui si era avventurata con coraggio, resa sicura dalla sua bellez-

za, dalla forza di volontà, dall'amore per la scultura: fatto questo quanto mai insolito per una donna, uscita per di più da una famiglia borghese.

Apprendo così che su Camille, sorella maggiore del più noto Paul, è uscito nel 1984 un lavoro a più voci, curato da una nipote, Reine-Marie Paris, in cui per la prima volta si pubblica il dossier medico riguardante l'artista, con annessa l'interpretazione di due psichiatri: dal 1905 al 1913, dai suoi 39 ai suoi 47 anni infatti aveva manifestato segni crescenti di perdita di contatto con la realtà, finché, otto giorni dopo la morte del padre, che l'aveva sempre amata, incoraggiata e protetta, verrà internata in una casa per alienati mentali. Non ne uscirà più, fino alla morte, avvenuta trent'anni dopo.

Nel 1985 esce l'*Interdite*, di Anne Rivière, Emmanuelle Mounier crea uno spettacolo di danza ispirato a Camille. Il nome dell'artista, dopo anni di oblio e di silenzio, diventa sempre più noto, la sua fama si diffonde negli Stati Uniti, in Brasile, in Germania, in Svezia. Il Musée d'Orsay compra una sua scultura.

Mi colpisce profondamente la sorte tragica di questa donna, uscita dal ceto medio, da una famiglia che non l'ha saputa o voluta salvare da un destino del genere: né in questo senso le è valso essere la sorella di Paul Claudel, i cui esordi letterari pure aveva aiutato. Siamo tutti consapevoli da anni di come le donne abbiano pagato, nei secoli, con la follia i loro momenti di indipendenza, la rottura degli schemi costituiti. Questo però è stato, storicamente, tanto più vero per le donne di strati sociali disagiati, in uno stretto legame fra follia e miseria. Come dimenticare il testo di Lieta Harrison, Donne povere matte, o il caso della madre di Angelo Celli, Elisabetta, piegata dagli stenti, dalla morte dei propri figli, affetta da monomania religiosa (cfr. *Odissea e biografia di Angelo Celli e tutta la sua famiglia*. Per una storia sociale dell'alta Valmarecchia nella seconda metà dell'Ottocento, Novafeltria, Coilse, 1986 di cui questa rivista si è occupata nel n. 78, estate 1986)? Il caso qui è più complesso, poiché si tratta di una donna che aveva diverse difese sociali e culturali. Su sollecitazione della famiglia, le viene impedito di ricevere visite e posta, la stessa madre e la sorella non trovarono mai il tempo e il desiderio di andarla a trovare, nonostante le sue sollecitazioni e richieste. Jacques Cassar, storico cui si deve il Dossier Camille Claudel, pubblicato postumo a Parigi (1987, ed. Garamont-Archimbaud) si interroga nella prefazione sulle motivazioni di una tale durezza di atteggiamento, trova che la morte del padre, la lontananza del fratello, diplomatico, assente dalla Francia per lunghi periodi, hanno certamente concorso a spingere la madre a far ricoverare Camille: «ma come spiegare il

suo rifiuto di lasciare uscire Camille qualche anno dopo, quando il direttore del manicomio lo autorizzava? Paura di un nuovo scandalo da parte di questa donna che, ancora bambina, sfidava l'autorità della famiglia con una volontà indomabile? Rancore inconsapevole di una madre, prototipo della borghesia del XIX secolo, che non trovava in Camille... una giovane che aveva come unica ambizione quella della riuscita sociale attraverso un gran matrimonio? Gelosia inconscia per quella che aveva osato trasgredire tutti i tabù familiari, sociali e religiosi?» (p. 21). O ancora, Camille Claudel, colpevole «di esser stata una donna di genio fra due uomini di genio in un'epoca in cui solo gli uomini avevano la possibilità sociale di riuscire» (p. 22)?

Gli inizi sembravano promettere ben altro, e il puntuale lavoro di storico svolto da Cassar (dodici anni di ricostruzione attenta) ce ne fornisce i termini e le tappe, ancor prima dell'incontro con Rodin, che avverrà quando lei ha vent'anni, lui, quarantaquattro. «Si frequentano per quindici anni, ed è stupefacente constatare che la passione felice non durerà che pochi anni e che sarà violenta e feconda per i due artisti. Una sorta di gemellaggio spirituale li fa ritrovare in una stessa passione per la scultura. La fusione nell'arte e nella stessa passione amorosa ispira loro opere che si assomigliano». È l'epoca della speranza, delle promesse; Cassar segue le cronache delle esposizioni, gli articoli di stampa su Camille, indicata ormai come una delle più promettenti figure di scultrice, allieva stimata di Rodin, che per anni interverrà a suo favore, a livello di critica, nel cercare di procurarle commissioni, ed anche a livello economico, aiutandola a pagare l'affitto dell'atelier, o sollecitando per lei pagamenti che non riesce a farsi dare da qualche cliente. Non andrà però a vivere definitivamente con lei, non la sposerà — anche se si parla di un figlio, forse, anzi, di un aborto — perché è legato da anni a Rose Beuret, che gli ha dedicato l'esistenza, che si è sempre occupata con dedizione di lui e del suo lavoro. Rodin nutre per Rose affetto e riconoscenza, chiede tempo: un tempo che Camille, giovane e assolutista, non vuole o non sa concedergli. Lei tratteggia questo dramma umano in un gruppo a tre, intitolato *Les chemins de la vie* o anche *l'Age mûr*. Una giovane donna (presentata al Salone delle esposizioni nel 1894, col titolo *Le Dieu involé* (*l'Implorante*)) si sforza invano di trattenere un uomo che viene strappato via dalla vecchiaia, o forse, dalla morte, e «l'allusione è più che evidente ad un Rodin diviso fra il suo amore per Camille e la perfetta sicurezza di abitudine e di amor proprio che egli trovava presso la sua vecchia amante, Rose Beuret» (p. 129; il corsivo, nel testo, è relativo ad un pezzo che viene citato da Paul Claudel, *Ma soeur Camille, Pléiade, Oeuvres en prose*, p. 280: e l'autore

non ha certo, per Rodin, un particolare affetto). L'Age mûr (1899-1913) è ora nel Musée Rodin, in una sala in cui sono raccolte alcune opere di Camille, come L'abandon o Vertumne et Pomon, lodata dalla critica per la bellezza e l'intensità espressiva, al suo apparire e il Portrait de Rodin del 1888. Nella stessa sala, alcune opere di Rodin che hanno per soggetto Camille, una testa in bronzo del 1884, una in argilla del 1889. Al primo piano riconosco fra le opere di Rodin La femme accroupie, in bronzo, del 1882 e La danaïde, del 1889-1892, in marmo, per cui Camille aveva fatto da modella.

Il legame fra i due si era ormai spezzato, forse all'epoca de l'Age mûr, e almeno in Camille, l'amore per Rodin si era convertito in detestazione profonda e rancore. Gli manderà lettere ingiuriose, lo accuserà di averle rubato un marmo, di essersi divertito a tagliarle i viveri, di aver permesso che l'immagine di lei, su cartolina, fosse venduta ovunque, nonostante i suoi divieti. Avevano cominciato, probabilmente, ad avere ragione di Camille le dure condizioni di esistenza, le preoccupazioni economiche, quotidiane e costanti, la mancanza del più elementare confort, i problemi di ordine psicologico e affettivo. Difficili, da sempre, le relazioni con i genitori e in particolare con la madre, che ha avuto un atteggiamento ostile nei confronti di Camille, freddo in genere verso i figli, educati con severità e distacco; si deteriorano sempre più i rapporti con Rodin, al quale si rifiuterà di aprire la porta: salvo ad andare poi sotto la sua finestra, ad aspettarne il passaggio. A questi motivi, secondo Cassar, altri se ne possono aggiungere: la durezza fisica del lavoro, il fatto che alcune sue opere vengono decisamente copiate, l'amarrezza per le accuse che le vengono mosse, di «fare del Rodin». Né basta che l'artista stesso, al contrario, ne abbia sempre sottolineato l'originalità del pensiero e lavorazione.

Jacques Cassar segue, con una prosa dichiaratamente neutrale ed oggettiva — ma il suo amore per questa sfortunata figura di donna si avverte in tutto il testo — le tappe della tragedia, l'internamento, l'offuscarsi dell'orizzonte internazionale: siamo alla vigilia della grande guerra, mentre monta la campagna di stampa intorno al caso Camille Claudel, intorno al suo «sequestro», e quindi, in qualche modo, contro la famiglia Claudel, in cui si chiama in causa la legislazione del 1838 sul regime degli alienati mentali, che permette «qualsiasi vendetta da parte della famiglia». Rodin apprende il fatto attraverso la stampa, cerca di intervenire per addolcirle il soggiorno, invia soldi attraverso Morhardt, che per primo aveva pubblicamente riconosciuto il genio di Camille. Morhardt accetta di occuparsene — sarà una donazione anonima — ma chiede, contemporaneamente, a Rodin di ri-

servare una sala dell'Hotel Biron per l'opera di Camille Claudel: lui risponderà che la cosa non può che fargli piacere; non è ancora chiaro come verrà sistemato l'Hotel, forse andranno aggiunte delle sale; comunque, quando l'assetto sarà ultimato, ella «vi avrà il suo posto» (la lettera è del 9 giugno 1914).

Penso a queste serie di eventi mentre percorro le sale dell'Hotel Biron, ora Musée Rodin, penso alle poche lettere di lei che ci sono pervenute, lettere in cui ricorda con angoscia il momento del suo internamento, la vita con la presenza costante degli alienati, persone che le famiglie non vogliono con sé e che mandano in manicomio, («cela me tourne le coeur»), il suo desiderio struggente di avere una casa propria, dove poter chiudere la porta; lettere dove lamenta il freddo spaventoso, l'angoscia dell'abbandono. Chiede di poterne uscire, o almeno, di essere avvicinata a Parigi: se potesse uscirne, assicura, non si dovrebbe temere alcuno scandalo da parte sua. Aveva scritto alla madre: «Tu es bien dure de me refuser un asile à Villeneuve. Je ne ferais pas de scandale comme tu le crois. Je serais trop heureuse de reprendre la vie ordinaire pour faire quoi que ce soit. Je n'oserais plus bouger tellement j'ai souffert» (2 febbraio 1927). Ma le sue parole non bastano a far cambiare parere alla famiglia.

Quando esco è ormai tardi, ma il giorno dopo, lunedì dell'Angelo, mi faccio strada fra pulman e ondate di turisti fino al quai Bourbon, di lato all'Ile St. Louis. Al numero 19, un vecchio stabile, dove Camille per quattordici anni, fino al suo internamento, ha lavorato e vissuto. Di fronte, la Senna. Rari i passanti: qualche clochard, pochi fanatici dello jogging. Intorno, c'è pace e silenzio. Al numero 19, Parigi, che sempre ha ricordato i suoi figli illustri, ha messo una lapide:

LA MEMOIRE LES LIEUX

CAMILLE CLAUDEL

1864-1943

SCULPTEUR

VÉCUT ET TRAVAILLA DANS CET

IMMEUBLE AU RES-DE-CHAUSSEE

SUR COUR DE 1899 A 1913

A CETTE DATE PRIT FIN SA BREVE

CARRIERE D'ARTISTE ET COMMENÇA

LA LONGUE NUIT DE L'INTERNEMENT

«IL Y A TOUJOURS QUELQUE CHOSE

D'ABSENT QUI ME TOURMENT»

(LETTRE A RODIN 1886)

I posteri hanno quindi legato, ancora, il suo nome a quello di Rodin: le loro opere in un unico luogo, sull'epigrafe che la ricorda,

una frase di lei allo scultore. Chi sa quale sarebbe stato il suo stato d'animo, se avesse potuto presentirlo?

Purché, penso, questa storia di donna non debba essere una storia paradigmatica...

MARIA I. MACIOTI

Mercato del lavoro e politiche dell'occupazione in Italia: un seminario a Roma

Il 23 maggio 1989 si è svolto presso la Facoltà di economia e commercio dell'Università di Roma «La Sapienza» un seminario dal titolo «Mercato del lavoro e politiche dell'occupazione in Italia». Esso ha fornito l'occasione per presentare al pubblico il prossimo "Rapporto '89" su Lavoro e politiche dell'occupazione in Italia, giunto ormai alla sua terza edizione. Tale Rapporto, pubblicato a dicembre di ogni anno, viene redatto, su committenza del Ministero del lavoro e della previdenza sociale, da due enti di ricerca privati: il CER e la fondazione Giacomo Brodolini. Il prof. Renato Brunetta, dell'Università di Venezia, ha fatto da coordinatore dei vari interventi, esponendo le premesse su cui si fonda il Rapporto e i diversi argomenti che in esso saranno trattati. Per quanto riguarda le prime, esse sono rivenibili in un precedente studio, a cura del Ministero del lavoro, dal titolo La politica occupazionale nel prossimo decennio (Roma, settembre 1985), di cui rappresenta, in un certo senso, la continuazione. Come quest'ultimo, è anch'esso il frutto della collaborazione di numerosi esperti, di cui considereremo soltanto gli interventi più significativi. Sul piano economico generale, Lionello Tronti ha tracciato il quadro dell'attuale situazione del nostro paese, indicandone alcuni problemi futuri. In primo luogo, ha sottolineato il mutamento verificatosi negli investimenti. Questi non sono più finalizzati alla ristrutturazione e alla razionalizzazione delle imprese, ma piuttosto al loro ampliamento, secondo recenti indagini svolte dall'ISCO. Altri elementi del quadro economico nazionale, al momento attuale, sono dati dalla fine del deprezzamento del dollaro e dalla tendenza al rialzo dei prezzi petroliferi. Perciò, in futuro l'Italia probabilmente avrà dei problemi nel settore energetico, oltre che in quello chimico, e in alcuni comparti del settore manifatturiero (autoveicoli, motori ecc.). Inoltre, L. Tronti ha sottolineato la necessità di ampliare la

capacità produttiva di alcune imprese, secondo quanto segnalato di recente dal mercato, su cui si sono verificate delle strozzature limitatamente all'offerta di alcuni beni (quali siano questi beni, Tronti non dice). Nel complesso, l'economia italiana si dovrà confrontare con alcuni problemi di fondo: 1) Il Mezzogiorno (dove continua a concentrarsi circa la metà della disoccupazione del nostro paese); 2) la distribuzione degli incrementi di produttività, realizzati dall'industria, in altri settori dell'economia; 3) il controllo dei prezzi e del differenziale inflazionistico in rapporto con gli altri Stati ecc..

A fronte di questi problemi, l'Europa del '92 sembra offrire: 1) nuove possibilità di accesso ai mercati finanziari (che potrebbero facilitare lo sviluppo del Mezzogiorno); 2) nuovi mercati; 3) migrazioni interne europee; 4) ulteriori finanziamenti alla politica sociale della Comunità europea, data la necessità di ridurne gli squilibri.

