

# La Critica Sociologica



99. AUTUNNO 1991

---

# La Critica Sociologica

---

rivista trimestrale

---

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

---

## ITALIA

una copia L. 12.500 (IVA compresa)  
abbonamento annuo L. 40.000 (IVA compresa)  
un numero arretrato L. 18.000

## ESTERO

abbonamento annuo per l'Europa L. 90.000  
per i paesi extraeuropei L. 97.000

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 01513451003

---

Stampa CSF srl - Via del Gesù 62, Roma  
Finito di stampare il 30 marzo 1992

---

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

**99.** AUTUNNO 1991

ottobre-dicembre 1991

# SOMMARIO

|   |     |
|---|-----|
| F.F. — Attualità dell'europeismo di Luigi Einaudi .....   | III |
| SAGGI   |     |
| J.P. ROOS — Biografie, autobiografie, vite reali: il metodo delle storie di vita .....                              | 1   |
| R. CACCAMO — Il ruolo del ricordo nell'immagine di sé: alcune esperienze di singles .....                           | 15  |
| A. MONTANARI — Rapporti di coppia nel meridione: passato e futuro .....   | 30  |
| F. FERRAROTTI — Cesare Zavattini e l'interazione dei mass media .....   | 45  |
| INTERVENTI  |     |
| G. DELLA PERGOLA — Genealogia femminile, ordine simbolico e primato della madre, nel pensiero di Luisa Muraro ..... | 67  |
| M. MACIOTI — L'arte nera: lo sviluppo della stampa a caratteri mobili in Oriente ed in Europa .....                 | 71  |
| L. BOTTANI — Pensiero debole e pudore della teoria .....  | 76  |
| E. PUGLIESE — Le interpretazioni del razzismo nel dibattito italiano sulla immigrazione .....                       | 84  |
| CRONACHE E COMMENTI   |     |
| FRANCO FERRAROTTI — In morte di Paolo Ammassari .....   | 107 |
| SCHEDE E RECENSIONI .....   | 109 |
| SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES .....   | 114 |

*In copertina, Infanzia 1912.*

*Questo numero è stato chiuso in tipografia il 31 gennaio 1992.*

## Attualità dell'europeismo di Luigi Einaudi

*Si è parlato talvolta di Carlo Cattaneo comè del "gran lombardo". A me càpita di pensare a Luigi Einaudi come al "grande piemontese". Accade in tutti una sedimentazione interiore lenta per lo piú inconsapevole, che di colpo esplose in una certezza esplicita. Nel corso di questo tempestoso 1991 m'è accaduto di sentire nostalgia per il Watergate - per la secchezza e la sobria procedura che lo caratterizzarono nell'estate del 1974. Ancor piú pungente m'è tornato alla mente il ricordo d'una letterina del Presidente della Repubblica italiana nell'anno 1951. Mi trovavo negli Stati Uniti. La missiva era stata recapitata alla redazione torinese della rivista Quaderni di Sociologia, che allora dirigevo, dall'avv. Ferdinando Carbone, segretario alla Presidenza. Luigi Einaudi, dicendosi ammirato della modesta ricerca che avevo condotto sulla distribuzione della proprietà agricola nel Comune di Castellamonte, nel Canavese, mi inviava, a titolo di collaborazione, altre tavole e alcune dati supplementari, che potevano riuscire utili al chiarimento della mia tesi.*

*Avrei trovato, anni dopo, lo stesso stile nelle sue lettere al proprio fattore di Dogliani, là dove lo invita a non coprire di una mano di bianco le vecchie travi del soffitto di certe stanze - in altre parole, a non affrettarsi a cancellare, sia pure in nome della modernità o di una malintesa preoccupazione igienica, le tracce del passato. Ma ancora prima, molto prima, la stessa secchezza dell'argomentazione e la stessa sobrietà di stile avevo apprezzato nella polemica con la Società elettrica "Edison" nelle pagine della rivista La Riforma sociale a proposito della sua posizione di monopolio, che non garantiva affatto agli utenti tariffe eque. La "Edison" era stata costretta dal giovane economista a salvarsi con una manifesta reductio ad absurdum: se gli Italiani non volevano servirsi dell'energia elettrica, c'erano pur sempre le candele!*

*Sono però altri i contributi di Luigi Einaudi che questa drammatica fine del 1991 duramente richiama. Mentre l'Europa, non*

*senza difficoltà e con qualche irrisolto equivoco, si appresta a unificarsi, l'Unione sovietica è scomparsa come compagine unitaria, si è sgretolata e frantumata in una serie di repubbliche a base essenzialmente etnica. Fra l'Europa occidentale, tecnicamente progredita, e l'Unione sovietica, che va dissolvendosi per rinascere come "comunità di Stati indipendenti", quasi a significare, come una lugubre "prefazione" o una inaudita ouverture, il tragico destino che ci aspetta, la Jugoslavia si consuma in una lotta tanto disperata quanto priva di senso, precisamente come i lunghi, violenti litigi fra membri della stessa famiglia, che già nella loro stessa atrocità annunciano che non vi saranno, che non potranno esservi né vincitori né vinti, che il sangue sarà stato versato invano, che vi potranno essere solo degli sconfitti. Gli articoli di Einaudi, da quello del 1918, sulla possibilità di una "società delle nazioni", a quello pubblicato il 4 aprile 1948 nel "Corriere della Sera", la vigilia della sua elezione a Presidente della Repubblica, su "Chi vuole la pace?", sono interrogativi che non hanno perduto quasi nulla della loro validità.*

*Dovessimo adottare il ragionamento di Einaudi come criterio valutativo e metro generale di giudizio rispetto a quanto sta accadendo nella ex-Unione sovietica, sarebbe necessario far propria quella "inquietudine", cui si è riferito nel suo discorso di commiato Michail Gorbaciov. Einaudi fonda le sue considerazioni sull'esperienza storica ancora oggi rilevante. Si richiama alle due costituzioni da cui sorsero e presero avvio gli Stati Uniti d'America. La prima, del 1776, dagli effetti dissolventi e alla fine disastrosi; la seconda, del 1787-1788, dagli effetti invece straordinariamente positivi. La prima costituzione americana si limitava a fondare una "confederazione" di stati sovrani e indipendenti, con scarse o nulle garanzie circa la loro effettiva interdipendenza, per definizione incapace di mediare positivamente i loro inevitabili contrasti di interesse facendo valere, all'occorrenza, un potere sovrastante, unificante e decisivo. Solo con la seconda Costituzione gli Stati Uniti potevano dar vita ad una struttura statale federale e a beneficiare dell'effetto moltiplicatore delle risorse derivante dalla collaborazione dei singoli stati, garantita dal potere federale centrale.*

*Nasceva così la nazione americana - una nazione di nazioni, certamente, ma nello stesso tempo un popolo sovrano, retto da un'unica Costituzione come suprema "law of the land". Il testo einaudiano è chiarissimo: "Ora, se l'esperienza storica dovesse essere davvero la maestra della vita, tutti i discorsi sulla "società*

delle nazioni” fatti in questi ultimi mesi di guerra (del 1918) sarebbero senz’altro apparsi vani, quando si fosse ricordata la fine miseranda dei tentativi sinora compiuti, e durati talvolta per pochi anni e tal’altra per secoli, di “società delle nazioni” intesa nel senso, che oggi appare unicamente possibile e desiderabile, di confederazione di stati sovrani, ed il successo magnifico di quell’altro tipo di società delle nazioni, il quale culmina nella trasformazione dei preesistenti stati sovrani in province di un unico più ampio stato sovrano. L’esperienza storica prova, cioè, che ciò che oggi si considera come ideale non possibile, non è duraturo e può essere funesto; e che soltanto è possibile, duraturo e benefico ciò che dai più oggi si considera repugnante (cfr. L. Einaudi, “La Società delle nazioni è un ideale possibile?” in “Corriere della Sera”, 5 gennaio 1918; ristampata in Junius, Lettere politiche, Laterza, Bari, 1929; ora in L. Einaudi, La guerra e l’unità europea, Comunità, Milano, 1950, p. 13).

La recentissima fondazione della “Comunità di Stati Indipendenti-CSI”, decisa e attuata ad Alma-Ata (dicembre 1991) da Boris Eltsin, presidente della repubblica russa, e dai presidenti delle repubbliche di Ucraina, Bielorussia, Kazakistan, e altre, benché confortata da un rapido, forse affrettato, riconoscimento internazionale, se valutata in base al criterio offerto da Luigi Einaudi, potrà sanzionare certamente la fine storica dell’Unione sovietica, fondata nel 1922 da Lenin, ma difficilmente potrà sfuggire al lamentevole destino di contrasti e lotte fra le varie repubbliche, non più legate ad un destino comune e ad una compagine, articolata sì, ma unitaria, in grado di fronteggiare positivamente l’insorgere minaccioso delle, fin qui compresse, identità etniche nazionalistiche.