Questo su un piano economico generale. Dal punto di vista dell'analisi dello sviluppo industriale, con riferimento alla piccola impresa, gli autori del Rapporto sembrano propendere per un'interpretazione di quest'ultima intesa come soggetto capace di uno sviluppo autonomo. Vengono così messe da parte sia le teorie dello sviluppo dualistico — grande impresa, piccola impresa —, sia quelle che vedono nella piccola impresa un tipo di azienda legata ad una determinata fase dello sviluppo tecnologico. Per quanto concerne l'analisi della disoccupazione il Rapporto offre una novità: l'introduzione di un metodo «indiretto» di misurazione, che potrebbe consentire di aggirare le difficoltà che ancora oggi limitano l'utilizzo delle fonti statistiche ufficiali. Il modello particolare adottato si basa sull'analisi delle relazioni tra variabili, ossia sulle loro interdipendenze. Esso serve a verificare, ad esempio, se le differenze settoriali dell'occupazione, osservate in alcune regioni, coincidono o meno con quelle indicate nelle statistiche ufficiali. L'obiettivo più generale di ipotesi di questo tipo è verificare se è riscontrabile una certa complementarità tra fonti dirette e fonti indirette nell'analisi della disoccupazione (e dell'occupazione ad essa contigua). Un altro argomento trattato nel testo sarà l'andamento del conflitto industriale, di cui sono stati riscontrati: 1) la diminuzione del numero degli scioperi; 2) il calo dei livelli di partecipazione. Con riferimento a questi due elementi, gli autori indagano per verificare se si stia affermando una tendenza particolare o, se piuttosto, non si debba parlare del delinearsi di un «ciclo», in cui lo sciopero tenderà a scomparire, come sostenuto da alcuni sociologi. Nel settore delle relazioni industriali, appare interessante, sempre secondo gli autori del Rapporto, l'emergere di indici di profittabilità delle imprese, soprattutto sul piano dell'ampliamento del-

la partecipazione alle decisioni di queste ultime. Dal lato dell'analisi del mercato del lavoro, si cercherà di isolare i mutamenti indotti su quest'ultimo dalla creazione del mercato unico e gli strumenti per realizzare politiche di riequilibrio. Il prof. R. Brunetta ha suggerito di approfondire lo studio degli effetti dei meccanismi distributivi del reddito sull'occupazione e sulla disoccupazione. In particolare vanno individuati dei meccanismi distributivi che si collegano con le caratteristiche interne di ciascun mercato. Luigi Frey ha ricordato che l'unico settore in grado di assorbire disoccupazione in questo momento è il terziario (secondo le sue previsioni, il turismo e i servizi finanziari). Interessante anche l'intervento di Renata Livraghi sul tema delle azioni positive, volte a ridurre le discriminazioni tra i due sessi sul mercato del lavoro. Tali discriminazioni possono essere individuate attraverso il confronto tra i tassi di disoccupazione specifica degli uomini e delle donne, e da quelli tra i tassi di distribuzione del reddito. Per quanto riguarda i fattori che ostacolano la diffusione nel nostro paese delle azioni positive, R. Livraghi considera l'assenza di un quadro normativo cogente e di cospicui investimenti formativi destinati alle donne.

In conclusione, appare evidente la varietà dei temi che saranno oggetto di studio all'interno del Rapporto. A lavoro ultimato, però, bisognerà vedere quanto ci si è limitati a riportare i fenomeni più significativi del mercato del lavoro di quest'anno e quanto, invece, ci si sia sforzati di interpretarli.

MARIAROSARIA DAMIANI

Per liberare la kundalini

Dottrina secolare, quella del tantrismo. Sharma yogi ha tentato una impresa pressoché impossibile, concentrando il suo insegnamento in merito fra le 16 del 20 maggio '89 e le 16 del 21 maggio in un incontro di studio e lavoro svoltosi alle pendici della collina sulla cui sommità c'è Frascati. L'incontro, organizzato dal Gruppo ricerche sul futuro si è aperto in un giorno particolare, di luna piena, di particolari significati. Lui, Sharma yogi, uomo di poco più di cinquanta anni, prestante, si è espresso con sicurezza, in inglese, tradotto da una assistente italiana, Ghita. Ha spiegato la necessità di aprire i chakra, strozzature che abbiamo all'interno del nostro corpo, in numero di cinque; se queste potenziali aperture non vengono attivate, impe-

discono il libero fluire dell'energia, della kundalini. Allo scopo, ha spiegato ad alcuni volonterosi (molti erano rimasti a dormire, poiché il tutto si è svolto la mattina alle 7,30 nel cortile del Park Hotel, Villa Campitelli) gli esercizi da fare. Ha anche aggiunto che a lui erano stati necessari dieci giorni: a noi forse non sarebbero bastati tre mesi, vista la scarsa determinazione che mostravamo... Soprattutto, ha soggiunto, non dovremo attenderci riprove, risultati immediatamente percepibili, verifiche: atteggiamenti tutti tipici di una mentalità pragmatica e occidentale, da dismettere.

Molti, nel suo discorso, gli spunti interessanti, molti anche gli argomenti condivisibili: l'insistenza sull'opportunità di visualizzarci al positivo, al fine di valorizzare gli aspetti incoraggianti e portanti della nostra esistenza, l'accentuazione in questo senso; l'opportunità di essere guardinghi circa il senso del dare, dell'abnegazione, che può alle volte mascherare paure e ricerca di possesso: esempio tipico, a suo parere, quello di certe madri italiane che vivono in funzione dei figli, impedendo loro, di fatto, una reale autonomia.

La sera tardi, alla luce della luna, percorriamo sentieri campestri fino all'anfiteatro del Tuscolo. È una notte chiara e silente, gli alberi si stagliano nitidi contro il cielo stellato, si ode il canto degli uccelli. Ci viene raccomandato il silenzio: concentrazione e silenzio, perché Mr. Sharma possa trasmetterci energia, aiutare l'apertura del chakra superiore, sito alla sommità della testa, là dove il neonato ha la fontanella. Anche noi dobbiamo collaborare attivamente, trasmettendo a nostra volta energia, mediante l'imposizione delle mani, a chi ci siede accanto. Alla fine della serata, abbracci liberatori, da dare e ricevere indiscriminatamente — ma c'è chi prudentemente si sposta, ad evitare incontri non troppo graditi — canti e musica.

La domenica, dopo ulteriori approfondimenti teorici e danze, le testimonianze circa questo tipo di esperienza e lo stato d'animo con cui è stata vissuta e accolta portano, improvvisamente, ad una aperta contestazione nei confronti del maestro. Già questi aveva spiegato di non avere apprezzato lo scarso impegno degli astanti (ad una domanda specifica circa la nostra determinazione a fare seriamente del tantra yoga, la mattina presto, si erano levate solo tre-quattro mani), la fatica ulteriore cui aveva dovuto sobbarcarsi poiché eravamo troppi (circa sessanta contro un numero ottimale di venti circa), il dispendio di energia, tanto da aver avuto bisogno di ricaricarsi, camminando sotto gli alberi. Ora, al di là delle frasi di cortesia, una giovane antropologa spiega di aver riso, con altri, al Tuscolo; forse, un modo per scaricare le tensioni. Comunque certamente ha recepito qualche insegnamento che produrrà frutti in futuro. Mr. Sharma reagì-

sce duramente: è inaudito che lui, una persona importante, debba perdere il suo tempo con gente immatura; un'altra volta, la segreteria dovrà essere più selettiva (in effetti, sulla lavagna sono segnati i suoi prossimi impegni: conferenze a Roma, Milano, Torino, Parigi). Meglio avere a che fare con persone che abbiano già alle spalle due, tre anni di yoga! È come se fosse stato dato il segnale della rivolta: la giovane discute cortesemente ma con fermezza: non crede di essere immatura, forse, troppo sincera; e del resto, un maestro che si rispetti non dovrebbe aver cura delle persone che più ne hanno bisogno? Facile, insegnare yoga a chi lo pratica già da anni... Dopo di lei, si levano una serie di voci concordi su questi toni: l'interprete traslascia alcune cose nella sua traduzione allo yogi.

Il finale è di nuovo ieratico e suggestivo. Fra gli altri infatti interviene Umberto Di Grazia, in fama di sensitivo, a difendere chi aveva onestamente esplicitato il proprio stato d'animo, ma anche con parole intese a distendere l'atmosfera. Racconta di un suo sogno: in esso, discuteva con Sharma e con una persona a lui cara, di sesso maschile, anziano, con la mano rattrappita. Dalla descrizione, lo yogi e la sua assistente riconoscono Mukti Sahab, maestro di Sharma, da lui incontrato, anni addietro, nella foresta di Madwas, «un asceta che vive in silenzio», seguace dell'insegnamento sufico di Kabir (1455-1516). Di Grazia narra del camion in movimento che, nel sogno, li trasportava, delle assi di legno consumate che sobbalzano ad ogni buca della strada, dei discorsi di tipo filosofico intercorsi fra loro. Sharma apprezza visibilmente il racconto, chiama davanti a sé Di Grazia, lo fa sedere ai suoi piedi, si concentra, e ad alta voce dà lettura dei colori dell'aura, in corrispondenza ai chakra (penso a come amerei ricordare meglio il bel testo di Elemire Zolla, Aure). Dà anche alcune indicazioni relative a vite precedenti di Di Grazia (siamo nell'ambito delle teorie della reincarnazione), avanza previsioni per il futuro. Il tempo — questa categoria che appariva, con Kant, così affidabile e certa, divenuta ora infida e discussa, sdruciolevole — ci dirà se lo yogi ha avuto ragione.

Dalla segreteria otteniamo intanto una breve nota biografica di Sharma. Si apre con un chiarimento: «assurda, per un orientale, l'idea di una biografia, e soprattutto per uno yoghi, il cui sguardo è diretto solo verso l'Assoluto». Ritrovo in essa, per quanto scheletrica, curiosità e topoi: incerta la data di nascita (sicuro è solo l'anno, il 1936), certi gli alti natali, da una famiglia bramina shukla. Rapido e vincente il suo cursus honorum, che comprende specializzazioni in storia indiana e in pedagogia, due lauree, due dottorati di ricerca. Seguono il lavoro, la pratica dell'hatha yoga, la venerazione del dio

Hanuman, lo studio delle scritture sacre indiane. Ed ecco, l'incontro con il maestro, cresciuto in una foresta in compagnia di saggi. L'uomo schivo, che non ha mai studiato, abituato ai silenzi e alla natura, rovescia il modo di pensare dell'uomo colto e di successo, gli rivela «la relatività delle forme e l'importanza della realizzazione della divinità del Sé interiore». Altro luogo condiviso, il periodo di meditazione e preparazione interiore che segue; infine, il 1978, i viaggi per la diffusione dell'insegnamento in occidente: e qui, invertendo una linea tipica dei grandi maestri, da Maharishi a Probuspada, Sharma toccherà la Francia, l'Italia, la Germania, la Svizzera; gli Stati Uniti, in un secondo momento.

L'iter è paradigmatico, segue quindi le tappe d'obbligo: l'incontro col maestro, che cambia l'esistenza; il periodo di ritiro e meditazione; il momento della diffusione dell'insegnamento in occidente.

Resta ancora da spiegare fino in fondo, mi sembra, il fascino profondo esercitato da teorie del genere e da tecniche che in parte sono di igiene e salute del corpo: eppure, c'è chi fotografa il maestro nei movimenti di ginnastica proposti, non già per un servizio giornalistico, ma per meglio ricordarsene e poterli poi ripetere, visto che è la terza volta che lo sentono parlare. C'è anche una signora che si augura ad alta voce di poter, in una vita futura, rinascere in India: intervengo con asprezza, dicendo che è evidente che non conosce l'India, con la miseria, le malattie, la lebbra che ancora impera, la fame. Un giornalista presente mi rassicura scherzosamente: è scritto che chi si interessa di cose esoteriche e religiose, a partire da qualsiasi motivazione (ho chiarito che sia io che le persone che sono con me portiamo avanti una ricerca (Cun) circa le forme di magia e esoterismo ai nostri giorni) si reincarnerà, in caso, in un milieu bramino...

MARIA I. MACIOTI

Chiese cristiane a Basilea tra favola e storia

Ancora una sorpresa dalle Chiese. Questa volta a Basilea, città di Erasmo cercatore di pace e di dialogo in una stagione di scomuniche e roghi teologici. Sotto le volte della cattedrale gotica di pietra rossa e negli anonimi locali della Fiera, trasformati per l'occasione da miriadi di addobbi colore arcobaleno, a nome di tutte le chiese cristiane dell'est e dell'ovest, 700 delegati hanno pregato, discusso e sottoscritto un documento comune sulla pace, la giustizia e la sal-

vanguardia del creato. Questo insolito appuntamento con la storia si è svolto dal 15 al 21 maggio sotto la presidenza comune di un cardinale cattolico, l'arcivescovo Carlo Maria Martini di Milano e di un metropolita ortodosso, Alexij di Leningrado, rispettivamente presidenti del Consiglio delle Conferenze episcopali europee (Ccee) e della Conferenza delle Chiese europee (Kek), i due organismi promotori dell'Assemblea «Pace e Giustizia». A suggello di questi giorni, sembrati straordinari ai più tra i partecipanti, nel giardino della cattedrale è stato piantato un alberello di tiglio, battezzato «Albero della pace». Le radici sono state coperte da sacchetti di terra di ogni paese d'Europa rappresentato nell'Assemblea (unica eccezione l'Albania) e innaffiato da tre bambini con l'acqua delle sorgenti del Reno.

Gli occhi dell'assemblea (67% maschi, 33% femmine) hanno guardato al passato di divisione con sensi di pentimento, ma soprattutto all'oggi e al futuro disegnando il volto di un'Europa dei desideri con il progetto di renderla una realtà. Dall'Atlantico agli Urali strettamente ancorata a nuovi modelli di sviluppo comprensivi del Sud e di un ambiente a misura d'uomo. Un'Europa pensata come casa comune senza sapore mercantile e più ampia della bandiera a 12 stelle che sventolerà dal 1992. Alle Chiese, l'Europa piace più solidale, più ecologica, più pacifista, più integrata tra Est ed Ovest, più accogliente per profughi e immigrati, più disponibile al dialogo con le altre culture storiche e religiose dei popoli.

È in forza del grande affresco carico di simbolismo e di progetto, che ricordo i giorni di Basilea come una grande favola: realtà meravigliosa che poteva sembrare relegata nel libro dei sogni, delle fantasticherie dei profeti della pace e della non-violenza e che si è realizzata. A questi giorni di prova generale per cambiare l'Europa, in futuro si tornerà come un nuovo spartiacque del tempo delle Chiese: prima e dopo Basilea. Prima e dopo l'esperienza che è davvero possibile vivere insieme e ricercare in comune senza prevaricarsi e senza escludersi tra cattolici, ortodossi e protestanti di varia denominazione. L'avvenimento, specie a livello di recezione in Italia, non ha suscitato clamori, perché ha deposto un seme. I semi non fanno molto rumore, ma racchiudono le piante future. I semi di Basilea sono destinati a crescere senza rumore, ma con il tempo, cambieranno il panorama europeo oggi consueto sotto i nostri occhi. Se immaginassimo la storia una grande artista, si potrebbe azzardare a dire che l'Assemblea di Basilea è stata come una «prova d'autore» di quello che l'Europa diventerà. Al futuro indicativo e non al condizionale, perché le Chiese hanno messo in cantiere un rovesciamento delle coscienze. I tempi sono lunghi, forse lunghissimi, ma il nuovo modo di

pensare prenderà corpo e dimensioni politiche. Cinque su otto, tra le relazioni-base, sono state portatrici di novità culturali e religiose tali da scuotere l'uditorio: Pavan ha lanciato con l'idea di un anno per la natura quello di mobilitare un miliardo di cristiani per l'integrità del creato. Il cardinale Etchegaray ha sottolineato la responsabilità dei cristiani in un tempo di crisi ricordando loro di non avere il monopolio della pace e della giustizia; l'arcivescovo ortodosso Kyrrill di Smolensk, considerando la riconciliazione in Europa ha parlato dell'eredità di divisione che segna il continente e la visione unitaria per il futuro tra i due sistemi bisognosi di essere riveduti e corretti: l'occidente non può rifiutare e tanto meno rinunciare all'anima orientale capace di sopravvivere allo stalinismo. Due donne, infine, hanno trattato con energia e capacità del tutto particolare, la sfida dei paesi poveri all'Europa e la questione della pace in un continente segnato dalla ideologia del capitalismo e del marxismo.

I loro nomi meritano di essere ricordati: Aruna Gnanadason dell'India e Annamaria Schoenherr pastore della Germania Federale.

La prima ha denunciato le tragedie del modello di sviluppo androcentrico ed eurocentrico seminate nella storia e nelle culture dei popoli poveri, verso i quali il sistema economico ha dichiarato una terza guerra mondiale tramite il debito internazionale. La seconda ha chiesto di riconsiderare in maniera critica le due eredità scaturite dalla Rivoluzione Francese e dalla Rivoluzione di Ottobre, superando la visione di nemico alimentata tra i due sistemi che ne sono scaturiti e facendo ciascuno un esame di coscienza per i tradimenti e le incompiutezze dei progetti sognati da queste due rivoluzioni.

Con le riflessioni di questi protagonisti è nata la convinzione di essere entrati in una nuova epoca dell'umanità e dell'ecumenismo nella quale non ci sono risposte pronte e già confezionate. Il pericolo mortale per l'umanità lancia una sfida forte alle Chiese che non possono più rispondere adeguatamente con la loro vecchia teologia elaborata al chiuso delle proprie confessioni. È venuta l'ora di navigare in mare aperto risalendo verso l'unità nella diversità, cementati dalla difesa della vita e dell'uomo servendo la pace: una utopia che può diventare realtà. Nessuno di fronte al nuovo scenario ha la risposta confezionata nel cassetto: si torna discepoli del Signore e pellegrini nella storia dolorosa del mondo.

Intanto le Chiese cercheranno di far scendere nella loro base queste intuizioni attraverso la diffusione e l'impegno per realizzare i 92 punti del documento elaborato insieme faticosamente a Basilea sulla pace, la giustizia, la salvaguardia del creato. Rappresenterà il contributo delle chiese d'Europa all'Assemblea mondiale delle Chiese pro-

grammata a Seul per il 1990 sugli stessi temi.

I signori della guerra, dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, della dipendenza dei popoli poveri, del saccheggio ecologico sono avvertiti: nel momento in cui alcune utopie storiche e mondane come il comunismo stanno venendo meno per loro contraddizioni interne, la parte giusta e nobile di questa intuizione viene assunta dai credenti a livello di impegno strutturale e considerato parte integrante della missione evangelizzatrice.

È il graduale, ma inesorabile distacco della religione dai quartieri bene dei mercanti e dei potenti.

La storia non potrà non cambiare. Non sarà facile a nessuna delle Chiese presenti a Basilea muoversi, agire, pensare come se Basilea non ci fosse mai stata.

CARLO DI CICCIO

«Up and down» un anno di vita

Up and down è una rivista bimestrale dell'ISPES (Istituto di studi politici, economici e sociali) di recente fondazione (dicembre 1987). A parte l'impaginazione e la grafica, veramente gradevoli (il testo sembra un quaderno, molto maneggevole, pieno di figure, e di fotografie), essa ha il pregio di trattare in modo molto vivace una notevole varietà di problemi, affrontati con taglio diverso da parte di autori diversi (docenti universitari, giornalisti, operatori pubblici di ambiti e livelli differenti). Così, nel corso del primo anno di attività sulla rivista sono stati pubblicati saggi di carattere teorico (F. Ferrarotti ha analizzato nel numero uno lo stato della sociologia in Italia, ed ancora D. De Masi, La sociologia del lavoro: stato dell'arte e delle prospettive, e M. Ridolfi, Crisi e vitalità della teoria economica; ricerche sociali empiriche (A. Longo, I singles in Italia profilo socio-culturale anno 1 n. 7-8 o il sondaggio ISPES L'atteggiamento degli italiani nei confronti del problema ecologico, anno 1 n. 9-10); articoli su temi al centro dell'attenzione (C. Alberini Linee e tendenze dell'internazionalizzazione bancaria o U. Gobbi Società, economia e perestrojka, anno 1 n. 5); articoli che rappresentano più semplicemente una riflessione su problemi (A. M. Sobrero Il messaggio del nuovo terrorismo: non cambiare, non trasformare, non riformare (anno 1 n. 5).

Una rivista quindi rivolta in particolare a chi opera nel campo delle scienze sociali.

MARIAROSARIA DAMIANI

In memoriam

Simone Clapier Valladon

Il 20 gennaio 1989, all'età di 59 anni, ancora nel pieno della sua attività scientifica, è venuta a mancare la psicologa Simone Clapier Valladon, dell'Università di Nizza.

Viene così meno uno dei punti di riferimento più significativi nel campo dell'approccio biografico e qualitativo, non solo in Francia. Simone aveva contribuito fra l'altro alla stesura di un testo (scritto insieme J. Poirier e P. Raybaut) che ha ufficializzato l'ingresso della storia di vita fra i grandi temi della sociologia francese contemporanea Les récits de vie. Théorie et pratique, PUF, Parigi, 1983. Sempre in collaborazione con Jean Poirier aveva pubblicato nello stesso anno L'approche biographique. Réflexions épistémologiques sur une méthode de recherche, Edition CUM, Nizza. Ma la sua estrazione e la sua formazione erano ben più complesse: dopo studi letterari e filosofici, aveva conseguito titoli universitari ai massimi livelli in psicologia e sociologia. Era stata a lungo in Africa, soprattutto in Mauritania e nel Madagascar (a Tananarive) ed anche nel Mali, nel Senegal e nell'isola de la Réunion, infine ad Algeri. Era stata psicologa del lavoro e psico-pedagogista, nonché etnologa. Nel 1976 aveva pubblicato Panorama du culturalisme, Epi Editeurs, Parigi. Nel 1978 aveva fondato a Nizza il C.E.VI.QUO., Centre d'Etudes de la Vie Quotidienne. Dava inizio poi alla serie dei Cahiers de la Méditerranée. Del 1982 è il volume Les médecins français d'Outre-Mer. Nella famosa collezione «Que sais-je?» aveva inserito il suo testo Les théories de la personnalité (PUF, Parigi, 1986), tradotto anche in Italia (Lucarini, Roma, 1988). Uno studio di comunità era stato dedicato ad un villaggio rurale nel 1987: Roure. Des siècles et des jours. Le passé retrouvé d'un village des Alpes-Maritimes (Presses de l'INAM, Le Saint). Vari altri lavori erano in preparazione, sui rapporti culturali, sull'antropologia del ridere, sugli stili di vita, su comunicazione umana e mass media, sulla metodologia biografica. Il solco era tracciato, il seme gettato, ma la seminatrice non ne ha potuto vedere i frutti.

ROBERTO CIPRIANI

SCHEDE E RECENSIONI

ASSOCIAZIONE ITALIANA DI SOCIOLOGIA -
ISTAT *Immagini della società italiana*,
Napoli, Sagraf, 1988, pp. 552.

L'Associazione italiana di sociologia (A.I.S.) in collaborazione con l'Istat presenta in questo testo le statistiche Istat più significative su problemi rilevanti: il lavoro, la famiglia, i redditi e i consumi, la giustizia ecc. dandone altresì alcune linee interpretative.

La sezione dedicata al lavoro vede, tra gli altri, interventi di F. Chiariello (*Forze di lavoro, occupazione e disoccupazione*) e di F. Garelli (*Giovani e lavoro*). Francesco Chiariello compie un'analisi accurata dell'occupazione e della disoccupazione. A proposito della prima, considera i seguenti aspetti: numero delle forze di lavoro, distribuzione dei tassi di attività, tassi di occupazione, livelli di istruzione, settori di attività in cui si concentra maggiormente la disoccupazione, alcune categorie di soggetti in posizione marginale sul mercato del lavoro. In più tenta una stima del numero dei lavoratori «devianti» (tra cui sovraoccupati e sottoccupati), rispetto ai modelli convenzionali di occupazione. Questi oscillerebbero tra i tre milioni e mezzo e i quattro milioni di unità, cifre vicine alle stime fornite dalle statistiche Istat concernenti i conti economici, espresse, però, in termini di posizioni lavorative (2.461.000 posizioni lavorative). A questi dati dovrebbero essere aggiunti, per disporre di un quadro completo, i 604.000 immigrati stranieri non residenti e i 7.000.000 circa di plurioccupati.

Se l'universo dell'occupazione si mostra articolato e segmentato, altrettanto (se non di più) lo è quello della disoccupazione. Chiariello, dopo aver distinto i

«senza lavoro» nelle tre categorie dei disoccupati, delle persone in cerca di prima occupazione e delle altre persone in cerca di lavoro, ne traccia un identikit (età, livelli di istruzione, stato civile, numero ecc). Egli si sofferma altresì sulle «appartenenze multiple», una caratteristica dei «senza lavoro» più mobili e disorientati sul mercato (giovani, casalinghe, pensionati ecc.). Essi alternano il lavoro al non lavoro oppure si impegnano in lavoretti, lavori precari, saltuari ecc., da cui l'espressione «appartenenze multiple», poiché giocano ruoli diversi in sistemi sociali differenti. I modi con cui si cerca un lavoro e l'intensità dei tentativi compiuti in tal senso, le diverse preferenze espresse dai gruppi di inoccupati, ora verso il lavoro dipendente, ora verso quello indipendente, rappresentano altri aspetti presi in esame. Al riguardo è interessante notare che i giovani sono più orientati verso il lavoro dipendente piuttosto che verso quello indipendente, che considerano come una forma di emarginazione sul mercato, invece che in termini di autorealizzazione. Inoltre, fa riflettere che il primo passo compiuto nella ricerca di un lavoro è l'iscrizione presso l'ufficio di collocamento, malgrado la crisi di questo istituto. Il contributo di Chiariello si chiude con l'analisi della mobilità esistente sul mercato del lavoro nazionale ed una prima stima del fenomeno con riferimento ai vari gruppi individuati. Infine egli prospetta l'ipotesi che la mobilità (insieme ai trasferimenti sociali, al lavoro informale ecc.), faccia da deterrente nei confronti dell'esplosione di pericolosi conflitti sociali. Questi ultimi rappresentano uno degli aspetti centrali dell'analisi di Franco Garelli. Come mai in Italia non si verificano pericolose cadute di

consenso e di legittimazione nei confronti delle istituzioni sociali? L'autore risponde che fra i disoccupati vi sono gruppi che in realtà giocano un ruolo di conservazione della stabilità del sistema, piuttosto che un ruolo di squilibrio. Un esempio, al riguardo, è dato da «le altre persone in cerca di lavoro», secondo la definizione Istat, in parte casalinghe e pensionati, con una collocazione piuttosto incerta e poco definita sul mercato del lavoro. Come pure i disoccupati in senso stretto o persone in cerca di altra occupazione (circa 261.000 unità secondo Garelli), malgrado siano una delle componenti più aggressive e critiche nei confronti dell'attuale sistema sociale, nei fatti non giocano un ruolo dirompente nei confronti di quest'ultimo, anche per il loro numero, non molto consistente.

Un altro aspetto considerato è quello dell'esistenza di gruppi «a rischio», presenti sia tra gli occupati che tra i disoccupati. Si tratta di giovani quattordicenni avviati al lavoro e di quelli che sono in cerca di un'occupazione. Essi, infatti, sono di difficile collocazione e ricollocazione sul mercato del lavoro a causa dei bassi livelli di istruzione posseduti. Un altro gruppo «a rischio» è rappresentato dai 600.000 giovani tra i 15 e i 29 anni, che, pur avendo un'occupazione, potrebbero perderla in futuro, con problemi di reinserimento sul mercato, anche qui per i bassi livelli di istruzione posseduti. L'analisi di Garelli, condotta sui dati trimestrali Istat sulle forze di lavoro compresi tra il 1981 e il 1986, arriva alla conclusione che effettivamente negli ultimi anni sono aumentate le difficoltà per i giovani a trovare un lavoro, rispetto a quelle incontrate dai loro coetanei agli inizi degli anni '80.

Altra interpretazione interessante dell'autore è quella che individua, tra i fattori a monte della minore occupazione femminile a fronte di quella maschile, fenomeni di autoesclusione delle donne dal mercato del lavoro. Ciò contro le tesi per cui esisterebbero sul mercato fattori oggettivi di emarginazione. Per capire la di-

namica di questa autoesclusione bisogna rifarsi, secondo Garelli, ai flussi di condizionamento familiare e alle norme sociali e culturali prevalenti. La famiglia come istituzione tanto più guadagna in stabilità, quanto più riesce ad ottimizzare le proprie risorse interne per ripeterne certi modelli. Tra questi quello centrale della donna che con il proprio lavoro all'interno della famiglia rende possibile agli altri, e particolarmente agli uomini, di lavorare al di fuori di essa. L'ultimo argomento esaminato consiste in un tentativo di ridimensionare le distanze tra nord, centro e sud per quanto riguarda i diversi livelli di disoccupazione esistenti nelle tre ripartizioni territoriali alla luce di alcuni dati. Contro coloro che sostengono la validità delle teorie offerte o, all'estremo opposto, delle teorie domandiste negli studi sulla disoccupazione, gli autori richiamano l'attenzione sull'importanza dei fattori sociali e culturali nonché delle scelte dei soggetti sulle dinamiche del mercato del lavoro.

L'iniziativa della pubblicazione, che si richiama a possibili altri collaborazioni future fra l'Istat e l'Ais, risente evidentemente di una impostazione istituzionale di questi studi. Resta comunque, al di là del volume in sé, a merito di Francesco Alberoni, all'epoca presidente dell'Ais, l'aver avviato una iniziativa che si auspica possa avere seguito e sviluppi ulteriori.

MARIAROSARIA DAMIANI

M. F. CHIALANT e C. PAGETTI, a cura di, *La città e il teatro - Dickens e l'immaginario vittoriano*, Roma, Bulzoni, 1988, pp. 283.

Oggi tra i consumatori abituali di libri, si parla poco di Dickens — fino a qualche anno fa, lettura obbligatoria per chi studiasse la sua lingua. Ma, evidentemente, suoi «tifosi» appassionati persistono in ambiti più ristretti. Ne è una prova questo libro, destinato — è chiaro — a chi, al pari degli autori qui raccolti, ha que-

sto scrittore non solo sulla punta della dita, ma sempre — magari dall'infanzia — in cuore.

Nel primo capitolo («D. e la critica») — dovuto ai due curatori del libro — si ripercorre la storia della fortuna letteraria di Dickens. Fino agli anni Trenta del nostro secolo, sembrerebbe un caso non insolito, parlando di autori del passato: grande fortuna tra i lettori, quasi altrettanta grande sfortuna tra gli addetti ai lavori. Ai nostri giorni, però, è in corso una grande riabilitazione critica; esemplare il voltafaccia del Dr. Leavis — autore dell'«epochal» *The Great Tradition* (1948) — dove a Dickens vengono preferiti due scrittori non britannici di nascita: James e Conrad. Da notarsi che, talora, tale svolta critica poggia proprio su quei motivi per cui Dickens era stato in un primo tempo guardato con sospetto. *La città e il teatro* partecipa pienamente a tale rinascita d'interessi dickensiani. Anzi, ne è talmente intriso che buona parte dei brani hanno per oggetto aspetti tra i meno conosciuti della vasta produzione del romanziere. La più notevole eccezione è il saggio di Carlo Pagetti dedicato a *Great Expectations*, «forse il più "americano" dei romanzi dell'autore inglese, per la forte enfasi posta su quel "sense of wonder" che anima la narrazione di Pip e che definisce, secondo Tony Tanner, il percorso di personaggi come Huckleberry Finn e la jamesiana Masie».