Alla luce del pronto riconoscimento di Boris Eltsin, tipico leader populistico-demagogico, cui non manca certamente il coraggio, ma i cui comportamenti durante e dopo il tentato golpe non sono per niente tranquillizzanti, e della formale accettazione della Repubblica russa come membro del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni al posto, resosi vacante, dell’ex Unione sovietica, le dichiarazioni del Segretario di stato americano, James Baker, il quale ha parlato, a proposito della neonata “Comunità di Stati indipendenti”, del rischio non remoto di trovarci di fronte ad una “Yugoslavia nucleare”, acquistano un suono sinistro e non si sa se ammirarne di più il pacato distacco o il semplice cinismo.

La guerra civile che insanguina oggi la Georgia e i recenti fatti dell’Alto-Karabakh, la lotta fra Armeni e Azeri, di cui davo notizia

e su cui avanzavo previsioni fin dalla prima edizione del mio libro *Oltre il razzismo - verso una società multirazziale e multiculturale* (Armando, Roma, 1988), sono oggi sotto gli occhi di tutti.

*Commentatori compiacenti o forse non sufficientemente informati trovano suggestivo che, mentre l'Unione sovietica andava sfaldandosi, l'Europa si muovesse nel senso di un maggior coordinamento fra gli Stati che la compongono e dell'unità. Purtroppo, va notato che fra le due situazioni, messe fra parentesi le grandi differenze quanto a progresso tecnico-economico ed efficienza produttiva, corre una linea di convergenza inquietante. La ex-Unione è una confederazione di Stati sovrani che non si vede come potranno evitare contrasti e confronti, anche sanguinosi, a scadenza più o meno breve. L'unità dell'Europa, così come è stata delineata al vertice di Maastricht (dicembre 1991), non consente di nutrire troppe speranze. Non è l'Europa sovrana, l'Europa come soggetto economico e politico, e quindi anche come unità culturale, almeno in prospettiva, in senso pieno. Nel caso migliore, siamo all'"Europa delle patrie", la contraddizione in terminis cara al generale de Gaulle. C'è da credere che non sarà una nuova versione di "Cristianità o Europa" com'era nel sogno romantico di Novalis. Forse non sarà neppure una nuova versione al "sacro romano impero", come spesso sembra di cogliere sulle labbra del Papa polacco, il cui ecumenismo si restringe e coincide talvolta pericolosamente con la visione del patriota.*

*Siamo però certamente lontani dall'Europa federale integrata, cui pensava Luigi Einaudi, e con lui i federalisti europei più consapevoli, a cominciare dagli estensori del "Manifesto Federalista" di Ventotene - Altiero Spinelli e Ernesto Rossi. La hybris tedesca, specialmente ora, a riunificazione avvenuta, e nello stesso tempo la "grandeur" francese sembrano ostacoli insormontabili sulla strada di un'autentica unità europea. Sono già arrivate le prime verifiche. Decisioni che toccano l'equilibrio monetario comune, come il tasso di sconto, non è un caso che siano state prese dalla Germania unilateralmente, avendo di mira esclusivamente i propri timori di un'impennata dell'inflazione interna, senza alcuna preoccupazione di mediare questo timore con le esigenze di altre economie, bisogno di un rilancio produttivo anche come misura di mantenimento dei pericolanti livelli dell'occupazione.*

*Per Einaudi l'Europa unita non era la giustapposizione degli egoismi, per quanto legittimi, delle singole nazioni europee. L'Europa unita voleva dire potere europeo unitario, capace di governare*

*efficacemente l'Europa, mediando fra i contrastanti interessi nel nome degli interessi comuni. Che proprio un economista come Einaudi abbia con così precisa lungimiranza visto e delineato gli aspetti meta-economici, istituzionali e culturali dell'unità europea è un fatto su cui i politici odierni, da Mitterrand a Major, da Kohl ad Andreotti, dovrebbero riflettere. Si nota un deficit di immaginazione politica e di coraggio ideale. L'Europa che ci attende rischia di essere poco più dell'Europa dei bottegai.*

*Non intendo soffermarmi qui sui limiti del pensiero di Einaudi con riguardo al dialogo inter-culturale e a quello che altrove ho definito il "pregiudizio eurocentrico". Il problema non si poneva allora con la forza e l'urgenza di oggi. Sarebbe ingegnoso ricercare in Einaudi almeno un presentimento della crisi dell'Europa come supposta depositaria esclusiva dei valori "nobili", unica detentrica della cultura in senso pieno, da affermarsi al di sopra ed eventualmente contro tutte le altre culture, per definizione subalterne, inferiori, "abusive". Basti pensare che è ancora questo l'atteggiamento prevalente fra gli studiosi europei di oggi. L'Europa unita di domani dovrà al contrario scoprire, nelle proprie radici, il rispetto dell'alterità degli altri, il diritto alla diversità etnica ma anche culturale, l'apertura a ciò che non è e che non sarà mai Europa, non per convertirlo, assorbirlo, cooptarlo in un impossibile sogno paneuropeo, ma semplicemente per accettarlo, per quanto lontano e scandaloso esso sia.*

F.F.



# Saggi

## **Biografie, autobiografie, vite reali: il metodo delle storie di vita**

*Volentieri pubblichiamo questo contributo, cui manca tuttavia una precisa trattazione dal punto di vista epistemologico – si veda in proposito il mio Storia e storie di vita, Laterza, 1981 – specialmente in considerazione delle osservazioni circa le “procedure di raccolta” dei dati biografici e le modalità della loro analisi interpretativa.*

*F.F.*

Questo articolo è una breve presentazione intorno all'uso e alle possibilità del metodo<sup>1</sup> delle storie di vita in sociologia e nelle scienze sociali in generale. È mia convinzione che i lettori sovietici siano particolarmente interessati all'utilizzazione pratica del metodo delle storie di vita. Pertanto la presentazione darà maggior risalto a quest'aspetto.

Nelle scienze sociali il metodo delle storie di vita può essere definito da due punti di vista: le storie di vita stesse e il modo in cui esse vengono raccolte e utilizzate. Tratterò qui solo quell'aspetto del metodo più propriamente considerato qualitativo, vale a dire un metodo non statistico, non di sondaggio. È possibile raccogliere delle biografie con tecniche di indagine ordinarie e di analizzarle statisticamente (di questo tipo sono generalmente le cosiddette ricerche sul corso della vita, cfr. Mayer-Muller 1986). È possibile anche considerare e analizzare esclusivamente frammenti di storie di vita. Qui discuterò l'uso di intere storie di vita raccolte attraverso intervisti.

<sup>1</sup> Una osservazione terminologica: vi sono diversi termini possibili e tutti hanno differenti significati, anche se si tratta di sfumature: racconto di una fase della vita (life story), storia di vita (life history), biografia, memoria, autobiografia. La differenza tra autobiografia e gli altri termini è ovvia, ma anche qui l'autobiografia parlata e quella scritta possono venir distinte. Esiste un certo consenso sul fatto che la storia di una vita (life story) è il termine che meglio descrive la natura del materiale: una storia della vita di un individuo raccontata da lui stesso a una terza persona (vedi Bertaux 1981). Nel testo vengono utilizzati tutti questi termini e la sola differenza presente è quella tra biografia e autobiografia. Vi sono molti tentativi tesi allo sviluppo di un sistema coerente di terminologia, ma spesso anche chi sviluppa tale sistema ha difficoltà ad aderirvi.

ste libere, con carattere narrativo, oppure scritte dagli interessati. Non è quindi un problema di questionari ma di *testi*, testi generalmente di 30-50 pagine o di cassette registrate da 2 fino a 5 ore. Ciò significa che la cosiddetta intervista “profonda” di natura psicoterapeutica (con vari incontri della durata di decine di ore) qui non verrà discussa. Tuttavia, nei casi in cui venga analizzata una sola storia di vita il testo può risultare molto più lungo; ma anche in questo caso non è ragionevole parlare di interviste “profonde” in senso psicoterapeutico<sup>2</sup>.

*Definisco quindi una storia di vita o biografia una storia (o una raccolta di storie) basate sulla vita stessa della persona, dove la persona che racconta la storia è rappresentata quale soggetto della storia e dove essa stessa definisce cosa debba o non debba essere inclusa nella storia.* Nel caso delle interviste ciò significa che la persona determina la cornice della storia, all'interno della quale si possono porre le domande. Durante la ricerca la storia non viene generalmente utilizzata in quanto tale ma come fonte di dati in senso molto ampio.

Si può anche convenire che la storia di vita o biografia non sia una storia qualsiasi o un insieme di storie narrate dalla gente. Deve esistere una certa coerenza, il tentativo di descrivere una vita, la propria vita, da un certo punto di vista (cfr., per esempio, Burgos, 1983). Tali condizioni potrebbero risultare tuttavia troppo restrittive. Infatti, molte storie di vita di rilievo non raggiungono questo livello di coerenza e si può inoltre affermare, con un certo grado di fondatezza, che questa coerenza è del tutto illusoria (Bourdieu, 1986). Si tratta infatti di una creazione da parte del narratore o dell'intervistatore allo scopo di ottenere una bella storia o un intreccio coerente<sup>3</sup>.