Presupposto inderogabile del volume è, dunque, una profonda conoscenza, non solo di tutta la produzione dickensiana ma anche delle accoglienze critiche volta per volta da essa incontrate. Il che porta anche a qualche incidente di percorso. Proprio in apertura, Maria Teresa Chialant ricorda i giudizi negativi su Dickens espressi da due colleghi dianzi nominati, Conrad e James (che Joyce, Forster e Virginia Woolf riecheggeranno). Poche righe oltre, ritorna sul «giudizio liquidatorio di James». Solo che a lei — da anni sull'argomento — l'allusione appare ovvia al punto di, in un libro gremito di note e di richiami precisi, ritenere superfluo indi-

care la fonte del giudizio jamesiano. La procedura sarebbe — a mio avviso — già discutibile in un discorso tra iniziati; lo è certo, pretendere che tutti i lettori di un testo critico conoscano le minime pieghe del dibattito letterario anglo-americano durante l'Ottocento. Tra l'altro, se ben ricordo, le riserve di James circa Dickens non erano di estensione cospicua. Riscontriamo il Dickens più noto (grazie anche alle numerose versioni cinematografiche dei suoi romanzi) in *Dal resoconto al racconto: le origini giornalistiche della scrittura dickensiana* di Romolo Runcini. Soprattutto, ci imbattiamo in quella Londra che il suo nome automaticamente evoca. Una Londra dagli aspetti quanto mai vari e contraddittori, in prevalenza oscuri, come documentarono anche le contemporanee incisioni di Gustave Doré, da poco riedite da Sansoni. Gli aspetti negativi della metropoli sono visti in chiave di nostalgico rimpianto del, non sappiamo quanto vagheggiato, ordinamento rurale precorso. Alla sensibilità sociologica di Runcini la contraddizione non passa inosservata: «Di qui il paradosso di una cultura antiutilitaristica che, a causa dell'espansione del pubblico, celebra i suoi più alti trionfi (Lord Byron ne è un esempio illustre) sulle rendite del mercato». Osservazioni analoghe anche nel più pacato saggio di Clotilde De Stasio, *A view in Indian ink: lo scenario di desolazione in «Bleak House»*.

Come il titolo avverte, circa metà dei contributi esaminano gli aspetti teatrali della scrittura dickensiana. Nel conclusivo «*Mugby Junction: sui treni vittoriani, incontro al moderno*» di Rossana Bonadei, si fa un passo avanti. Applicando i suggerimenti di Ejzenstein sul «montaggio come arte», tale stile viene definito «cinematografico». E comprendiamo pure come basti analizzare un testo minore per cogliere l'essenza di Dickens: nella *long short-story* «*Mugby Junction*» troviamo «una sorta di zibaldone, intertestuale, di gran festa dell'immaginario dickensiano, e più in generale vittoriano, di caleidoscopio geografico, sociale, «mito-

logico» dell'insularità britannica».

Insomma il *revival* riguardante Dickens è in pieno corso: sul n. 21-22 (1989) della *New York Review of Books* ne viene recensita la più recente biografia, dovuta a John Bayley.

GIUSEPPE GADDA CONTI

ARRIGO COLOMBO, a cura di, *Utopia e distopia*, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 374. Scritti di E. Baldini, L. Bertelli, G. Bof, G. C. Calcagno, G. Capone, A. Colombo, V. Fortunati, H. Hudde, S. Manferlotti, M. Moneti, G. Pirola, C. Quarta, A. Rizzi, G. Schiavone, G. Secli, R. Trousson, L. Tundo, G. Zucchini.

Arrigo Colombo da molto tempo coltiva studi e ricerche sull'utopia e si fa promotore di iniziative a vario livello, attraverso convegni e pubblicazioni, miranti ad approfondire la conoscenza del «progetto storico» utopico.

Il punto caratterizzante di questa antologia è rappresentato dal contrasto fra utopia e distopia. La prima condurrebbe ad una società equa e solidale, mentre la seconda appare come «modello di società perversa» (p. 11). Ed allora la distopia per un verso svela i difetti ed i soprusi della società data, intesa come malvagità e dunque come modello da rifuggire, per un altro verso invece essa presenta «tensioni perverse della società in atto, potenziandole, portandole magari al parossismo in un modello di società malvagità da cui difendersi allo stesso modo» (*ibidem*). E subito Colombo chiarisce che tali tensioni pervertitrici, oltre che perverse, sono soprattutto «il potere come controllo totale, la tecnologia come strumento di potere e come strumento di degradazione, distruzione, catastrofe» (p. 12). E qui si affacciano esplicitamente i nomi di Orwell e Mandeville. L'utopia corrisponde al bene, è dunque *eutopia*, laddove la distopia è la sua versione negativa, antiutopia, controutopia.

Obiettivo del curatore è la ricompren-

sione (e riproposizione) del concetto di utopia, dopo un'opportuna reimpostazione in grado di «liberarlo dalla banalità del vagheggiamento, del fantastico, dell'irreale... liberarlo dalle strettoie del fatto letterario, del viaggio esotico...» (p. 13). L'operazione è portata avanti da tutto il gruppo di Lecce che sin dagli anni settanta persegue un tale obiettivo, specialmente attraverso gli apporti di Colombo stesso e poi di Quarta, Schiavone, Tundo ed altri ancora. Questo volume nasce dall'incontro svoltosi appunto a Lecce, tra studiosi di diversa matrice ed in vivace dibattito tra loro, dal 5 al 7 novembre 1984. E tuttavia conserva un carattere unitario almeno nelle intenzioni di fondo tese a chiarire il senso dell'utopia contrapposta alla distopia.

Il taglio della raccolta antologica è in gran parte filosofico, ma non mancano le analisi storiche, soprattutto nel saggio dello stesso curatore che si incarica di ricostruire in modo documentato e puntuale lo sviluppo dei vari momenti utopici. E qui Arrigo Colombo mette in campo la sua ampia erudizione, le sue assidue letture, le sue riflessioni non estemporanee. Egli ipotizza un risveglio dello spirito utopico a partire dal secondo dopoguerra, dopo una lunga eclissi, dovuta essenzialmente alla «dissoluzione e catastrofe della coscienza borghese» (p. 129). La sua indagine vede nell'esperienza storica del socialismo statale la ragione della chiusura all'utopia per cui «da un lato un ceto storico, la borghesia, si consuma; dall'altro il nuovo ceto portatore consuma il suo progetto; più tardi integrandosi nei ceti medi, sembra consumare se stesso e con sé la sua funzione liberatrice, costruttrice di società giusta e fraterna. Questa l'eclissi dell'utopia, qui le sue cause» (p. 131).

Il risveglio dell'utopia data al 1968, con la «contestazione», definita «un evento ancora largamente incompreso» (*ibidem*). L'autore prende però le mosse da più lontano, cioè sin dai grandi miti utopici dell'epoca classica: la giustizia-felicità delle origini, quella escatologica e quella di un

popolo coevo ma distante nello spazio. Altri — soprattutto i francofortesi — avrebbero contrapposto utopia ed escatologia, qui invece è la stessa utopia considerata come finale, come *eschaton*. Non a caso quello che Colombo chiama più volte come «progetto popolare implicito» sfocia nei movimenti di salvezza il cui carattere religioso è peculiare sia attraverso il messianismo ebraico che l'utopia cristiana, il millenarismo e l'eresia medievale, sino a giungere al «moderno processo di liberazione» che conclude la fase dei movimenti religiosi di salvezza. Non si hanno più allora andamenti alterni fra momenti di esaltazione utopica e fasi di ritiro, ma un *trend* più omogeneo che viene progetto storico, anzi della storia. Ed esso è in continua evoluzione: si autocostruisce e si autodistrugge nella ricerca di nuove, più adatte soluzioni utopiche. L'obiettivo finale è quello di una società fraterna fondata sulla giustizia. Per raggiungerlo è soprattutto l'utopia letteraria — a giudizio di Arrigo Colombo — che assume il carattere di un «intenso laboratorio di ricerca» finalizzato appunto alla realizzazione del progetto-guida della storia.

ROBERTO CIPRIANI

GUIDO D'AGOSTINO, *Un voto per l'Europa tra desiderio e delusione*, Napoli, Guida editori, 1987, p. 181.

Il testo è una raccolta di saggi di autori vari, alcuni dei quali molto interessanti, il cui limite principale è quello di considerare le vicende elettorali nazionali, trattando solo di riflesso il problema delle elezioni europee. Vanno però tenuti in conto alcuni fattori: 1) le elezioni europee di norma vengono considerate un test di politica interna; 2) la atipicità delle elezioni stesse che si sottraggono, anche per la lontananza dagli elettori, al meccanismo clientelare dello scambio voto-favore (esse sono pertanto, caratterizzate da più bassi livelli di partecipazione rispetto al-

le elezioni nazionali); 3) la scarsa incisività delle istituzioni europee sul destino individuale dei singoli elettori, il che alimenta il loro disinteresse per gli avvenimenti, anche di rilievo, della vita della Comunità. Il saggio che c'è parso più interessante è quello di Renato D'Amico, in cui, tra l'altro, l'autore si sofferma sull'incremento, alle ultime elezioni europee, del voto di preferenza in Sicilia; fenomeno, questo, piuttosto strano poiché, come si è già detto, tali elezioni si muovono fuori dell'ottica clientelare. Pertanto le ragioni della maggiore partecipazione elettorale vanno ricercate in altre cause. Proprio perché non entrano in gioco meccanismi di scambio l'elettore può esprimere la sua adesione alla linea proposta da quel candidato che si avvicina di più al suo sistema di valori e alla sua ideologia. Interessante del D'Amico anche l'analisi comparata, riferita alla Sardegna e alla Sicilia, dei fattori culturali a monte dei comportamenti elettorali. In Sardegna, grazie al persistere di una tradizione di autonomismo, la vita politica è più sana e costruttiva; i partiti politici hanno maggiore capacità di aggregare il consenso, in parole povere riescono a tradurre le domande sociali in proposte. In Sicilia, invece, l'autonomismo non esiste più da oltre trent'anni; il tessuto sociale è più individualistico, corrosivo, «sfilacciato»; la società civile è subordinata al sistema dei partiti tradizionali e ai loro criteri di gestione del potere, l'elettorato è più mobile ed astensionista, i rapporti tra i diversi partiti più squilibrati rispetto ai valori che si registrano a livello nazionale. Pertanto, esiste uno scarto abbastanza netto tra Dc e Pci ed una notevole capacità di presa sull'elettorato della destra (Msi). In Sardegna, che pure ha conosciuto (e conosce) deindustrializzazione, disoccupazione, emigrazione, invece, le percentuali che indicano i rapporti tra i diversi partiti sono più vicine ai valori nazionali. Inoltre, esiste ed è al terzo posto per i consensi ottenuti, un partito che è espressione dell'autonomismo di cui parlavamo prima (Partito sardo d'azione).

Interessante anche l'analisi del nesso causale astensionismo — mobilità del voto compiuta da Renato Mannheim. In particolare si danno casi in cui coloro che hanno votato alle ultime elezioni si erano astenuti nel 1983 e, viceversa, coloro che si sono astenuti avevano votato nel 1983. Anche in questo caso, però, il nord si comporta diversamente dal sud. Mentre al nord (e più precisamente nella circoscrizione del nord-ovest) circa il 60% del voto mobile è costituito da flussi da e per l'astensione, al sud tale percentuale è inferiore (49%). Vi si registra, però, una maggiore fedeltà nelle astensioni. Infatti, coloro che si sono astenuti nel 1983 si sono poi astenuti anche nel 1984, mentre la percentuale di coloro che sono stabili nell'astensione al nord (nord-ovest) è minore. Infine al sud la mobilità elettorale si è manifestata anche con passaggi tra partiti molto diversi tra loro. Antonio Agosta, invece, esamina il problema del sorpasso della Dc da parte del Pci nelle elezioni del 1984. In realtà, secondo Agosta non si sarebbe verificata un'espansione dei consensi a favore del Pci, ma una «tenuta» di quest'ultimo, contro una tendenza lievemente negativa che si stava delineando. Infatti: a) si sono ridotte le distanze tra i due partiti nelle aree a prevalenza democristiana del nord-ovest, del sud e delle Isole; b) si è accentuata la presenza del Pci al centro (Toscana, Umbria, Marche e Lazio) e in Emilia Romagna, notoriamente tra le regioni più «rosse» d'Italia; c) si sono mantenute le differenze nell'area bianca del nord-est. Per quanto riguarda «l'effetto Berlinguer» esso non ha indotto altri elettori a votare per il Pci, ma ha contribuito a dare compattezza agli elettori comunisti, riducendo l'eventuale propensione all'astensionismo. Infine, il comportamento degli astensionisti vicini ai partiti di centro sarà, a giudizio dell'autore, determinante per l'assetto politico futuro e la stabilità del Pci.

Alberto Spreafico si chiede se sia vantaggioso o svantaggioso sul piano elettorale per un partito stare al governo. Posto che i partiti al governo deludono sem-

pre di norma le aspettative dell'elettorato, con effetti quali l'incremento dell'astensionismo, la polarizzazione dell'elettorato su partiti estremi, il sorgere di movimenti alternativi ecc. (pacifisti, ambientalisti ecc), va notato un tratto comune a questi partiti. Ad un certo punto, per recuperare sul piano del consenso e della stabilità, attivano strategie di ricerca di nuove forme di concertazione tra le parti sociali, di introduzione di forme più marcate di concorrenza sul mercato, di privatizzazione di alcune imprese, di costituzione di organismi che si fondano maggiormente sulla competenza tecnica dei membri ecc.

Data la varietà degli aspetti trattati nel testo, che compie anche un'analisi territoriale del voto, e l'approssimarsi delle elezioni europee del 1989, il libro è interessante ed attuale. Unico limite: si sofferma troppo sull'Italia e troppo poco sull'Europa, non dice nulla su cosa gli italiani si aspettano dalla Comunità, su quali siano, secondo loro, le priorità da realizzare in vista del 1992, su cosa sono disposti a fare per l'Europa, su quanto siano concretamente interessati alle vicende dell'Europa. Pertanto, mentre appare chiaro e giustificato il secondo termine di riferimento nel titolo del testo (la delusione) non appare altrettanto chiaro e giustificato il primo (il desiderio).

MARIAROSARIA DAMIANI

ISFOL — Università di Roma «La Sapienza» (Dipartimento di scienze demografiche), *Percorsi femminili*, Milano, F. Angeli, 1988, pp. 336.

Finanziata dalla Consulta femminile della Regione Lazio, la ricerca è frutto della collaborazione tra l'Università di Roma, «La Sapienza» (Dipartimento di scienze demografiche) e l'Isfol (Istituto per la formazione professionale dei lavoratori). Nell'ultimo trentennio (1951-1981) nel Lazio come nel resto dell'Italia si è verificato un aumento consistente dell'of-

ferta di forza lavoro femminile sul mercato per fattori quali la crescita del reddito medio delle famiglie, l'incremento dei consumi, la crescita dei livelli di istruzione, la tendenza alla riduzione delle nascite, l'emancipazione femminile, con la scoperta da parte delle donne della loro volontà di autorealizzazione nel lavoro, oltre che nella famiglia e per molte altre motivazioni. Tale aumento è di particolare interesse perché include quote significative di donne in età matura. Per farsi un'idea della consistenza quantitativa della disoccupazione femminile nel Lazio è utile riportare alcuni dati frutto di una rilettura compiuta da uno degli autori, Giovanni B. Sgritta, delle rilevazioni Istat sulle forze di lavoro del 1985. Secondo Sgritta, le donne disoccupate nel Lazio nel 1985 erano: 1) 63.000 unità in cerca di prima occupazione; 2) 9.000 unità disoccupate in senso stretto o in cerca di nuova occupazione; 3) 41.000 unità rappresentate da altre persone in cerca di lavoro in condizione non professionale. Da un punto di vista qualitativo, è interessante notare il ruolo decisivo della famiglia quale meccanismo regolatore dell'offerta di forza lavoro femminile sul mercato. In genere, a livelli d'istruzione superiori (diploma o laurea) corrisponde una maggiore continuità del rapporto delle donne con il lavoro, nel senso che esse si lasciano condizionare di meno dalle vicende familiari.

Per quanto riguarda il lavoro a tempo parziale, che consente alle donne un equilibrio meno faticoso con la famiglia, esso viene visto da Anna Fadiga Zanatta come un privilegio di status. Infatti ad esso fanno ricorso soprattutto donne di status socio-economico elevato, (che presentano anche tassi di occupazione maggiori), rispetto a donne di condizioni socio-economiche meno agiate. Queste ultime non solo lavorano meno, ma, se lavorano, lavorano più spesso a tempo pieno. Infine, nelle famiglie i cui componenti sono più giovani, in presenza di livelli di reddito e di istruzione più elevati, si è riscontrata una maggiore parità nella di-

visione dei compiti e nell'esercizio dei ruoli. Nella maggior parte delle famiglie del Lazio, però, la partecipazione dell'uomo alle attività tradizionalmente femminili è scarsa o nulla, tanto più se il numero dei figli o le esigenze della famiglia sono tali da imporre all'uomo di incrementare la sua attività di lavoro all'esterno.

Per superare l'antica segregazione delle donne in ambiti formativi privi quasi del tutto di concreti sbocchi professionali, Lea Battistoni propone la figura del consigliere di parità. Questi dovrebbe svolgere un'utile funzione di raccordo tra le richieste del mercato del lavoro, la locale offerta di formazione e le attitudini e le inclinazioni delle donne.

Ricco di dati per ricostruire la condizione femminile nell'ultimo trentennio (1951-1981) è il saggio di Angelo Saporiti. Studiando i censimenti Istat è possibile notare, tra l'altro: a) l'aumento del numero delle donne residenti nel Lazio da 1.705.000 a 2.574.000 unità, con un incremento di 869.000 unità. L'indice di femminilità, che nel 1951 nel Lazio fu di 1.043 a fronte di 1.000 uomini, nel 1981 ne rileva 1.060; b) anche il Lazio è stato investito dal progressivo invecchiamento della popolazione; la classe d'età in cui si registra il maggior numero di frequenze è quella compresa tra 14 e 64 anni; c) sono aumentate le donne coniugate (dal 55,6% al 60,4%) e, sia pure in misura meno rilevante, le separate e le divorziate (dallo 0,4% al 2%). In particolare, per ricostruire la loro condizione sul mercato del lavoro vanno indagati: a) i livelli di istruzione; b) il settore economico d'appartenenza e l'attività svolta. Nel Lazio le donne sono prevalentemente occupate nel terziario.

Verena D'Alessandro nel suo contributo parte dalla compresenza nel Lazio di un incremento dell'occupazione e della disoccupazione femminile. Quest'ultima si riferisce alle giovani diplomate comprese tra i 14 e i 24 anni di età. Le altre donne (comprese nelle fasce d'età 25-39 anni) sono quelle per cui si registrano tassi

di occupazione più elevati e, trattandosi notoriamente di classi di età che sono anche le più feconde, ciò dà spazio ad un'interpretazione della presenza femminile sul mercato del lavoro determinata più dai livelli di istruzione posseduti da ciascuna che dai carichi familiari. Nella sua indagine, ricca di spunti interessanti, l'autrice costruisce un indice di segregazione professionale della donna, sulla base di un coefficiente di rappresentatività in ciascuna attività. Dal suddetto indice emerge la sovrarappresentazione femminile in campi quali la pubblica amministrazione, il commercio, il settore alberghiero. L'autrice sostiene che più che parlare di segregazione professionale delle donne si dovrebbe parlare della minore redditività dei titoli di studio femminili rispetto a quelli maschili, a parità di questi ultimi. Ciò anche per la messa a punto di strategie di ricerca del lavoro poco o nulla diversificate e aggressive da parte delle donne.

Malgrado la ripetitività di alcuni aspetti considerati nel testo, in parte inevitabile per la stretta interconnessione esistente tra le diverse dimensioni della condizione femminile, le ricerche svolte da Angelo Saporiti e Verena D'Alessandro ci sono sembrate le più complete ed approfondite sull'argomento, anche per la maggiore disponibilità a capire i problemi delle donne.

È comunque significativo che un organismo politico quale la Consulta femminile della Regione Lazio abbia commissionato ad un gruppo di ricercatori uno studio per fare il punto della situazione nella regione, segno che a poco a poco le scienze sociali stanno penetrando nelle istituzioni, sul piano della comprensione dei problemi e della programmazione degli interventi.

MARIAROSARIA DAMIANI

FRANZ X. KAUFMANN e BERNHARD SCHÄFERS, a cura di, *Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland*, nume-

ro speciale di *Gegenwartskunde*, 1988 Opladen: Leske Verlag & Budrich.

Nel 1988 la rivista *Gegenwartskunde* ha dedicato un numero unico al tema *Religione, chiese e società in Germania*, curato da F. X. Kaufmann e B. Schäfers. La raccolta, ampia e ben documentata, si articola in sezioni dedicate alla storia delle chiese, alla struttura organizzativa delle chiese nella Repubblica Federale e nella DDR, alla secolarizzazione e al mutamento religioso, e infine alla religiosità giovanile. È inoltre arricchita da un'appendice statistica su chiese e religiosità nella Repubblica Federale Tedesca. Tra i più interessanti è il saggio di B. Schäfers su «Il moderno e il processo di secolarizzazione», dove della secolarizzazione viene data una definizione articolata su più livelli. Sul piano della storia delle idee la secolarizzazione consiste nel distacco delle indagini conoscitive da schemi interpretativi teologici; sul piano normativo consiste nel distacco delle relazioni interpersonali e dei costumi da contesti interpretativi e aspettative di tipo religioso; sul piano economico consiste nella espropriazione dei beni posseduti da chiese, conventi e ordini religiosi. Nello stesso saggio, inoltre, viene proposta una serie di indicatori di secolarizzazione della vita quotidiana. Fra questi la crescente proporzione di matrimoni, festeggiamenti per la nascita e funerali non religiosi, la quasi completa sparizione della preghiera a tavola nella maggior parte delle famiglie, la scomparsa progressiva di simboli religiosi domestici (crocifissi, immagini sacre, ecc.), la scomparsa quasi totale di abiti talari come costante visiva nella folla urbana, il mutamento di modelli di impiego del tempo libero nei giorni festivi, la diminuita importanza della appartenenza confessionale in ogni ambito professionale, la scomparsa quasi totale della preghiera a scuola così come della scuola confessionale (in Germania), la perdita di significato dell'arte sacra nella vita quotidiana e la sua valorizzazione solo all'interno di circuiti estetici e tu-

ristici. Il saggio termina con una critica della pretesa di verità, a sua volta totalizzante e intollerante, avanzata dall'Illuminismo e più in generale dalla modernità e con l'auspicio di una modernità nuova e più ricettiva verso il fenomeno religioso. Di notevole interesse sono anche i due contributi di Renate Köcker, *Il mutamento della coscienza religiosa nella Repubblica Federale Tedesca*, e di Andreas Feige, *Autonomia, impegno, distanza. Dimensioni problematiche del rapporto tra giovani e Chiesa*. Il primo offre un'interpretazione dei mutamenti intervenuti a partire dagli anni '60, si sofferma sul conflitto tra norme ecclesiastiche e sensibilità morale contemporanea, e si conclude con alcune osservazioni sul destino della religione in una società pluralistica. Il secondo fornisce una serie di dati empirici sulle pratiche e l'appartenenza religiosa delle nuove generazioni. Nel complesso il volume offre una panoramica puntuale dei mutamenti in atto nella sfera religiosa in Germania, anche se (ma ciò esulava forse dagli intenti dei curatori) non sembra contenere grossi approfondimenti teorici, a cui peraltro il tipo di temi toccati poteva invitare.

ALESSANDRO FERRARA

VITTORIO LANTERNARI, *Dei Profeti Contadini — Incontri nel Ghana*, Napoli, Liguori, 1988, p. 263.

In questa nuova pubblicazione, Vittorio Lanternari traccia un quadro sintetico e coordinato della cultura degli Nzima del Ghana e, in particolare, dei suoi aspetti economici e religiosi. Com'è noto, l'indagine etnografica degli Nzima fu avviata dalla missione diretta da Vinigi Lorenzo Grottanelli, alla quale anche Vittorio Lanternari partecipò nel 1971, con ritorni nel 1974 e nel 1977. A suo tempo Grottanelli curò, presso l'editore Boringhieri, la pubblicazione di due volumi sulla cultura Nzima, il primo dei quali conteneva i contributi dei suoi collaboratori

tra cui lo stesso Lanternari. Recentemente, nel 1988, Grottanelli ci ha dato ancora un altro volume, pubblicato dalla Chicago University Press, dal titolo *The Python Killer — Stories of Nzima Life*, [*Uccisore del pitone — Storie di vita Nzima*], che è come dice il sottotitolo, una raccolta di favole Nzima. L'attuale studio di Lanternari si distacca dalle pubblicazioni precedenti per la sintesi originale che egli ci offre della cultura Nzima e per lo stile personale della sua esposizione. Egli riprende in parte e richiama alcuni dei suoi primi saggi sugli Nzima, ma il volume non è una semplice raccolta di scritti sparsi, bensì una rielaborazione nuova dettata da un ripensamento più vasto e contestuale.

La singolarità, direi quasi conclusiva, dell'attuale studio emerge dall'esperienza personale che lo ispira: significativo il sottotitolo *Incontri in Ghana*. Lanternari racconta, infatti, le esperienze vissute negli incontri con personaggi di tutte le condizioni sociali, donne uomini bambini maghi sacerdoti adepti dei culti spirituali professori d'università, ognuno a suo modo rappresentativo della cultura Nzima.

Dirò subito che il libro è un *buon libro*, costruito bene e dallo stile personale, vivo e talvolta accattivante. Assegno all'espressione *buon libro* lo stesso significato che l'A. gli attribuiva nella prefazione al suo volume *Occidente e Terzo Mondo*: un libro pensato e costruito con ordine, chiaro e razionale.

Il libro comprende 19 brevi capitoli e un'appendice. L'ordine dei capitoli e della materia consente di distinguere tre parti, diciamo così implicite, che mi sembra di poter identificare nel modo seguente: parte metodologica, comprendente il 1° e il 2° capitolo; parte storico-descrittiva, dal 3° all'11° capitolo; parte religiosa, dal 12° al 19° capitolo cui si aggiunge l'appendice sul fabbro africano. Ovviamente si tratta di distinzioni fatte per rilevare l'ordine e l'articolazione degli argomenti, ma i problemi, soprattutto quelli metodologici, ritornano costantemente e

coerentemente in tutta la trattazione. In ogni caso, ciascuna delle tre parti merita una breve considerazione.

Il problema metodologico riguarda il modo di accostarsi dell'antropologo ad una cultura e alle persone che la rappresentano. Il problema, come l'A. l'analizza, può sintetizzarsi in questa semplice proposizione: *come porre le domande*. Com'è noto, vi è un porre antropologico delle domande che esclude i questionari scritti, tale da non condizionare, o peggio mortificare la spontaneità dell'interlocutore. Ciò che l'antropologo persegue è farsi testimone dell'azione normale — nel senso, appunto, del modo spontaneo, ossia corrispondente alla normalità del comportamento dell'interlocutore. Dall'osservazione del comportamento l'antropologo intende scoprire l'ispirazione ideale e teorica dell'interlocutore, sia che tale ispirazione sia dichiarata esplicitamente, sia che essa resti implicita, per cogliere e valutare la corrispondenza effettiva tra i valori ideali e i comportamenti sociali. Nell'azione dell'interlocutore l'antropologo si inserisce, nella misura consentita, quale partecipante e, sempre, quale osservatore. In un tale lavoro l'antropologo non riesce mai, anche se tenta sempre di farlo, a distaccarsi dal suo modo di vedere e di concepire la realtà: non è, infatti, possibile astrarsi del tutto dalla propria cultura. Di tale limite ogni buon antropologo è cosciente. Sa di essere coinvolto da un proprio *etnocentrismo*; sa di non potersene liberare del tutto perché il riferimento alle proprie conoscenze e alle proprie appartenenze è parte intima dell'identità personale di ognuno. L'importante è che non si resti dominati fino a diventarne succubi, sì da non più cogliere la diversità e la peculiarità dei modi di comportamento degli interlocutori. Lanternari, studioso attento dell'*etnocentrismo*, ce ne offre in questo libro ulteriori commenti. Così dall'esperienza della ricerca tra gli Nzima trae motivo per segnalarne con maggiore incisività i limiti e i pericoli.

Le domande sbagliate sono la trappo-

la del ricercatore. Più avanti, nel capitolo 8°, dove tratta dell'economia Nzima, Lanternari riprende l'argomento e cita un brano di John Beattie che sembra indicare molto bene la natura del problema, con le contraddizioni che possono scaturire per l'antropologo: «Alla domanda "Chi possiede questo appezzamento di terreno?" il ricercatore può ricevere... risposte diverse. Ciò non vuol dire che i suoi informatori sono incoerenti o dicono il falso... Vuol dire semplicemente che egli (il ricercatore) pone la domanda sbagliata» (p. 87).

In tutto il libro si avverte l'attenzione dell'A. a porre le domande giuste, a coglierne lo spirito, ossia e a capire il significato genuino della risposta, un significato non condizionato dall'*etnocentrismo* dello studioso, semmai dall'*etnocentrismo* dell'informatore. Una tale ricerca dell'oggettività emerge in tutta l'elaborazione del libro, soprattutto nei casi specifici cui l'A. si riferisce costantemente, per dare al suo discorso una base attendibile di riferimento etnografico. In tal senso il valore della premessa metodologica dei primi due capitoli acquista un'efficacia pedagogica e il lettore può rendersi conto della specificità e della difficoltà del metodo antropologico dell'*osservazione partecipante*.

La seconda parte, storico-descrittiva, si apre con tre capitoli il 3°, il 4°, il 5°, dedicati a una descrizione storica rispettivamente del Ghana, degli Ascianti e degli Nzima. È una descrizione di sintesi, di lettura gradevole, assai opportuna, che dà un quadro contestuale nel quale collocare gli Nzima e la loro cultura attuale.