## Una storia del metodo delle storie di vita

A questo punto non intendo entrare nel vasto campo della

<sup>2</sup> Vi sono numerosi esempi di una storia di vita della lunghezza di un libro riferita da una sola persona. Da Wlodek Wisznieski (Thomas-Znaniacki) a Pedro Martinez (Oscar Lewis) e Tante Suzanne (Maurizio Catani). Tutte queste storie di vita sono basate su testi estremamente lunghi o su interviste avvenute in varie sedute.

<sup>3</sup> È bene osservare che Daniel Bertaux sottolinea già questo punto nel suo importante testo, non pubblicato, sulla metodologia dell'analisi delle storie di vita, (Bertaux 1976).

storia dell'autobiografia letteraria<sup>4</sup>. Basti dire che le biografie sono un modo di rappresentazione letteraria che ha origini antiche e che riflettono attraverso molte vie interessanti i cambiamenti socioculturali dello sviluppo dell'individualità. Per esempio, Michail Bachtin (1978, 278-292) osserva che nella letteratura greca la biografia era un genere importante, ma in una forma che non separava l'individuo, la semplice persona, dalla sfera pubblica. Quindi la distinzione tra biografia e autobiografia era priva di senso. Ciò è vero nelle *Confessioni* di Agostino per quanto riguarda il suo rapporto con Dio. La "vita privata" di Sant'Agostino non era argomento di interesse perché era già conosciuta da Dio, nonché da altre persone importanti. Secondo Bachtin, l'autobiografia di Agostino è una rappresentazione relativamente tarda di un'antica tradizione in cui l'"interno" e l'"esterno" non avevano senso. D'altra parte l'opera di Agostino contiene degli elementi moderni di individualità (colpa, responsabilità) che non erano mai stati riscontrati in precedenza nelle autobiografie.

È ovvio che vi è molta differenza tra queste autobiografie e le autobiografie "moderne" di Rousseau o Goethe. Georges May (1979) osserva, per esempio, che prima di Rousseau non si può parlare di autobiografia come forma letteraria: solo dopo Rousseau potremmo riconoscere nelle "memorie" o nelle "vite" scritte prima di lui un carattere specificatamente autobiografico. In queste autobiografie gli eventi, le avventure, non erano importanti in quanto tali ma come parti del processo di sviluppo di una persona, su cui si concentra la riflessione dell'autore. Le varie attività sono coordinate sotto questo tema unificante dello sviluppo della persona. Questo non è ancora vero con riguardo alle famose autobiografie rinascimentali, quali per esempio *La vita di Benvenuto Cellini*, un insieme di emozionanti avventure, aneddoti, eventi (una forma autobiografica ancora molto comune) e, in più, composta con una vena impudicamente narcisistica (ma, a detta di Cellini, assolutamente veritiera). Quindi è inoltre presente un processo di sviluppo del lavoro autobiografico come genere letterario che si riflette nelle autobiografie di gente "comune", tanto che tutte le forme autobiografiche sono riscontrabili nei testi scritti da gente comune anche se più grossolane o meno complesse. Ciò significa tuttavia che nello

<sup>4</sup> La storia più esauriente dell'autobiografia è quella scritta da Georg Misch, il quale ha dedicato al suo lavoro più di mezzo secolo; tuttavia, il campo stesso è molto vasto e vulnerabile a definizioni estremamente mutevoli.

studio delle storie di vita le autobiografie classiche costituiscono un importante materiale per il confronto, la spiegazione e l'analisi (cfr. per esempio May 1979, Egan 1983, Lejeune 1975).

Per quanto riguarda la gente comune, è impossibile datare le prime autobiografie scritte (per non parlare di quelle orali) da coloro che non avevano una "speciale" motivazione per farlo (una distinzione difficile!), coloro che scrivevano di vite e mete ordinarie. Sono sicuro che in Mesopotamia, Egitto, India e in Cina vi siano autobiografie o comunque frammenti autobiografici. In Europa il primo esempio di questo tipo di autobiografia risale probabilmente al primo Rinascimento. Da quel momento in poi sono state tramandate un numero sempre crescente di vite ordinarie che - prima o poi - venivano pubblicate. Gli archivi sono a tutt'oggi pieni di questi materiali (vedi Lejeune 1986, Barrington Moore 1978).

Ai fini della ricerca al principio di questo secolo le storie di vita venivano, almeno inizialmente, utilizzate su una più vasta scala, dapprima in antropologia ma poi in modo più sostenuto in sociologia, nel cui ambito la Scuola di Chicago fece del metodo delle storie di vita il proprio fondamento. Il classico *Polish in Europe and America* (1918), contenente una autobiografia su ampia scala scritta su richiesta di Thomas e Znaniecki, segnava l'inizio dell'uso delle storie di vita - primariamente quelle derivanti da un'intervista - nell'ambito della ricerca su Chicago. Si passava dalle storie di vita dei piccoli criminali a quelle delle prostitute e anche alle storie di normali famiglie. La Scuola di Chicago rappresentava la prima grande corrente di ricerca sociologica che si basi sugli stessi principi metodologici, ma venne ben presto superata da altre correnti e verso la fine degli anni '30 le storie di vita (e più generalmente i cosiddetti metodi qualitativi), che a quel tempo venivano chiamate documenti personali, avevano perso la loro posizione preminente nella ricerca sociologica (vedi, per esempio, Plummer (1983) per una esauriente presentazione storica). Solo in alcuni settori, quali la criminologia, le storie di vita continuano a essere utilizzate anche in seguito su una base più generalizzata. Il metodo del sondaggio aveva dominato in sociologia per alcuni decenni. In antropologia le storie di vita individuali venivano utilizzate di tanto in tanto (per esempio, Talayesva's *Sun Chief*), ma erano eccezioni. Anche in alcuni paesi, quali la Polonia, le storie di vita mantenevano una posizione forte a causa di influenze specifiche. Infatti, in Polonia la tradizione inaugurata da Znaniecki della raccolta di autobiografie attraverso concorsi, aumentò di importanza e mantenne la sua posizione nonostante le crisi sociali (vedi Sisyphus II, 1982).

Un momento importante nell'uso delle storie di vita è quando Oscar Lewis pubblicò i suoi famosi studi sul Messico, quali *The Children of Sanchez* e *Pedro Martinez* che diventarono dei classici molto diffusi. Fu in questo periodo che le storie di vita vennero nuovamente utilizzate in modo serio. Contemporaneamente, vari ricercatori in ambito sociologico, antropologico e storico, iniziarono ad attingere alle fonti individuali, preminentemente orali (vedi Bertaux 1981, Bertaux-Kohli 1984, Thompson 1978, Kohli-Robert 1984). Dapprima l'interesse era di carattere molto generale: le storie di vita erano considerate come un nuovo tipo di materiale che offriva accesso immediato a esperienze e fatti che né il metodo di sondaggio né gli archivi degli storici potevano fornire. Le storie di vita venivano utilizzate per arricchire gli studi ma anche, più ambiziosamente, per fornire nuovi tipi di schemi analitici ed esplicativi. Ciò ha fatto emergere una importante questione, vale a dire che la natura delle storie di vita come materiale sociale costituisce un problema complesso che richiede la conoscenza di alcuni principi metodologici.

Per esempio, problemi quali l'uso di diverse storie di vita invece di una, la differenza tra le storie di vita orali ottenute tramite interviste e le storie di vita scritte, i vari metodi di rimaneggiamento delle storie di vita, e così via, diventarono questioni centrali.

Appare sorprendente che le storie di vita non siano state utilizzate più spesso nella ricerca della sociologia e della psicologia sociale marxista. Come è stato sottolineato da Lucien Sève, si può affermare che la scienza biografica dovrebbe essere una delle scienze fondamentali della ricerca marxista (vedi Sève 1972, p. 468). Ciò purtroppo non ha indotto i ricercatori marxisti ad utilizzare le storie di vita per le ricerche effettive. Per esempio, nella ricerca sulle classi sociali le storie di vita costituirebbero del materiale estremamente prezioso. Eppure in questo senso non riesco a trovare alcun esempio ad esclusione dei lavori di Daniel Bertaux (Bertaux-Bertaux Wiame 1981 e Pierre Bourdieu 1979), in cui le collocazioni di classe si possono dedurre dalle vite individuali o dove si presenta questa esigenza (vi sono comunque delle interessanti discussioni intorno all'individualità da parte di autori marxisti: Kon 1978, AA.VV. *Sull'individualità* 1987).