Seguono gli altri capitoli più propriamente descrittivi e, cioè, *gli Nzima e il loro ambiente* (63-66), *il villaggio* (67-81), *economia* (82-94), *giorni di lavoro e giorni di festa* (95-102), *società parentela famiglia* (103-115), *l'acculturazione: aspetti economici ed etico-sociali* (116-131).

Il capitolo sull'acculturazione appartiene più degli altri alla problematica *dinamica* cui Lanternari si è, di preferenza, dedicato. Sono notazioni stringate ma a

puntino. La stessa attenzione al dinamismo dei cambiamenti culturali si rileva in tutti i capitoli con il confronto costante tra le pratiche e i valori tradizionali e la situazione esistente al momento della ricerca.

Non mi attarderò a considerazioni su questa parte che pure ne stimolerebbe tante, perché mi preme passare alla terza parte che riguarda la religione. In realtà si tratta della parte, non dico più cospicua (vi dedica otto capitoli), bensì quella in cui l'A. rivela un'introspezione più incisiva. Sappiamo, infatti, che questa è la materia dove egli ha dato dei contributi magistrali divenuti classici.

L'analisi del problema della religione tra gli Nzima si sviluppa con riferimenti a casi ed esperienze personali e con valutazioni di notevole interesse teorico. L'A. afferma che «l'intero sistema religioso (della tradizione Nzima) si presenta carico di valenze etico-sociali» (p. 136). Di particolare rilievo la discussione sul concetto di religione, sempre così sfuggente. Secondo gli Nzima di oggi, annota Lanternari, il cristianesimo e non la tradizione ancestrale «merita il nome di religione... Tuttavia», osserva ancora, «il sistema di idee tradizionali, facenti capo agli enti spirituali ancestrali e ai rituali connessi, sono oggi come prima un valore intorno a cui ruota l'esistenza degli individui, e da cui l'esistenza stessa assume significato e convalida. Noi chiamiamo ciò, precisamente «religione».

Nell'affrontare il complesso tema della religione (176), l'A. dimostra di dominare appieno il proprio etnocentrismo. Riconosce il dualismo religioso oggi esistente tra gli Nzima, da una parte le religioni tradizionali, dall'altra il cristianesimo, fusi nel sincretismo delle *chiese spirituali*. Avverte che sarebbe «ozioso distinguere», secondo le nostre misure, «tra buona e mala fede» degli operatori rituali, maghi o sacerdoti. Vorrei, in particolare, sottolineare l'espressione *chiese spirituali*, di origine africana. Essa emerge come denominazione adatta per indicare, nel complesso, il dilagante fenomeno

dei movimenti religiosi sincretisti africani: il termine evita ogni riferimento antiquato al concetto di animismo e risulta sufficientemente oggettivo e rispettoso per un uso generalizzato. Si legga la p. 199 dove si dà una valutazione comparativa dell'origine delle chiese spirituali quale «spossamento culturale»:

Ancora una notazione sull'ultimo capitolo dove l'A. mette a confronto il cristianesimo delle Chiese storiche e il cristianesimo sincretista delle Chiese indipendenti africane. Ci sarebbe subito da osservare che tutte le chiese, in realtà, possono definirsi chiese sincretiste. Ma vorrei sottolineare una critica, che condivido appieno, all'uso del termine *inculturazione*, entrato nel linguaggio postconciliare dei cattolici. Lanternari fa notare l'incongruenza del termine al confronto dell'uso che se ne fa in antropologia e giustamente osserva che, in realtà, si tratta di una «acculturazione eterodiretta» (p. 240).

Penso, in conclusione, che Vittorio Lanternari merita riconoscimento e gratitudine per questo suo meditato studio.

BERNARDO BERNARDI

FRANCO RIZZO, *Partita a tre. De Mita, l'orgoglio cattolico*, Roma, Rotundo, 1988, pp. 406.

Sin dalla copertina del volume, che riproduce un'opera di Guttuso raffigurante tre giocatori di carte, traspare l'intento di Rizzo che vuole procedere ad un'analisi delle vicende interpartitiche italiane facendo leva sul ruolo dei *leaders*. La figura di De Mita appare in realtà appena pretesto per ripercorrere in termini storico-sociologici le vicende politiche degli anni più recenti. L'approccio è insieme avvincente e distaccato (salvo qualche raro passaggio, in cui la *Weltanschauung* dell'autore emerge esplicitamente: «c'è solo da augurarsi...» egli scrive, per esempio, a p. 100).

L'ipotesi orientatrice del lavoro si fon-

da sulla matrice «liberaldemocratica» del *leader* democristiano. Su tale base il sociologo romano «infiorata» il suo discorso, scritto in anticipo ed in modo largamente profetico rispetto ai successivi sviluppi che hanno visto protagonista il politico di Nusco come presidente del consiglio dei ministri. La complessità del personaggio De Mita è coerente (e adatta) rispetto agli «ostacoli ben superiori a quelli che ogni Presidente del Consiglio è solito trovare sul suo cammino» (p. 13). Tuttavia la sua elaborazione teorico-politica appare difficilmente gradita, tanto «che non ha trovato molti amici, dentro e fuori la Dc» (p. 21). E non a caso appare felice la descrizione di un De Mita che «spesso sembra autopercepirsi come una specie di Gulliver, circondato da un ambiente meschino e soffocante, sicuro di poter svolgere più ruoli contemporaneamente — ad esempio, quello di uomo di partito, di Stato e di governo, nonché di intellettuale acuto ed aggiornato, di storico di se stesso e del contesto, nonché di sociologo — e di essere, in questo senso, l'unico protagonista autosufficiente della scena» (p. 23).

Ne risulta un quadro scientificamente corretto in relazione al tema affrontato, senza cedere a tentazioni pamphlettistiche o alla «sempre più diffusa abitudine di molti intellettuali di dedicare agiografie, camuffate da saggi biografici, ai più eminenti attori del dramma politico» (p. 25). Pertanto quando Rizzo sostiene che con la segreteria De Mita vi è stato un cambiamento totale, non lo dice in termini elogiativi o dispregiativi ma constata semplicemente un dato di fatto. Sarebbe finita un'epoca, si sarebbe concluso un ciclo (specie poi con la definitiva crisi del governo Goria). E nella «nebulosa» Dc sarebbe rimasto un solo astro, quasi costretto a riflettere, pena la sua scomparsa come protagonista della scena politica. L'autore, ottimo conoscitore dell'universo democristiano, coglie nel segno quando individua nel convegno di San Pellegrino del settembre 1961 il punto di emersione di un De Mita «il cui interven-

to fu, certo, il più originale e spregiudicato» (p. 46). Egli sostiene che «la vita democratica si garantisce quando il potere politico ha una possibilità permanente di controllo sul potere economico». Non mancano poi osservazioni di altra natura e meno favorevoli al *leader* irpino. Fra le altre, si possono citare le seguenti: «soprattutto nei primi tempi, sembrava gli mancassero alcune risorse indispensabili nel mondo politico italiano, come l'intuito delle persone giuste da utilizzare nei momenti giusti» (p. 69); «ha alimentato il mito di sé» (p. 71); «l'irritazione che egli suscita, nel partito, è anche dovuta ai moti d'impazienza con i quali sconvolge equilibri di interessi e di poteri da lungo tempo consolidati, servendosi, spesso, di soggetti non particolarmente graditi» (p. 90); «ha ritenuto, che limitarsi a porre alcuni intellettuali di alto livello alla guida di certi settori dello Stato e dell'economia (come Elia e Prodi), sarebbe bastato a risolvere i problemi d'immagine, da cui il partito cattolico era afflitto nei suoi rapporti con gli intellettuali» (p. 118); «la sua Chiesa, la sua struttura, sono dentro di lui, quali componenti dell'organizzazione concettuale, delle analisi, delle intuizioni, nonché del loro rapporto piuttosto rigido con i comportamenti conseguentemente elaborati» (p. 123).

Ma l'esponente democristiano non è attento solo alla «politica pensata». Infatti «per De Mita, nella Dc, manca una riflessione spregiudicata sulle vere radici dell'agire politico moderno e tale lacuna si riflette su tutta la vita di quel partito e sui suoi attuali rapporti con la transizione. L'attività politica — per lui — si distingue dalle altre attività pratiche (tanto da non potersi definire, tout-court come un "mestiere") mediante uno sforzo continuo di filtraggio; ma non va neppure trascurato il "non pensato" che, sia pure in forme residuali, ne costituisce un elemento importante che, in certe fasi critiche, può diventare pervasivo e preminente. Questo "non pensato" altro non è se non l'imprevedibile, che appartiene alla

sfera della psicologia e che sociologia, politologia e storiografia hanno per troppo tempo rimosso, come inopinatamente, alla fine degli anni '70 Ferrarotti ebbe a sottolineare» (pp. 116-117).

Particolarmente convincenti appaiono i confronti tra il personaggio-chiave del volume ed i suoi interlocutori interni ed esterni, soprattutto con Moro e con Craxi. È tutta una ricostruzione a mosaico che riprende elementi di diversa e complessa provenienza per fornire un quadro di assieme che sottolinea le differenze indicanti la distanza fra il *leader* «basista» ed altri esponenti di spicco della politica italiana più o meno recente. Il piglio dell'autore è sempre il medesimo: chiarezza espositiva e ricorso rigoroso alle citazioni inequivocabili, che lasciano parlare gli stessi personaggi, i quali sembrano tracciare direttamente i propri profili attraverso il loro operato ed il loro background teorico. Anche la ricostruzione biografica offre spunti di rilievo che individuano, per esempio, nelle figure dei genitori di De Mita un contrasto vissuto e superato dal giovane Ciriaco, in grado di andare oltre i limiti del provincialismo, enfaticizzando un «razionalismo» tollerante (di matrice paterna) adatto ad un'integrazione con la diversità (cfr. p. 147). Così «dalla coerenza costante ed un po' ossessiva, con cui si esprime, emerge una continuità di formazione e di sviluppo, da cui è possibile intuire le linee a partire dagli studi universitari» (p. 169). Ed allora l'autocollocazione di *liberal* non lascia dubbi in chiave di coerenza, come si desume dal discorso di fiducia al governo Fanfani nel dicembre 1982 (cfr. p. 199-200).

In definitiva il De Mita descritto da Rizzo appare in pari tempo moderno, per la sua disponibilità verso il nuovo, e tradizionale per il suo ancoramento alle radici. Tale giudizio può forse aiutare «a spiegare meglio futuri avvenimenti, di cui sarà inevitabilmente partecipe la personalità estremamente dinamica e reattiva del nostro protagonista» (p. 375).

ANTONIO SCHIZZEROTTO, a cura di, *Classi sociali e società contemporanea*, Milano, F. Angeli, 1988, pp. 212.

Il testo, che comprende contributi diversi per taglio ed aspetti trattati, è focalizzato su alcuni argomenti «classici» a proposito del concetto di classe: che cos'è la proprietà, quando si verifica lo sfruttamento, i concetti di strato e di ceto sociale a fianco del concetto di classe, il rapporto divisione tecnica-divisione sociale del lavoro, la lotta di classe ecc. Il quadro generale che ne risulta è ricco di riferimenti alle società contemporanee oltre che di spunti di riflessione. Così, ad esempio, Eric Olin Wright si chiede se possa esistere sfruttamento anche in sistemi anticapitalistici, dove non esiste un mercato del lavoro vero e proprio. La risposta è positiva; infatti, se da un lato, nei sistemi predetti è stata raggiunta una certa perequazione nelle possibilità di accesso ai mezzi di produzione, dall'altro lo stesso non può dirsi per quanto riguarda la destinazione delle risorse. In particolare, quest'ultima è ancora monopolio di un centro pianificatore, di carattere burocratico, che andrebbe democratizzato. E.O. Wright trova che i burocrati esercitano uno sfruttamento «di status», cioè di una rendita di posizione detenuta non in virtù di competenze tecniche particolari, ma unicamente per il fatto di essere inseriti in determinate posizioni. D'altra parte, anche in presenza di competenze tecniche specifiche (ingegneri, tecnici con livelli elevati di specializzazione) la collocazione di classe è ambigua. Infatti, pur esercitando un notevole controllo sul processo produttivo e pur occupando le posizioni più elevate nella gerarchia aziendale, sia sul piano retributivo che su quello dell'onore» e del «prestigio» connesso alle professioni, essi dipendono pur sempre dal capitale. Lo stesso può dirsi per i funzionari dello Stato («salariati improduttivi» nell'analisi di Nicos Poulantzas), di volta in volta schierati ora con la borghesia ora con il «proletariato». In N. Poulantzas ritorna la distinzione tra clas-

se egemone economicamente e classe governante, spesso solo apparentemente coincidenti, dove la prima è data dalla borghesia detentrica dei monopoli, l'altra è costituita da una borghesia ad un gradino più basso della scala sociale.

Frank Parkin si sofferma sui meccanismi di chiusura messi in moto dai diversi gruppi sociali per limitare e circoscrivere le possibilità di accesso a determinate ricompense da parte di gruppi sociali estranei (tipico il meccanismo dei concorsi pubblici per limitare l'accesso alle amministrazioni pubbliche di individui appartenenti a classi diverse dalla borghesia). Quest'ultima non ha affrontato adeguatamente il problema della propria conservazione, come dimostrato dai frequenti passaggi dei suoi membri dai livelli più alti ai livelli più bassi della borghesia medesima. Il suo errore sarebbe stato quello di puntare per la propria riproduzione più sulla trasmissione di un sistema di valori, di una mentalità, che non sull'eredità di certe posizioni acquisite. Soluzione quest'ultima rivelatasi molto più efficace per preservare nel tempo una classe, come la storia dell'aristocrazia insegna.

Gran parte dell'interesse suscitato dal testo è dovuta al fatto che l'analisi delle classi in esso esaminate viene riferita a contesti e categorie sociali differenti. Su tale diversità di spunti, però, si afferma un unico comune denominatore: il concetto di «classe aperta» su quello di classe tradizionalmente inteso. L'appartenenza di un individuo, cioè, non sarebbe più definita in base alla sua posizione economica, ma in base ad un complesso di variabili, che sono anche sociali, ideologiche, culturali, come dimostrato, ad esempio, dal problema della caratterizzazione di classe del cosiddetto ceto medio. Per quanto esso sia sul piano retributivo abbastanza omogeneo, sul piano delle altre variabili precedentemente esposte le differenze possono essere notevoli. In società come le nostre in cui il mutamento e la mobilità da una posizione sociale ad un'altra procedono a ritmi sempre più ac-

celerati, il concetto di classe tradizionale sembrerebbe aver perso terreno per fare strada ad una diversa visione in cui la classe, proprio perché è aperta, ha un valore puramente orientativo. Da un certo punto di vista, in conclusione, l'analisi si complica, ma d'altra parte il suo maggior realismo consente di studiare e di capire più in profondità i meccanismi che regolano il nostro sistema sociale, sempre che si eviti di utilizzare il concetto di classe in senso meramente descrittivo e classificatorio.

MARIAROSARIA DAMIANI

PAOLO SERRERI, a cura di, *Educazione e cultura della pace*, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 244.

Il libro collettaneo *Educazione e cultura della pace* — progettato in un clima di forti tensioni internazionali, quando ancora le grandi potenze pensavano di scongiurare il pericolo della guerra preparandola, cioè affidandosi alla teoria e alla pratica della deterrenza (vedi lo scudo stellare di reaganiana memoria) — merita di essere segnalato anche ora che sembra sia «scoppiata la pace». Consolidare una solida ed estesa cultura della pace — questo è infatti un grande compito del presente — equivale a consolidare categorie critiche e interpretative nuove, ad affermare come valore ciò che prima era un non valore, a considerare una condizione permanente ciò che fino a ieri era considerato, al massimo, uno stato di necessità.