## **Tecniche di raccolta**

Vi sono diversi modi di raccolta delle storie di vita. Come ho già accennato più sopra, tralascierò qui l'uso dei questionari di sondaggio

e discuterò due metodi principali: la cosiddetta tecnica di intervista narrativa e la raccolta delle autobiografie scritte direttamente dal protagonista. Esistono altri metodi, quali la ben nota intervista a tema dove l'intervistatore spesso controlla (o cerca di controllare) la situazione nel tentativo di mantenere una coerenza esterna rispetto all'intervistato (vedi, per esempio, Thompson 1978). La prima tecnica di raccolta a cui ho accennato è di gran lunga quella più comune se per interviste narrative intendiamo tutte le interviste in cui il soggetto può parlare in modo relativamente libero senza una serie di domande specifiche. Ma un'intervista narrativa, (vedi, per esempio, Bertaux-Kohli 1984) può essere più specificamente definita come una tecnica costituita da due parti: prima una parte dove al soggetto viene permesso di parlare del tutto liberamente, senza interruzioni, sulla sua storia di vita. Poi in seguito l'intervista può essere completata con domande specifiche riguardanti la storia raccontata dal soggetto. Naturalmente queste due parti devono essere precedute da una fase più o meno complessa in cui il soggetto viene portato a capire e a motivarsi intorno al lavoro da fare.

Di solito le interviste durano a lungo e possono essere condotte in varie sedute. Una intervista che dura in tutto dalle tre alle quattro ore dovrebbe essere sufficiente per l'obiettivo di uno studio che utilizza diverse storie di vita. Mentre la storia di vita completa di una persona è tutt'altra questione. In questo caso la storia di vita può durare varie decine di ore dalle quali viene ricavata e costruita la versione finale (per esempio, Catani 1982 mostra questo processo in modo molto interessante).

La motivazione del soggetto è importante per molte ragioni. È importante per evitare un "contratto" troppo specifico in cui il soggetto racconta la sua storia dal punto di vista specifico della ricerca. Il risultato che si ottiene non è più una storia di vita "autonoma". D'altra parte, le persone hanno interessi e motivazioni diversi che vanno necessariamente riconosciuti.

Per quanto riguarda la scelta del campione, la scelta delle persone da intervistare è una questione difficile. Di regola non è possibile ricorrere alla campionatura casuale o probabilistica perché ciò richiederebbe troppe interviste da analizzare (infatti una intervista è già di per sé un'unità piuttosto ampia). Ma c'è anche un'altra ragione più fondamentale. Nel caso della campionatura casuale ciò che ci interessa è che questa rappresenti la popolazione nel miglior modo possibile. Quindi se nella popolazione esiste un ampio sottogruppo questo dovrebbe essere proporzionalmente presente anche

nel campione. Nella ricerca qualitativa vi sono due scopi: trovare i casi "tipici", buoni esempi di vari sotto-gruppi alternativi della popolazione e attraverso ciò essere in grado di fornire un quadro completo di tutta la popolazione. Ai fini della ricerca abbiamo quindi bisogno di un solo "buon" esempio di ogni sotto-gruppo che sia sufficientemente rappresentativo di quest'ultimo. Per questo risulta ragionevole scegliere gli intervistati in successione, seguendo gli indizi che emergono durante le interviste sui tipi di problemi che si devono ancora studiare, ecc. Se il problema è ben definito normalmente dovrebbe arrivare un momento cosiddetto di *saturatione*, vale a dire, un momento in cui nuove interviste non apportano nulla di nuovo intorno al problema che si sta trattando (Bertaux 1980).

*L'autobiografia scritta* è una "tecnica" utilizzata solo di rado fuori dalla Polonia. In anni recenti si sono organizzate delle raccolte di autobiografie scritte. Ciò è accaduto, per esempio, nei paesi scandinavi (vedi Roos 1987). Il vantaggio più evidente è che queste autobiografie scritte sono del tutto autonome e presentate in maniera libera. Non c'è "l'effetto dell'intervistatore" che è spesso importante e problematico. (D'altro canto vi può essere un effetto, per così dire, istituzionale di un certo rilievo se l'istituzione organizzatrice dell'iniziativa ha un determinato significato agli occhi dei partecipanti).

I problemi della raccolta sono ugualmente importanti: vi sono poche possibilità di scelta: non possiamo scegliere i partecipanti, se non attraverso alcune restrizioni negative (se possono partecipare solo agricoltori, operai o impiegati). Non possiamo determinare i risultati o i temi da trattare. Ma una volta ottenuto il materiale questo è di solito estremamente ricco. Vi sono ovviamente degli argomenti che non vengono usualmente trattati e sui quali bisogna porre domande specifiche (per esempio, un certo tipo di consumo, o quanto si guarda la televisione, ecc.). Ma se facciamo delle richieste specifiche si rischia di perdere l'autenticità della testimonianza. E così via. Uno dei problemi più grandi è certamente la mancanza di rappresentatività. Gli autori rappresentano solo se stessi; il fatto che essi si imbarchino in un'impresa quale quella di scrivere la propria autobiografia, li rende già particolari, speciali. La soluzione a questo problema potrebbe essere quella di considerare le storie di vita come delle storie eccezionalmente ricche e profonde, ma pur sempre tipiche, che riflettono anche le storie non scritte, oppure

cercare di trovare conferme avvaloranti confrontando le interviste con i testi scritti, ecc. Oppure, il problema può più semplicemente venir ignorato considerando le autobiografie come testi e storie che abbiano valore in se stesse cioè, senza porsi affatto il problema della rappresentatività o, piuttosto, della generalizzabilità.

### **“Tecniche” di analisi**

È difficile parlare di “tecniche” in rapporto alle storie di vita. Tuttavia è altresì importante sottolineare che non si possono considerare le storie di vita “ingenuamente”, credendo nella loro natura di fatti immediati e soggettivi. Al contrario, le storie di vita devono essere viste nella loro complessità, quali fatti (o anche bugie) sociali e storici allo stesso tempo, riguardanti eventi e luoghi, la loro rappresentazione e interpretazione soggettiva, e, infine, quali storie governate da alcune regole narrative. Le storie di vita sono anche testi con tutto quello che questo termine comporta (regole grammaticali, presentazione, concettualità, ecc. (vedi Burgos 1983, Eco 1985, Ricoeur 1985).

Dal punto di vista dell’analisi sociologica, è anche importante ricordare che tutti questi quattro livelli di storie di vita hanno i loro contesti sociali che nell’analisi devono essere considerati, o che almeno non devono essere fraintesi o travisati. Questa è un’intuizione molto importante, di recente acquisizione presso i sociologi ma che trova riscontro anche nelle scienze storiche e etnografiche. Per esempio, per quanto riguarda la storia, la recente discussione sul ruolo della narratività nella verità storica ha un nesso molto stretto con le biografie (vedi per esempio Bruner 1987, Carr 1986, Ricoeur 1985). L’idea che una storia di vita sia sempre una narrazione, una storia con un inizio, una fine e una catena causale di eventi nel mezzo, che il narratore conosce la storia e seleziona gli eventi a seconda della logica della storia e del pubblico significa che, da una parte, la storia non può in alcun caso essere semplicemente un insieme di eventi completi o meno che siano; d’altra parte, come è stato sottolineato da Carr, si può anche affermare che non ci può essere una vita “reale” al di fuori di questa storia, vale a dire, storie di vita senza soggetto, senza qualcuno che le racconti. Questo è un qualcosa che cambia interamente il modo di vedere le storie di vita.

«Così la vera differenza tra “arte” e “vita” non è organizzazione versus caos, ma piuttosto l’assenza nella vita di quel punto di

vista che trasforma gli eventi in una storia dal momento che gli eventi vengono narrati» (Carr, 1986, pp. 58-59). Continua Carr: “Noi ci sforziamo costantemente, con piú o meno successo, per avere la posizione del narratore rispetto alle nostre azioni ... le storie vengono raccontate perché sono state vissute e vengono vissute in quanto vengono raccontate ... Ciò che si vuole sostenere è che la forma narrativa non è un vestito che copre qualche cos’altro, ma è la *struttura inerente alle esperienze e azioni umane* (Carr 1986, pp. 58-65).

La domanda, piuttosto ingenua, del tipo “è vero tutto ciò?”, o “posso credere a questo?”, nasconde alcune domande molto piú rilevanti sulle storie di vita che influenzano la loro analisi in modo notevole.

La narratività come tale è ormai molto ben definita e studiata da linguisti, studiosi del folklore ed etnologi. Non pretendo di essere uno specialista in questi campi, ma vi sono dei principi molto semplici che è bene ricordare. Un racconto si basa sull’idea che vi è qualcuno che narra la storia e che questo narratore presenta una sequenza di eventi legati gli uni agli altri da un nesso logico, di modo che gli eventi che derivano gli uni dagli altri siano parimenti collegati. Perché una narrativa sia coerente, la relazione tra un evento e l’altro è di solito una relazione di causalità. Inoltre in una narrativa vi è un inizio e una fine. I requisiti di una narrativa in effetti non sono molto rigidi. La cosa importante è che da una parte le narrative siano distinte da una cronistoria nella quale gli eventi semplicemente si susseguono senza alcun nesso eccetto quello temporale, e dall’altra che si distinguano dai testi che non hanno un intreccio evidente, o che sono piú o meno sistemi di spiegazione (vedi Linde 1987, Mitchell 1981).

Un altro concetto importante da aggiungere alla narrazione, alla narratività, è quello del patto autobiografico (Lejeune 1985). La persona che narra o scrive la propria autobiografia si impegna a soddisfare requisiti di onestà, apertura e causalità, siano essi espliciti o impliciti nel suo racconto. L’“io” racconta o scrive la propria storia, la sua versione di essa, nel modo in cui egli/lei decide: questo è un patto tra lui/lei e il pubblico. Proprio in quanto la natura del patto varia in modo considerevole è giusto tentare di fare una distinzione tra patti differenti, in quanto condizionano il modo di raccontare la storia (vedi anche Lejeune 1986).

Per analizzare le storie di vita bisogna dapprima considerare chi

sono gli individui che raccontano le storie, in quale contesto e perché. Innanzitutto, la persona che racconta la sua vita risponde alla domanda "chi sono", di solito nel modo più completo possibile. Ci sono però delle questioni che le persone danno per scontate quali, per esempio, il sesso di chi racconta, la classe sociale, alcune esperienze storiche di base. Sono tali questioni che una persona deve cercare di riferire sin dall'inizio. Specialmente il sesso sembra essere molto importante in quanto i modelli di storie degli uomini e delle donne sono molto diversi.

Anche il contesto è importante. Senza il contesto non si conosce veramente l'intenzione contenuta nella storia di vita. Ogni individuo ha diverse storie di vita, diverse versioni che vengono presentate a seconda del contesto: a chi, con che scopo, con quale enfasi, ecc.

Un altro punto importante è che in una storia di vita vi sono esempi e modelli definiti sui quali la storia si basa sempre. Come già detto più sopra, le storie di vita sono delle narrazioni, e come tali seguono i modelli classici dei racconti popolari con le loro varianti narrative. La maggior parte delle storie di vita è "modellata" (ma non consciamente) sul romanzo classico realista o sulle sue varianti popolari. L'impatto del romanzo moderno non ha ancora chiaramente fatto sentire la sua influenza nelle storie di vita, ed è dubbio che ciò avverrà mai, se accettiamo l'assunto che una storia di vita è una narrativa ed è proprio la forma narrativa a venir contestata dalla letteratura (post)moderna (vedi Jameson 1986, Bachtin 1978). Le tecniche per analizzare le narrazioni, sviluppate dagli studiosi del folklore e dai linguisti, sono di primaria importanza per affrontare le storie. Per esempio, gli schemi sviluppati da Vladimir Propp (1970) per analizzare i racconti popolari russi, sono stati utilizzati con successo per l'analisi delle storie di vita di alcuni alcolizzati (Alasuutari 1986).

Susanna Egan (1983) discute quattro elementi mitici ricorrenti nelle autobiografie e che, a suo avviso, sono un modo letterario di presentare una data realtà che altrimenti risulterebbe incomprensibile: paradiso e paradiso perduto (infanzia), viaggio eroico, conversione e crisi. Secondo la Egan, è il mito che viene prima. Tuttavia, ci si può chiedere se siano in realtà gli elementi appartenenti al mito ad essere presenti in tutta la vita umana e così diventarono un mito ... In ogni caso è chiaro che la gente non modella consapevolmente la sua vita su questi miti. Dal punto di vista dell'analisi, è di estrema importanza individuare i miti ricorrenti o essere in grado di osservare l'assenza di un certo mito.

## **Temi e casi**

Per il sociologo la “cosa vera” delle storie di vita sono la sostanza, i contenuti della storia e la sua collocazione nel contesto sociale allargato. Più sopra, ho tentato di mostrare che la sostanza non è qualcosa che può essere analizzata in quanto tale, come dati grezzi delle analisi di sondaggio, senza prendere in considerazione le forme e le regole che governano il racconto delle narrazioni, quali le storie di vita. Ma è anche vero il contrario. La semplice forma, il testo in quanto tale, per il sociologo non è rilevante. Un’analisi troppo ravvicinata del dettaglio di un testo può portare a non vedere l’importante questione che si tratta della vita di una persona che vive in una situazione sociale e storica definita. Senza considerare le ramificazioni di tutto ciò, viene lasciato poco spazio all’intenzione originale che è poi quella di vedere la società attraverso le vite della gente.

Pierre Bourdieu (1986) ha sottolineato questo punto nel suo breve articolo sull’“illusione biografica” dove egli paragona gli studi delle biografie a una mappa del metrò: le stazioni sono i vari eventi della vita, che sono incomprensibili a meno che non vengano inseriti nel loro contesto, vale a dire la città in cui sono situati. Per Bourdieu, inoltre, la continuità e unità di una vita è un’illusione in cui sia il biografo che il soggetto hanno un interesse, mentre, in effetti, l’unico elemento che lega i vari eventi di una vita è che essi accadono ad una persona con lo stesso nome. La persona stessa cambia, gli eventi non sono necessariamente legati causalmente e in realtà la vita non è una narrativa. Questo tipo di visione dualistica (distinzione tra vita reale e la sua versione narrativa) evita le questioni menzionate più sopra, se ci sia o meno una realtà “reale” dietro la forma narrativa data ad essa, vale a dire se possiamo mai trattare tale realtà come separata dalla forma che essa prenderà quando viene raccontata.

Per esprimermi in maniera pragmatica, la cosa importante nell’analizzare diverse storie di vita è cercare in esse i temi rilevanti per il proprio interesse oppure le strutture in cui questi temi vengono presentati. Le strutture che sono o narrative oppure dipendenti dai contenuti (vale a dire, unificando i due livelli e rendendo la storia intellegibile) sono di regola più difficili da trovare.

## **Notizia su alcuni studi interessanti**

Presento qui alcuni esempi specifici di analisi di storie di vita.

Sono scelte in modo da offrire la più grande varietà possibile. Se lo spazio lo permettesse, il modo migliore di presentare alcune delle difficoltà nell'analisi delle autobiografie sarebbe quello di cominciare da una o più storie di vita e di analizzarle. Ma dal momento che qui non è possibile fare questo, nell'interesse del lettore indicherò alcuni esempi molto utili in cui anche i metodi si differenziano notevolmente tra loro sia dal punto di vista dell'analisi sia dell'argomento.

Daniel Bertaux and Isabelle Bertaux-Wiame 1981: *Artisanal bakery in France*. L'analisi di un piccolo esempio di una classe specifica e la sua condizione di vita. Qui le storie di vita, una classe sociale e l'analisi della mobilità sono strettamente intrecciate.

Martine Burgos 1983: *Un recit en creux*, è una discussione illuminante su come una storia di vita può essere analizzata come un testo, una narrazione, dal punto di vista della sua forma letteraria.

Maurizio Catani - *Susanne Mazè* 1982: *Tante Suzanne*, è un buon esempio di studio di un caso, dove il ricercatore e il narratore, Tante Suzanne, hanno lavorato insieme per produrre il testo, che è un'accurata versione delle interviste.

Francis Godard - Paul Bouffartique 1984: *Au fil de la lignée*, una analisi delle famiglie di operai metalmeccanici in una nuova area industriale. Viene applicata una tecnica piuttosto sistematica.

Francine Muel-Dreyfus 1983: *Le métier d'éducateur*. Una analisi di insegnanti specializzati e della loro posizione attraverso storie di vita scritte e interviste. C'è il confronto tra due generazioni.

Michel Pincon 1987: *Desarrois ouvriers*. Uno studio delle vite dei lavoratori presso una piccola comunità di industria siderurgica in crisi: prima era molto redditizia, ora è in stato fallimentare.

J.P. Roos 1987: *Suomalainen elämä* (Vita finlandese). Uno studio di quattro generazioni di finlandesi, basata su un concorso per ottenere storie di vita. Sviluppa una tipologia generazionale e di modi di vita.

J.P. Roos - Andrzej Sicinski 1987: *Ways of life in Finland and Poland*. Uno studio comparativo sui modi di vita contemporanei polacchi e finlandesi, basato sulle storie di vita e sull'osservazione.

Annie Vilkkö 1987: *Tarina Tarinasta* (Storia della storia). Un importante studio su come le donne raccontano le loro vite, quali sono le precondizioni delle storie e in che modo vengono presentate.