Si tratta di un impegno di lunga lena, che chiama in causa il contributo di tutte le discipline e di tutti i saperi, a partire da quelli sociologici. Questi ultimi in particolare sono stati scarsamente utilizzati dalla cultura pacifista. Merito di questo libro è di metterli in giusta evidenza. Vanno in tale direzione i contributi di Walter Titmus sul rapporto guerra-politica sociale, di Fabrizio Battistelli sulla rappresentazione della guerra in età

moderna «ad opera dei suoi interpreti sia simpatetici che critici» e sul rapporto degli intellettuali italiani e la guerra nell'Italia di oggi.

Il libro presenta sia saggi inediti, appositamente scritti su invito del curatore, sia la rielaborazione di contributi nati prevalentemente in occasione di convegni organizzati dal sindacato scuola della Cgil. Si divide in tre parti: la prima comprendente anche i saggi citati, approfondisce il concetto di pace e le rielaborazioni dell'idea di guerra; la seconda analizza il rapporto tra cultura della pace e impegno professionale degli insegnanti, con contributi particolarmente significativi di Paolo Cardoni, Carmela Covato e Giuliana Di Febo; la terza, più finalizzata all'impegno di didattica «militante», contiene indicazioni concrete per tradurre nella quotidianità dell'insegnamento le opzioni culturali e di valore contenute nelle prime due.

Nel complesso si tratta di un libro ricco di contributi originali, che mettono in luce una serie di sfaccettature del tema conduttore. Gli altri autori sono Salvatore Capodicasa, Giovanni Catti, Anna Maria Conterno, Fiorella Farinelli, Silvano Grussu, Giorgio Nebbia, Wolfgang Popp, Paolo Serreri (che è anche il curatore del libro), Aldo Visalberghi (che ha scritto l'introduzione).

GIUSEPPE DE LUTII

Sguardo e memoria. Alfonso Lombardi Satriani e la fotografia signorile nella Calabria del primo Novecento, Milano, Arnoldo Mondadori Editore - Roma, De Luca Edizioni d'arte, pp. 303.

Fra fine dicembre 1988 ed i primi dell'89 a Roma, alla Calcografia, si è avuta un'ampia mostra fotografica di cui questo volume rappresenta il catalogo. Si tratta di un ampio, godibile testo, che si avvale di puntuali saggi relativi al tema fotografico, ma anche alle condizioni della Calabria fra la fine dell'800 ed i primi

del '900. Francesco Faeta, Marina Miraglia, Giovanni Sole, Luigi Lombardi Satriani introducono, attraverso ampi saggi, alla parte iconografica. Le fotografie sono di Alfonso Lombardi Satriani ed altri. L'intento, quello di dar conto della fotografia signorile nella Calabria del primo novecento.

Faeta nel suo pezzo su *Ordini reali e ordine immaginario. Famiglia e società nelle fotografie di gentiluomini calabresi del primo Novecento* chiama in causa lo stereotipo della Calabria come luogo di immobilismo e resistenza al progresso, di marginalità, così come ci è stato tramandato e riconfermato del resto anche in tempi recenti, ad esempio da Leonida Repaci e da Giovanni Russo. L'autore si sofferma sul ruolo delle foto, in particolare, su quelle di famiglia, come quelle di Lombardi Satriani; la foto impone ricordi rigidi, codificati, «rende manifesta la struttura della realtà». L'album di famiglia diviene allora «il luogo, riparato dalle incursioni irrelate e dal rimorso, della memoria normalizzata, possibile, efficace. È lo strumento attraverso il quale i ricordi individuali divengono collettivi, quelli personali acquistano spessore e risonanza sociali». È un punto di riferimento attivo nel processo di trasmissione dall'idea di famiglia, «il manuale su cui si impara un ethos familiare e attraverso cui si comprendono i collegamenti che lo rendono riferimento per una comunità più vasta» (p. 15). Sono, di regola, foto di persone; spesso, primi piani. In genere, i personaggi sono presi in posizioni prefissate, in foto studiate per rendere al meglio atteggiamenti, comportamenti, per dare il senso della posizione nell'ambito familiare e sociale. Vesti e gioielli femminili; cappelli, cravatte a farfallino, pose solenni, bastoni da passeggio per gli uomini rafforzano queste impressioni. L'autoritratto di Alfonso, col collo della camicia alto e inamidato, cravatta a papillon, fazzoletto immacolato che sporge dal taschino e boccio di rosa appuntato sul bavero della giacca è molto bello e porta anch'esso alla riaffermazione di una po-

sizione sociale di sicurezza e potere. Fatta comunque nota come dalle foto di Lombardi Satriani si possa evincere anche l'habitat (non senza un forte potere evocativo) che rimanda anch'esso a un preesistente ordine sociale, in cui è inclusa anche la classe subalterna, con i relativi mestieri, modalità lavorative, utensili.

A Marina Miraglia si deve il saggio relativo a *Lo sguardo signorile. Fotografi e fotografia amatoriale nella Calabria d'inizio secolo*. Vi si accenna alla contiguità fra il milieu socio-culturale della nobiltà fondiaria e della borghesia delle professioni liberali; alla base, una quotidianità frugale e parsimoniosa che trova riscontro nelle foto di Lombardi Satriani e degli altri. Attenzione di base sui temi, in particolare da parte di Lombardi Satriani, della casa e della famiglia. I contadini sono presenti come elemento importante nell'ambito della produzione agricola del proprio patrimonio. Più direttamente interessante ai fini di una ricostruzione attenta ai temi del sociale il saggio di Giovanni Sole, *Atteggiamenti e mentalità in una famiglia aristocratica calabrese*; in esso l'autore ricostruisce rapidamente la storia della famiglia Lombardi Satriani distintasi in guerra e anche contro alcune usurpazioni nobiliari (segnatamente contro i Pignatelli); erano e si sentivano, dice Sole, uomini di spada, i Lombardi Satriani, anche se il titolo di baroni deriva, in tempi recenti (1800) da un miglioramento economico. Il discorso di Sole si attarda sulle terre di famiglia e sui prodotti che vi si coltivavano sul sistema dei contratti annuali per le case, i frantoi, i magazzini, i capannoni ecc. A suo parere, è la buona amministrazione che fa la fortuna della famiglia, poiché i Lombardi Satriani «...si trasferirono a San Costantino di Briatico per vivere in tutto e per tutto come i nobili, legati organicamente alla terra, ma respinsero decisamente l'idea che nobili erano soltanto coloro che non lavoravano» (p. 29); lungi da loro ogni ipotesi di assenteismo aristocratico. Base di tutto, la rendita fondiaria. A partire da questa, la convinzione che la no-

biltà sia una sorta di luogo mitico che riproduce le condizioni di esistenza del mondo rurale, l'ipotesi che le ingiustizie sociali si sarebbero attenuate se tutti avessero rispettato le regole. Sentite le responsabilità del padrone, tenuto ad amministrare con saggezza le proprie sostanze, perché la sua rovina avrebbe indotto quella di decine di famiglie: «Il suo dovere era anzi quello di diventare sempre più forte e solido, non scialacquare le sostanze, vivere con sobrietà e non ostentare ricchezze. Per diversi aspetti la loro etica del lavoro somigliava dunque più a quella di un proprietario protestante che cattolico» (p. 29). Si tratta di una società che si sta lentamente sgretolando, più per proprio disfacimento che per spinte esterne, se è vero che poteva capitare il caso di nobili che divenivano imprenditori nell'industria della seta e della liquirizia e di borghesi che vivevano in maniera parassitaria, fungendo magari da guardiani della corona; poteva darsi così di contadini che si contrapponevano a iniziative economiche e politiche dei signori, ai loro tentativi di ristrutturazione: G. Sole comunque ricorda come questo non sia avvenuto casualmente, come spesso, in passato, il mutamento avesse rappresentato un peggioramento.

Chiude la serie dei saggi introduttivi quello di Luigi Lombardi Satriani, che riecheggia nel titolo uno scritto famoso: *Stanze della memoria. Società agraria e vita nobiliare nel Mezzogiorno*. In parte sulla scorta di Tomasi di Lampedusa, L. Lombardi Satriani sottolinea l'importanza della casa sull'esistenza individuale, in quanto luogo dell'immaginario, sede della memoria familiare e, nel caso specifico di queste foto, segno della propria eccellenza in quanto nucleo familiare. Questo si presenta esteriormente come un tutto, un insieme monolitico, un fortilizio o, come suggerisce l'autore, un palcoscenico dove la nobiltà ha rappresentato se stessa prima di perdere l'egemonia. Il testo si sofferma su alcuni specifici luoghi: lo studio-archivio, spazio maschile per eccellenza, da cui il signore governa casa e

terre, sede dei «giornali dell'amministrazione» fonte, per lo studioso, di indicazioni preziose e spesso insostituibili. La biblioteca, poiché «a chi ama la scienza, a chi predilige le frequentazioni intellettuali la biblioteca, con le sue librerie di legno scuro, nelle quali generazioni e generazioni di aristocratici conservarono testi che alimentavano la loro curiosità e il loro gusto, dovette sempre apparire come un rifugio dalla volgarità, dalla bruttezza, dall'ottusaggine» (p. 41). Diplomi o lauree appese alle pareti, libri in francese, opere di storia, magari locale, o anche di filosofia testimoniano di specifici interessi e predilezioni. Nelle famiglie spesso c'era qualche ecclesiastico: da qui la presenza, in biblioteca, di opere di agiografia cattolica, di varie versioni della Bibbia, in genere di opere di cultura religiosa. Spesso presenti scritti di scienze naturali; inoltre, collezioni che richiamano cultura e mezzi: monete rare, vasi e ceramiche, reperti archeologici. Inoltre, frequentemente, enciclopedie, riviste, raccolte di giornali. «La biblioteca raduna le presenze intellettuali che sono entrate nell'universo della casa, contribuendo a caratterizzarlo e plasmando quel gusto che sarà alla base delle scelte estetiche dell'aristocrazia e della scelta dei valori ai quali ispirare i comportamenti» (p. 43). L'autore suggerisce come uno studio delle biblioteche di certe famiglie potrebbe contribuire ad un quadro variato degli interessi culturali di un certo ceto sociale, rafforzato a volte dallo studio delle dediche (spesso, di studiosi stranieri, di viaggiatori). Spazio maschile anche questo, in cui si celebra l'amore per la cultura intellettuale ed insieme una sorta di liturgia familiare.

Ancora, il salotto, noto in genere attraverso esempi letterari e di memorialistica; importanti gli arredi, gli angoli, la disposizione dei mobili, ma anche la rete di relazioni che vi si dipanano, i discorsi che vi aleggiano. Ci sono probabilmente specchi con la cornice dorata, lo stemma di famiglia, magari col motto araldico. Vive un particolare sfarzo nei giorni di

ricevimento, illuminati dalla luce di candelieri d'argento a più braccia, allegrato dal suono di un pianoforte suonato in onore di ospiti illustri. Spazio, il salotto, maschile e femminile insieme, così come la cappella è luogo di preghiera individuale e collettiva insieme: l'autore si sofferma su alcuni tratti di base, quali la credenza nei poteri del santo (se vuole, può), la personalizzazione dei rapporti, la significatività della presenza di un qualche cuore sanguinante di Gesù. A questo proposito anzi avanza un'ipotesi suggestiva: il potere fondante del sangue sarebbe da mettere in relazione, in questo caso, con una classe che nel sangue poneva la specificità della propria eccellenza. Ostentazione da un lato, mortificazione dall'altro: poli apparentemente antitetici, che pur troviamo compresenti in certe circostanze, come ad esempio nei riti funebri. La cappella è altresì sede del culto delle reliquie, a volte, delle tombe: elemento quest'ultimo che contribuisce a sviluppare il senso di continuità della famiglia. «Forse — scrive Luigi Lombardi Satriani — attraverso la fotografia gli aristocratici lottano contro il tempo»; attraverso di essa la famiglia aristocratica «realizza la propria strategia di immortalità oltrepassando il livellante fiume del tempo» (p. 49).

Le foto mi sembrano molto belle, indicative del modo di vita, di consuetudini, di momenti particolari: sono ripresi gli uomini con fucili, cartucciere, cani da caccia, i contadini con volti rugorsi, in un momento di sosta dal lavoro, magari, insieme ai loro attrezzi, davanti a carrette, o intesi alla trebbiatura; le donne sono riprese al lavatoio, durante la preparazione dell'ordito, o ancora, mentre raccolgono le olive. Quelle di casa Lombardi Satriani, con vestiti sobri ma che indicano immediatamente la posizione sociale, con pochi gioielli alle orecchie, al collo. Scarpe e particolari del vestiario (un colletto, un pizzo) sottolineano le differenze sociali; queste sono immediate anche nelle foto dei bambini: scalzi, con vestitini macchiati, magari, nelle femmine,

con fazzoletti in testa, nei figli dei contadini; eleganti, con vestiti alla marinara per i maschi, fiocchi in testa, vesti lunghe, stivaletti per le ragazzine della famiglia. C'è la festa del paese con gli addobbi, i festoni luminosi, i tamburi, il cammello di cartapesta, legno e stoffa; ci sono uomini a cavallo, case, serre, piante, veicoli. L'habitat, al di là dei bei primi piani e della presenza umana, ha un suo indubbio peso.

Varie le situazioni nell'insieme delle altre foto, che comprendono pescatori, contadini, stallieri, falegnami, cacciatori.

Tutte, comunque, indicative e godibili.

Un certo spazio è dato a documenti d'archivio di casa Lombardi Satriani, schede ragionate illustrano una per una le fotografie proposte. Non mancano notazioni di tipo tecnico circa il modo della ripresa e dello sviluppo.

Nell'insieme, un bel lavoro, fonte preziosa per chi voglia ricostruire una pagina di storia forse non solo locale, con riferimento, soprattutto a specifici ceti medio alti.

MARIA I. MACIOTI

Summaries in English of some Articles

ETIENNE BALIBAR - *Analysis of contemporary racism*. The Author underlines the fundamental unity of the problem of racism, beyond the distinctions between theoretical and spontaneous racism, institutional and sociological racism, anti-Semitism and colonial discrimination, internal and external racism; then, referring to the present French society, the Author analyses the so called racism of the contemporary social crisis asserting that the racialistification of the problems of the immigrants has inverse function to the specific characters of those problems. Besides, the less the immigrated population is differentiated from the native population, the more it is felt as an irritating presence. Racism is diffused in all social classes. It would be a goal for politics to overcome the racialization of the problems of the immigrants. Neo-racism is differentialist because it is based upon the idea that to eliminate cultural distances would mean to annihilate humanity itself. The conclusion is that racism exists wherever the integration of immigrants, under the pretext of their being different, is presented as a progress. Perhaps it would be possible to solve these problems through politics renewing both theory and practice of anti-racism.

VÉRONIQUE DE RUDDER - *Interethnic relationships in cohabitation*. In France there is only little opposition to racism. Statistics show that public opinion is distressed and worried about the massive presence of immigrants. The study of interethnic relationships in France requires a research done with the help of various sciences and the overcoming of simplistic ways of seeing the immigrants (ghetto, level of reaction). Cohabitation is influenced by prejudices. Cohabitation can be distinguished in different patterns: 1 - class complementarity and social segregation obtained by mutual avoiding; 2 - social acceptance of the immigrant as useful for local life; 3 - residencial juxtaposition; 4 - social parallelism; 5 - ethnic enclave.