(Trad. dall'inglese di Laura Ferrarotti)

J.P. ROOS  
Università di Helsinki

## Bibliografia

- ALASUUTARI, Pertti: *Alcoholism in its cultural context: the case of blue-collar men*, Contemporary Drug Problems, Winter 1986.
- BACHTIN, Michail: *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris 1978.
- BERTAUX, Daniel: *Histoires de vie ou récits de pratiques?* Convention CORDES no 3-1971, Rapport final, Tome II, Paris, 1976 (mimeographed).
- BERTAUX, Daniel (ed): *Biography and Society, The Life-History Approach in the social sciences*, Sage, London 1981.
- BERTAUX, Daniel: *L'approche biographique. Cahiers internationales de sociologie*, 49, (2, 1980), 197-225.
- BERTAUX, Daniel - BERTAUX-WIAME Isabelle: *Artisanal bakery in France*, in Bechofer-Elliott (eds): *The Petite Bourgeoisie*, Macmillan, London, 1981.
- BERTAUX, Daniel - KOHLI, Martin: *The Life Story Approach: a continental view*, Annual Review of Sociology, 1984, 10, 215-237.
- BOURDIEU, Pierre: *L'illusion biographique*, Actes de la recherche en sciences sociales 62, juin, 1986.
- BOURDIEU, Pierre: *La distinction*, Editions de minuit, Paris, 1979.
- BRUNER, Jerome: *Life as Narrative*, Social Research, 54, (1), 1987.
- BURGOS, Martine: *Un récit en creux*, Revue des sciences humaines. Univ. de Lille, No 192, Oct-dec 1983.
- CARR, David: *Time, Narrative and History*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 1986.
- CATANI, Maurizio - MAZÈ Susanne: *Tante Suzanne. une histoire de vie sociale*, Librairie des Méridiens, Paris 1982.
- CELLINI, Benvenuto: *La vie de Benvenuto Cellini écrite par lui même*, Edition Scala, Mayenne 1986.
- ECO, Umberto: *Lector in Fabula ou la Cooperation interprétative dans les textes narratifs*, Grasset, Paris, 1985.
- EGAN, Susanna: *Patterns of Experience in Autobiography*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1984.
- GODARD, Francis: BOUFFARTIGUE, Paul, *Au fil de la lignée. Familles de siderurgistes en Provence*, Ehes, Marseille, 1984 (in corso di stampa).
- GOETHE, J W G: *Dichtung und Wahrheit I-III*. Insel, Frankfurt a M 1982.
- JAMESON, Fredric: *The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act*, Methuen Cambridge, 1986.
- Je. Sur l'individualité. Approches pratiques/Ouvertures marxistes. Ouvrage collectif*. Messidor, Paris 1987.
- KOHLI, Martin - ROBERT, Gunter (eds): *Biographie und soziale Wirklichkeit*, Neue Ansätze und Forschungsperspektiven. Metzler, Stuttgart, 1984.
- KON, Igor S.: *Otkrytie "Ja"*, Politizdat, Moskva, 1978.
- LEJEUNE, Philippe: *Moi aussi*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.
- LEJEUNE, Philippe: *Le pacte autobiographique*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.
- LEWIS, Oscar: *Children of Sanchez: Autobiography of a Mexican Family*, Random, New York, 1961.
- LEWIS, Oscar: *Pedro Martinez*, Penguin, Harmondsworth, 1980.
- LINDE, Charlotte: *Explanatory systems in oral life stories*, in Holland-Quinn (eds) *Cultural models in language and thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- MAY, Georges: *L'autobiographie*. Presses universitaires françaises, Paris 1979.
- MAYER, Karl-Ulrich - MÜLLER, Walter: *The state and structure of the life course*, in Sorensen et al (eds): *Human Development and the Life Course*, Erlbaum, Hildale 1986.
- MISCH, Georg: *Geschichte der Autobiographie 1-4*. Schulte-Bulmke, Frankfurt a M, 1967-76.
- MITCHELL, W.J.T. (ed): *On Narrative*. University of Chicago Press, Chicago 1981.
- MOORE, Barrington Jr.: *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*. Macmillan, London 1978.
- MUEL-DREYFUS, Francine: *Le métier d'éducateur*. Les éditions de minuit, Paris 1983.

- PINÇON, Michel: *Desarrais ouvriers. Familles de métallurgistes des mutations industrielles et sociales*. L'Harmattan, Paris 1987.
- PLUMMER, Ken: *Documents of Life: An introduction to the problems and literature of a humanistic method*, Allen & Unwin, London 1983.
- PROPP, Vladimir: *Morphologie du conte*. Poétique/Seuil, Paris 1970.
- RICOEUR, Paul: *Le temps raconté. Temps et récit III*, Éditions du Seuil, Paris 1985.
- ROOS, J.P.: *Life stories of Social Changes: Four generations in Finland*, International Journal of Oral History 6 (3.1985).
- ROOS, J.P.: *From Farm to Office: Family, self-confidence and the new middle class*. Life stories/Récits de vie 3.1987.
- ROOS, J.P.: *Suomalainen elämä (Finnish life)*. Suomalaisen kirjallisuuden Seura, Jyväskylä 1987.
- ROOS, J.P.-SICINKSI Andrzej (eds.): *Ways of Life in Finland and Poland*. Avebury, Aldershot 1987.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Confessions 1-2*. Livre de poche, Paris 1972.
- SAINT AUGUSTINE: *Confessions*, Penguin Classics, Harmondsworth, 1980.
- SÈVE, Lucien: *Marxisme et théorie de la personnalité*, 2e édition. Éditions sociales, Paris, 1972.
- TALAYESVA, Don C.: *Soleil hopi. L'autobiographie d'un Indien Hopi*, Plon, Paris, 1982.
- THOMPSON, Paul: *The Voice of the Past. Oral history*, Oxford University Press, Oxford, 1978.
- THOMAS, W.I. - ZNANIECKI, Florian: *Polish Peasant in Europe and America*, University of Illinois Press, Urbana, 1984 (1918).
- VILKKO, Anni: *Tarina tarinasta - Erään naisoimaläjäkerta-aineiston tarkastelua (Story of the story - analysis of women's life histories)*, University of Helsinki, 1987.
- VOGES, Wolfgang (hrsg): *Methoden der Biographie und Lebenslaufforschung*, Lescke & Budrich, Opladen, 1987.
- VONNEGUT, Kurt: *Deadeye Dick*, Panther Books, New York, 1984.

La Critica Sociologica si scusa con i lettori per il ritardo con cui sono usciti gli ultimi numeri e li invita fin da ora alla lettura del n. 100, sul tema: *Quale Europa? Utopie, nostalgie, realtà*.

Saggi e interventi di: Maurice Aymard, Ettore De Marco, Anna Coen, Massimo Ghirelli, Umberto Colombo, Paolo Leon, Manfredo Maciotti, Enrico Pugliese e altri.

## **Il ruolo del ricordo nell'immagine di sé: alcune esperienze di singles**

### **1. La dimensione temporale del ricordo**

Ho scelto il tema del ricordo perché, nonostante la presenza di una sterminata letteratura sull'argomento, non mi sembrava opportuno censurare proprio uno degli interrogativi aperti della mia ricerca sui "soli urbani" – uomini e donne delle fasce d'età centrali (30-50 anni) –, ovvero come l'evocazione del passato consentiva ai soggetti interrogati di ricostruire una mappa diacronica di situazioni significative della propria storia personale e di produrre un'immagine sincronica di sé, in positivo o in negativo. Anche tale ricerca, come altre che utilizzano lo strumento metodologico delle storie di vita<sup>1</sup>, è tesa a ricostruire i pezzi di una storia minore, a partire dal basso, attraverso testimonianze di "gente comune" e che, per lo più, non è stata testimone di guerre, rivoluzioni, catastrofi, o di altri avvenimenti macroscopici. Si è trattato piuttosto della registrazione, attraverso le memorie, per così dire, private, di un mutamento di costume e di mentalità – che ha accompagnato gli anni delle aspettative prima (il '68) e della crisi poi sul piano delle chances di vita –, nella maggior apertura delle carriere biografiche alla ri-negoziazione di sé. Anche i modelli di organizzazione del privato – oltre che i gusti e gli stili di vita – hanno risentito di simili mutamenti culturali, rivedendo, se non certo ridimensionando la centralità del modello coppia/famiglia.

Proprio per la collocazione generazionale (30-50 anni) dei nostri intervistati, posti all'incrocio tra più vicende e più storie, si evidenzia il complesso intreccio pubblico-privato. In una recente *Autobiografia di gruppo*, è stato sottolineato tale processo: «Nell'oggi, la memoria è consapevole dei successivi rovesciamenti: dal rifiuto del partito o del lavoro, all'impegno per costruire organizza-

<sup>1</sup> F.Ferrarotti, *La storia e il quotidiano*, Laterza, Bari, 1986.

zioni politiche o per attuare una competenza professionale. Il ricordo degli anni settanta è quindi carico di disagio; anche là dove parla di successi personali, deve giustificare o eludere qualcosa. Sul suo sfondo sta l'ombra di una sconfitta, senza la chiarezza di che cosa esattamente sia stato perso e chi abbia vinto. Resta sospeso l'interrogativo su quali siano stati gli errori, dentro e fuori di sé»<sup>2</sup>.

Il filo del ricordo, pur partendo da un universo intimo, svela la molteplicità e la mescolanza degli elementi che lo compongono, lo determinano, lo mettono in moto. «In realtà, non siamo mai soli», affermava Halbwachs ne *La memoria collettiva*<sup>3</sup>, a proposito della matrice sociale del ricordo, anche del più solitario. Ciascun ricordo individuale non è altro, nella sua prospettiva, se non un *punto di vista sulla memoria collettiva*, da cui trae alimento e senso. Dal momento che la storia della nostra vita fa parte della storia in generale, la seconda sarà più estesa della prima, anche se ci rappresenterà il passato sotto forma sintetica e schematica rispetto al quadro più dettagliato e più denso della memoria autobiografica. Lungi dall'essere slegate, le due memorie si sovrappongono, in un complesso gioco di relazioni reciproche.

Resta però, ineliminabile, al di là della tesi di Halbwachs, lo scarto, percepito anche come drammatico, tra la fissazione ad un evento-oggetto, e magari l'indifferenza (o l'ignoranza) del mondo esterno nei confronti dell'evento, delle trasformazioni che ha operato nel soggetto. In termini di vissuto individuale, il senso di solitudine e perfino di "segretezza", nella diffusa opacità dei sentimenti e delle emozioni, può esasperarsi di fronte al silenzio dell'altro<sup>4</sup>. Allo stesso modo, sul piano del vissuto temporale, il riferimento astratto e lontano ad una matrice di ricordi collettivamente costruita, non elimina certamente la sofferenza della costrizione e dell'autocostrizione imposti all'individuo nei diversi momenti del quotidiano e della biografia. *L'aporia del tempo*<sup>5</sup> si rivela quindi a partire dalla prassi, dall'esperienza concreta dell'alienazione temporale.

Nelle ricerche su determinate categorie di soggetti – ad esempio i giovani o anche i singles – si rivela sia la difficoltà metodologica di operare il passaggio dalla dimensione convenzionale-pubblica a quella simbolico-personale del tempo, sia la resistenza sociale e individuale a compiere uno sforzo di ridefinizione, al di fuori dei

<sup>2</sup> L. Passerini, *Autobiografia di gruppo*, Giunti, Firenze, 1988, p. 176.

<sup>3</sup> M. Halbwachs, *La mémoire collective*, PUF, Paris, 1950.

<sup>4</sup> E. Levinas, *Nomi propri*, tr. it. Marietti, Torino, 1984.

<sup>5</sup> M.C. Belloni (a cura di), *L'aporia del tempo*, Franco Angeli, Milano, 1986.

modelli piú diffusi, delle abitudini temporali e della stessa strutturazione della vita (quotidiana e non).

Non a caso, i giovani e i singles si pongono come “nuovi soggetti” che fanno da spia di una situazione non omogenea nelle stesse politiche e strategie del tempo, e indicano almeno una possibilità, con i loro comportamenti, di sottrarsi ad una sua omologante e orwelliana “dittatura”. Atteggiamenti altrimenti definibili “anomici”, possono assumere, in un’ottica piú critica, il segno di un disagio, se non di una denuncia dell’inadeguatezza dei tempi sociali ai tempi individuali (si pensi al tipo di “giovani” autodestruitturato individuato nella ricerca sul tempo dei giovani<sup>6</sup> di Cavalli).

Anche nell’esperienza del ricordo, si rivela la forza di resistenza insita nell’idea del tempo: «il sentimento del carattere indelebile degli avvenimenti passati è congiunto al sentimento non meno intenso della loro irrimediabile perdita». Com’è stato efficacemente detto in proposito: «Questo dramma si aggrava a motivo dell’oblio; in innumerevoli casi, infatti, noi siamo perfino incapaci di ritrovare questa illusione. Il pellegrino del tempo scomparso incontra soltanto ombre ed attraversa spesso solo deserti»<sup>7</sup>.

In quanto vissuto spazio-temporale, quindi, il ricordo lega fra loro le tappe biografiche del soggetto, ma sembra sospendere, almeno nel corso del processo narrante di ri-evocazione, sia il rapporto con il tempo sociale esterno, sia il rapporto con il presente (il quotidiano) e con il futuro (il progetto). Com’è emerso anche nel corso delle nostre interviste-testimonianze, il ricordo può avere un effetto di blocco sul progetto: *l’assenza, come l’eccesso di memoria* si rivelano devastanti per la tenuta complessiva dell’identità. Perché ciò non avvenga è necessario restituirle il dinamismo nei confronti del tempo. Questo processo viene del resto confermato ampiamente dalla pratica teorica degli psicanalisti, per cui il lavoro sulla memoria costituisce una delle fasi preliminari della terapia e di tutto il “mutamento terapeutico”. Come afferma in proposito la psicanalista Anna Riva: «Il paziente molto spesso presenta disturbi della memoria di vario tipo: assenza di ricordo anche di fatti elementari, distrazioni, amnesie verbali, lapsus, incertezze nella rievocazione, labilità della fissazione; oppure eccesso di memoria con fissazione su alcune particolari parole, frasi, fatti, ricordi pregressi, fino ad avere

<sup>6</sup> A. Cavalli (a cura di), *Il tempo dei giovani*, il Mulino, Bologna, 1984.

<sup>7</sup> A. Bridoux, *Il ricordo*, tr. it. Edizioni Paoline, Roma, 1966, p. 61.

l'impressione di ossessività dei contenuti mnestici, settorializzati ed avulsi dal contesto esistenziale presente»<sup>8</sup>.

L'approccio psicanalitico mette così a fuoco un processo che in termini sociologici è stato definito come "anacronia costitutiva dei ricordi" - in cui il tempo può essere dilatato o "risparmiato" -, anacronia confermata in pieno anche dalle nostre testimonianze. Si è affermato in proposito: «L'anacronia costitutiva dei ricordi che nasce dal travaglio della memoria fa sì che i procedimenti di "interpolazione", "distorsione", e "condensazione" temporale, tipici procedimenti narrativi, siano potenziati dalla componente autobiografica costitutiva delle storie di vita; intere età della vita possono essere riassunte in una sola frase, laddove episodi possono divenire oggetto di una narrazione diffusa ed articolata»<sup>9</sup>.

Lungo questo filone interpretativo, ci si potrebbe spingere ad affermare con Durand che il ricordo è «...sfida costante, insubordinazione, eufemizzazione, esorcismo contro l'incalzare del tempo e della morte»<sup>10</sup>. In quanto tale, esso rappresenta una sorta di "tradimento" del tempo sociale e delle sue rigidità convenzionali; e si può costituire perfino come "tradimento" del tempo biografico: tant'è vero che nel racconto si seleziona un particolare a svantaggio del tempo cronologico, dello stesso rapporto causa-effetto. Ma è proprio in questa *trasgressione* che il ricordo sfida tutte le logiche convenzionali, temporali e non visibilmente condizionate dal tempo sociale: il ricordo "interno" al soggetto s'intreccia con il tempo esterno nella costruzione complessiva dell'identità. D'altro canto, seppure nel tempo qualitativo della memoria e del ricordo si trasgrediscono i ritmi sociali del tempo esterno, si trasformino le distanze, si re-interpretino gli eventi, il ricordo non è solo extracontestuale, ma transcontestuale; parte dal contesto, ma lo travalica<sup>11</sup>. Al di là del presente fattivo, "progettuale", il ricordo come il tempo incerto del sogno, della *rêverie*<sup>12</sup> dell'immaginario creativo, alimenta il bisogno fondamentale di superamento della datità, fino allo sconfinamento nel mito e nell'utopia.

<sup>8</sup> A.Riva, *Autobiografia e psicanalisi*, in M.I.Macioti (a cura di), *Biografia, storia e società*, Liguori, Napoli, 1985, p. 122.

<sup>9</sup> R.Cavallaro, *Sociologia e storie di vita: "Il testo", "il tempo" e "lo spazio"*, in M.I.Macioti, cit., pp. 62-63.

<sup>10</sup> G.Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, tr.it. Dedalo Libri, Bari, 1983, 1983. Si veda inoltre R.Caillois, *L'incertezza dei sogni*, tr.it. Feltrinelli, Milano 1989.

<sup>11</sup> P.Ricoeur, *Temps et récit*, Seuil, Paris, vol.I, 1983.

<sup>12</sup> A.Schnitzler, *Doppio sogno*, tr.it. Adelphi, Milano, 1986.