CLAUDE MEILLASSOUX - *Ethnicism as a means of esclusion of South African peoples*. In South Africa the first phase of capitalism made use of the detribalization to impose the power of the whites; later, according to the Author, with the creation of reservations the whites exploited the black workers sending them back to the reservations when old or ill. The ideology of apartheid has brought forth the Homelands, artificial structures without real unity. In the '10 African Homelands' there are tribal antagonism and rivalry which have repercussions on the black mineworkers. Despite the Homelands, vast illegal bidonvilles have developed near the areas where workers are needed. Apartheid has become very expensive due to these problems, so that its abolition is foreseen, but, according to the Author, its racist consequences will continue for a long time.

ALESSANDRO TRIULZI - *To the root of ethnicity: notes on ethnic groups in Africa*. 'Tribus' and 'Ethnos' were the same as 'natio' (nation) in meaning until the XIX century, when the term 'tribe' was used to describe human groups bounded by kinship and/or territory in the colonized areas. The distinctions between A society (central authority) and B society (without chief) is connected with evolutionistic principles and brings forth judgements of value. On the other hand ethno-names are often hetero-names and have a depreciative character. Tribes are wavering realities which widen out and get narrower, and change political ethos. In the post-colonial world it is legitimate claim for the future to be part of an ethnic group, but according to the Author this should be a project for the future rather than a reconstruction of an idealized past.

DELIA FRIGESSI - *Some stereotypes in nowadays Italy*. Present anti-Semitism finds new strength in anti-Sionism which brings forth a relief from the sense of guilt towards the Jews. In recent researches it appears that anti-Semitism in late years is not anymore typical of the right wing. However the 71% of italians are anti-ethnocentric. The Author concludes that in the latest years the situation has got worse and the aversion towards people who are 'different' reaches the majority.

ALESSANDRO PORTELLI - *Forms of racism in mass-culture in Italy*. Mass-culture in Italy denies racialist principles, but the colonial image of the savage coexists with that of American Blacks seen as glamorous.

CLARA GALLINI - *Arabesque - Image of a myth*. The Author makes a report on her research on 'The image of Arabs in mass-media'. The image of arabic world (harem, treasures, magic lamps, camels and palms) constitutes an immense submerged inheritance which, even though it changes during the years, retains ancient ways of seeing the Arabs: the sheik of Aladin has become the nowadays oil-multi-millionaire; the traitor Bedouin has become the insidious guerrilla fighter. Moreover, some films impose the image of the irresponsible arab terrorist defeated by an ultrastrong western Rambo.

PIER PAOLO LESCHIUTTA - *The sly prejudice*. The Saracenic is the traditional enemy of many country tournaments: the lustful, sadist, degenerate, amoral and intriguing, traitor, slave-trader, passive, indolent and infantile Arab of the imaginary archetype, influences the everyday relationship with the Arabs. The Author has interviewed a sample of 250 people divided into three age groups deducing that the ignorance of the arabic world is remarkable, but it also emerges a deep sense of diversity rather than a racialist hostility.

MARIA MICHETTI - *Two researches upon immigrants from the third world*. The research upon immigration in Rome (in which the Author contributes) has pointed out the straddle between formal declaration and concrete acts in governmental interventions for the immigrants, and the ordaining of discriminating statutes. It is very difficult to provide National Health Service to illegal immigrants, whom are only helped by private institutions. There are also ethnic prejudices and legal discriminations. The Author concludes that immigration towards Italy offers a great opportunity for a better attitude to face the racial problem.

CLAUDIO MARTA - *Gipsies in Rome between emargination and racism*. Roman population is hostile towards the Gipsies, even though their exclusion is not founded on biological racism but on differentialist racism, which is due, according to the Author, to the structure of our society.

EMANUELA C. DEL RE

Pubblicazioni ricevute

IL POLITICO

Rivista Trimestrale di Scienze Politiche

Università di Pavia

Direttore: Pasquale Scaramozzino

Sommario del fascicolo 149 (anno LIV, n. 1, 1989)

PAOLO BISCARETTI DI RUFFIA — La Costituzione italiana nell'ottica comparatistica.

HOWARD MOSS — L'inedito di Bruno Rizzi "Inflazione e controrivoluzione".

BRUNO RIZZI — Inflazione e controrivoluzione.

UGO DE SIERVO — Sturzo e la realizzazione delle regioni

GIULIANO URBANI e MAURIZIO FERRERA — La riforma delle istituzioni comunitarie: quali strategie?

GIACOMO SANI — Mass Attitudes Towards the U.S. in Southern Europe: A Research Note

MARIA ANTONIETTA CONFALONIERI — Atteggiamenti di massa verso gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica nell'Europa del Sud (correlati socioeconomici e preferenze partitiche).

CLARA RONGA — La crisi delle relazioni transatlantiche nel dibattito culturale: 1979-1985

JEAN-FRANÇOIS BERGIER — Carlo Cipolla, historien de l'économie

SILVIO BERETTA — Per Pietro Vaccari, fondatore della Facoltà

ALBERTO CHILOSI — Il quinto convegno annuale dell'AISSEC a Pavia

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia,

Strada Nuova 65, Casella postale 207, 27100 Pavia

Amministrazione: Dott. A. Giuffré editore, Via Busto Arsizio 40, 20151 Milano

Abbonamenti 1989: Italia lire 55.000. Estero lire 85.000. Ridotto studenti lire 45.000

Studi di Sociologia

pubblicazione trimestrale

2

anno XXVI aprile-giugno 1988

Saggi e ricerche

M. AMBROSINI

Strategie di innovazione e risorse umane: i nuovi orientamenti delle politiche del personale

p. 123

M. COLASANTO

Il problema del mutamento sociale: tra vecchi e nuovi paradigmi

» 142

L. FRUDA

Alle origini dell'empirismo logico e del razionalismo critico: il problema del metodo scientifico

» 154

Note e commenti

M. COLOMBO

L'edilizia residenziale pubblica: problemi teorici e prospettive d'indagine

» 174

M. DE BERNART

La scienza sociale come professione: riflessioni sul giovane Weber

» 183

G. GASPARINI

Georges Friedmann e la sociologia del lavoro italiana: una nota

» 204

I. GOBBI

La «Praia de Ramos». Mutamenti culturali e integrazione urbana in una favela di Rio de Janeiro

» 204

M. LOMBARDI

Gestione dell'informazione nelle emergenze di massa. Note attorno al caso «Chernobyl»

» 216

G. OSTI

I caratteri del conflitto in insediamenti di piccole dimensioni

» 228

Summaries

» 242

Analisi d'opere

» 244

Segnalazioni

» 247

Prezzo del presente fascicolo: per l'Italia L. 14.000 - per l'Estero L. 24.000
Abbonamento annuo: per l'Italia L. 46.000 - per l'Estero L. 73.000
c.c.p. 989202

Redazione e Amministrazione: Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
Responsabile: dott. D. Lofrese - Proprietario: Università Cattolica

Studi di Sociologia

pubblicazione trimestrale

3-4

anno XXVI luglio-dicembre 1988.

Direttore

VINCENZO CESAREO

Prezzo del presente fascicolo: per l'Italia L. 28.000 - per l'Estero L. 48.000

Abbonamento annuo: per l'Italia L. 46.000 - per l'Estero L. 73.000

c.c.p. 989202

Redazione e Amministrazione: Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano

Responsabile: dott. D. Lofrese - Proprietario: Università Cattolica

VALORI, RELIGIONE E SOCIETÀ COMPLESSE

SOMMARIO

S. BURGALASSI - R. CIPRIANI
Presentazione

p. 260

Parte prima

Sociologia della religione e secolarizzazione

S. BURGALASSI

Per una lettura storicamente adeguata dell'evoluzione della sociologia religiosa europea

» 261

R. CIPRIANI

Al di là della secolarizzazione

» 271

Parte seconda
Il fattore religione nella società contemporanea

S.N. EISENSTADT		
Alcune osservazioni sulla religione nelle società post-industriali e post-moderne	»	289
R.J. CAMPICHE		
Religione e società contemporanea. Riflessioni sul saggio di S.N. Eisenstadt	»	299
S.S. ACQUAVIVA		
Secolarizzazione e dissacrazione	»	304
T. LUCKMANN		
La religione e le condizioni sociali della coscienza moderna	»	312
N. KOKOSALAKIS		
Religione e trascendenza. Un commento alla teoria di Luckmann	»	327
K. DOBBELAERE		
Religione e società moderna	»	337

Parte terza
Le dinamiche dei valori e della religione

L.F. PIZZOLATO		
Il «valore» e i suoi problemi	»	343
A. PALAZZO		
La ricerca sui valori	»	348
G. MORRA		
Secolarizzazione e risveglio religioso in Italia oggi	»	354
A. GRUMELLI		
Ritorno del sacro? Sì, ma come?	»	362
L.M. LOMBARDI SATRIANI		
«Ritorno» o permanenza del sacro?	»	371
F. D'AGOSTINO		
Il significato del «basso continuo» religioso nella cultura meridionale italiana	»	377
A. NESTI		
La religione popolare oggi: problemi per una definizione	»	396
M. PRANDI		
Il «popolare»: variazioni su un tema	»	401
S. MARTELLI		
Sistema simbolico-valutativo, associazionismo religioso, società complessa	»	407
G. ROVATI		
Formalismo e convinzione religiosa in tre generazioni di laureati	»	425
E. TEDESCHI		
Strategie simboliche nel gruppo religioso	»	437
R. CACCAMO		
Le frontiere simboliche del quotidiano: l'esperienza della morte	»	448

Contributi

S. DEI		
Eclissi della religione e ricollocazione del sacro	»	463
M.I. MACIOTI		
Secolarizzazione e ritorno del sacro	»	467
C. PRANDI		
La religiosità popolare	»	469
Summaries		
Sommario generale dell'annata	»	471
		475

Religioni e Società

Rivista di scienze sociali della religione

6, anno III, luglio-dicembre 1988

indice

la terra e il regno

Arnaldo Nesti, Editoriale

3

saggi

Salvatore Natoli, *Oeconomia salutis*. Le metamorfosi dell'idea di salvezza nell'età moderna 7

Maurilio Adriani, Religione, utopia, salute 17

Giovanni Filoramo, Concezioni della salvezza nei "nuovi" movimenti religiosi 27

Achille Ardigò, La domanda di salvezza dall'ipercomplesso. Un'apertura di riflessione 42

dialoghi/documenti

Jean-François Lyotard, L'Occidente e il suo Doppio, a cura di Carlo Catarsi e Arnaldo Nesti 53

note

Riccardo Burigana, Lutero e il mistero della salvezza nel 1536 58

Susanna Becherini, *L'honnête homme* e la sua salvezza. Figure del "borghe-
se" in Bernhard Groethuysen 65

Vittorio Biagini, Pensiero del concreto, pensiero della salvezza in Walter Benjamin 78

Ubaldo Fadini, Sul protagonismo salvifico delle istituzioni: schema dell'agi-
re ed estraneazione in Arnold Gehlen 93

Scipione Lanini, Il sacro, la violenza, il regno. Note a René Girard [a cura
di Pietro De Marco] 109

corrispondenza

Liturgia e storia nelle comunità greco-albanesi di Sicilia. Lettera di Paolo Gion-
friddo 134

Per le scienze religiose a Milano. Lettera di Giovanni Borelli 136

AUT-AUT

229-230, gennaio-aprile 1989

rivista bimestrale fondata da Enzo Paci

redazione: G. Comolli, R. Cristin, A. Dal Lago, R. De Benedetti, M. Ferraris, G. Gabetta, E. Greblo, F. Polidori, R. Prezzo, F. Sossi, P. A. Rovatti,

direzione: via Catalani 61, 20131 Milano, tel. 02/2617519.

collaborano tra gli altri ad "aut-aut": G. Agamben, H.-D. Bahr, J. Baudrillard, R. Bodei, M. Cacciari, G. Carchia, G. Deleuze, J. Derrida, J. Dörfles, K. Kosik, H.-G. Gadamer, A. Heller, E. Jabès, F. Lyotard, E. Lévinas, G. Petrovic, A. Prete, P. Ricoeur, J. Rolland, R. Rorty, M. Serres, G. Vattimo, M. Vegetti, P. Veyne.

segreteria di redazione: Riccardo De Benedetti (tel. 02/4566131), Rocco De Biasi.

amministrazione: LA NUOVA ITALIA EDITRICE, via Ernesto Codignola, 50018 Scandicci, Firenze; ccp 323501 Firenze; spedizione in abbonamento postale, gruppo IV.

abbonamento 1989: annuale (6 numeri): Italia L. 40.000, Estero L. 50.000. Un fascicolo separato L. 8.000. Per annate e fascicoli arretrati chiedere preventivi. Gli abbonamenti sono annuali e hanno decorrenza dal 1° gennaio al 31 dicembre di ogni anno; l'abbonamento non disdetto entro il 31 dicembre si intende rinnovato per l'anno successivo. I reclami riguardanti i fascicoli dispersi devono essere comunicati entro due settimane dalla ricezione del fascicolo successivo a quello non ricevuto. Qualora sia richiesta la spedizione di singoli fascicoli per contrassegno postale si provvederà inviando il numero o i numeri di spettanza con la maggiorazione di L. 1.300. Variazioni di indirizzo: ogni variazione di indirizzo deve essere accompagnata da L. 500 in francobolli e dalla fascetta con il vecchio indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

Registr. del Trib. di Milano n. 2232 in data 13-1-1951. Direttore responsabile: Pier Aldo Rovatti. Proprietà: Francesca Romana Paci. - Stampa Sipiel - Milano.

Premessa, 1; MARIO TREVI, Per una valutazione critica dell'opera di C.G. Jung, 3; UMBERTO GALIMBERTI, Jung e i problemi di metodo nel sapere psicologico, 31.

Temi: CONCETTO GULLOTTA, Jung e la psichiatria, 47; MARIO TREVI, Metafora e simbolo nella lettura junghiana del testo onirico. Una discussione, 65; PAULO BARONE, Il finito possibile. Schelling e Jung, 85; PIER ALDO ROVATTI, Riflessioni sull'ombra, 99; ROMANO MADERA, Nietzsche e Jung: mitografie e invenzioni del senso perduto, 111; LUIGI ZOJA, Adattamento, individuazione e collettività. Su un testo di Jung del 1916, 125; MARIO PEZZELLA, La discesa e il ritorno. Simbolo junghiano e riflessione. Sul mito nella cultura tedesca dell'inizio Novecento, 135; GIAMPIERO COMOLLI, Nel regno di Amitābha. Su Oriente e simbolo in Jung, 155; ELENA PULCINI, L'eros e la coscienza lunare, 169; MICHELA PEREIRA, Il paradigma della trasformazione. L'alchimia nel "Mysterium Coniunctionis" di C.G. Jung, 197.

Materiali: CARL GUSTAV JUNG, [Da "Note sullo Zarathustra di Nietzsche"], 219; CARL GUSTAV JUNG, [Da "Mysterium Coniunctionis"], 232; GILLES QUISPEL, Jung e la gnosi, 247.

Contributi: Nota introduttiva a Hillman (S. LAGORIO), 267; JAMES HILLMAN, Una cosmologia per l'anima. Al di là dell'umanismo, 270.

Note: EDOARDO GREBLO, Romanticismo politico? Una lettura di Jung, 285.

Notizie sui collaboratori di questo fascicolo, 296.

L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

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

Artisti e scrittori

non possono farne a meno

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

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