Nella sua distinzione tra il carattere piú forte e vivo del ricordo e le piú deboli e oscure idee dell'immaginazione (unica possibilità di distinguere il patrimonio della memoria da quello della fantasia), già Hume affermava «Piú un ricordo è recente e piú chiara è l'idea; quando invece, dopo un lungo lasso di tempo, uno vuole ritornare a contemplare un determinato oggetto, si nota che l'idea di questo si è notevolmente indebolita, quando non si è cancellata del tutto. Noi proviamo spesso dei dubbi, per quanto concerne le idee della memoria, allorché queste si sono attenuate ed indebolite e stentiamo a riconoscere se un'immagine provenga dalla fantasia oppure dalla memoria, quando essa non è piú carica di quei colori vividi che contraddistinguono quest'ultima facoltà. E come un'idea della memoria, perdendo la sua energia e la sua vivacità, può degenerare, al punto di essere considerata un'idea della fantasia, così, per un altro verso, un'idea della fantasia può acquisare tanta energia e tanta vivacità da essere scambiata per un'idea della memoria, falsandone gli effetti di credibilità e di giudizio»<sup>13</sup>.

L'arsenale comune di questi rovesciamenti temporali, di simili anacronie, si esprime, al suo livello piú alto nell'intreccio proustiano tra memoria narrante e coscienza privilegiata del sognatore: «E siccome – afferma Proust – fra il ricordo di un sogno e il ricordo di una realtà non ci sono grandi differenze, finivo con il domandarmi se non fosse stato il mio sonno a generare, in un cupo frammento di cristallizzazione veneziana, quella strana fluttuazione che offriva una vasta piazza, circondata da romantici palazzi, alla meditazione lunare»<sup>14</sup>.

*L'esigenza del viaggio* nel tempo, ricorda Ferrarotti, nasce da una spinta interiore, in fondo da una "crisi" nella continuità apparente della biografia. Questa rischiosa rottura avviene come uno slittamento non solo temporale (il passato), ma anche spaziale (il mondo/i mondi attraversati dal soggetto).

In tale dinamica soggettiva e oggettiva (il soggetto ma anche gli eventi esterni, la coscienza ma anche le sue rappresentazioni, i suoi atti), che rivive nella memoria, afferma Ferrarotti, si opera «qualcosa di magico» che si sottrae alla logica omologante dei modelli temporali, «...perché la memoria non si limita a lavorare nella cornice di un tempo solo. Rompe gli argini. Tocca e coinvolge e coniuga i quattro tempi fondamentali. Può trarre un ricordo-sensa-

<sup>13</sup> D.Hume riportato da A.Bridoux, cit., pp. 21-22.

<sup>14</sup> P.Collier, *Mosaici proustiani*, tr.it., il Mulino, Bologna, 1986, p. 96.

zione dai primi, dalle sedimentazioni del tempo naturale e del tempo biografico esistenziale individuale, lo fa giocare, lo innesta e lo fa interagire con il terzo (con il tempo storico), e lo stampa, infine, lo eternizza con mistico furore nel tempo astorico della extraquotidianità assoluta...»<sup>15</sup>.

La memoria è quindi la voce narrativa per eccellenza – non semplice ricordo dell’esperienza passata, ma suo ri-viverla nel presente – che unisce il momento soggettivo al contesto esterno nella sua irriducibile dialettica; essa rappresenta anche la matrice comune del racconto storico, del racconto letterario e del racconto biografico.

## 2. Autovalutazioni, legittimazioni e immagini di sé

All’interno della storia personale, si svela così il carattere dirompente e “pervasivo” del ricordo come memoria narrante, e il suo porsi come elemento di saldatura tra l’esperienza emotiva e il contesto esterno (biografico e quotidiano) in cui pure prende forma, si sostanzia, si ridimensiona, si nega.

Nella nostra ricerca, tale carattere di indefinitezza, simile alla *rêverie*, si esprime, fra l’altro, in una “dislocazione multipla” del ricordo, dai livelli temporali più profondi e lontani a quelli più vicini. Seppure con valenze e profondità diverse, si è potuto notare in tutti i soggetti femminili della ricerca (meno in quelli maschili) una sorta di “diffusività” del ricordo, inteso come momento di autoriflessione, e autoanalisi: ad esempio *semplicemente* come bilancio della giornata trascorsa. Altrove<sup>16</sup>, ho rilevato l’importanza e l’attenzione che vengono di solito attribuite dai singles alla vita quotidiana come spazio d’azione in cui saper “gestire” le proprie risorse. La riflessione sul tempo della giornata è quindi una conclusione prevedibile di un’esperienza quotidiana attentamente vissuta e orientata. Ad esempio, il tempo della solitudine, che ricopre una zona piuttosto ampia della vita e dei singles –, costituisce la dimensione ottimale di riflessione, il terreno in cui prendono forma ricordi, immagini, fantasie che troveranno poi, dopo un’opportuna sedimentazione, una loro sostanza narrativa nel racconto autobiografico.

<sup>15</sup> F.Ferrarotti, *Il ricordo e la temporalità*, Laterza, Bari, 1987.

<sup>16</sup> R.Caccamo De Luca, *Nuovi soli, nuovi poveri*, “Politica ed Economia”, 10, 1984.

Assieme alla funzione di “rattoppo” dei buchi del contesto biografico e quotidiano<sup>17</sup>, viene espletata dal ricordo anche una funzione legittimante del presente, o del passato, rispetto ad un passato positivo o negativo. Mi riferisco qui a un tipo di legittimazione *etico-simbolica*, ovvero legata alla struttura dei valori e delle norme interiorizzate dal soggetto. L’approvazione o la riprovazione delle proprie condotte, presenti o passate, costituiscono gli elementi di fondo che emergono nel racconto autobiografico, proprio per poter ridefinire la propria immagine presente, e la sua maggiore o minore *distanza* rispetto al passato.

Fra i molti tentativi di costruire una griglia inerpretativa dei tipi di autovalutazione che il soggetto narrante esprime su di sé e le sue azioni, voglio ricordarne due. Il primo è stato realizzato da una ricercatrice ungherese<sup>18</sup>, per poter interpretare i dati emergenti da una ricerca su storie di vita operaia. Agnes Hankiss, ha cercato di cogliere lo scarto tra *l’immagine di sé al presente e l’immagine di sé al passato*. Da questa esigenza interpretativa è emerso uno schema pratico-teorico d’inquadramento dei dati basati sulle testimonianze del soggetto stesso in merito alla *biografia* come unità d’analisi. Ogni soggetto, come è noto, costruisce una “teoria” di sé sulla storia della propria vita tentando di classificare le proprie fortune o sfortune all’interno di un principio coerente ed esplicativo e di incorporarle dentro una unità storica: una vera e propria *ontologia del self*. Questo riaggiustamento del materiale biografico e psichico, gioca uno specifico ruolo strumentale all’interno del sistema autoregolatorio della psiche che spinge il soggetto a incorporare il suo passato – l’immagine dell’infanzia (positiva o negativa) – dentro la mappa – l’immagine attuale di sé (positiva o negativa) – della sua vita presente. Sono state raggruppate così, sulla base della rilevazione empirica, quattro strategie valutative.

La prima, la *strategia dinastica*, si ha quando il soggetto attribuisce i successi e i risultati raggiunti nell’età adulta a condizioni d’infanzia migliori della media e a tradizioni familiari positive che affondano le loro radici nel passato, e a cui perciò il termine dinastico può essere applicato. Nessuno dei nostri soggetti rientra in questa strategia.

La *strategia antitetica*: si basa sulla consapevolezza del soggetto

<sup>17</sup> J. Duvignaud, *La banca dei sogni*, tr.it. Editori Riuniti, Roma, 1980.

<sup>18</sup> A. Hankiss, *Ontology of Self*, in D. Bertaux, *Biography and Society*, SAGE, London, 1981.

di essersi sviluppato a dispetto delle condizioni originarie e quindi di essere stato in qualche modo spinto dalla conflittualità che ha dovuto assumere fin dall'infanzia. I suoi successi di oggi si spiegano con la fatica e l'impegno che ha dovuto fare nell'infanzia per far vedere agli "altri rappresentativi" come sarebbe stato bravo da grande. Molti dei nostri soggetti, soprattutto maschili, rispecchiano questa immagine e adottano questo tipo di strategie valutative. Tono del ricordo: ambivalente, a volte ostile.

Nella *strategia compensatoria* l'infanzia non è dipinta di nero; anzi, è abbellita da una serie di eventi favorevoli che servono a controbilanciare i fallimenti dell'attuale situazione di vita del soggetto, così come le crisi dell'immagine del sé. Anche qui si mette in moto un meccanismo conflittuale nel rapporto tra passato e presente, in cui il passato viene idealizzato. Nella nostra ricerca, una strategia di autovalutazione di questo tipo, risulta per lo più femminile. Ma, per le singles interrogate, l'autoimmagine al presente non è *mai* così cattiva. La consapevolezza di battute infelici della propria biografia, e anche della relativa diminuzione delle "chances di vita" con l'andare del tempo, non impedisce loro di far scattare un meccanismo di autovalutazione per lo più positivo, con la messa in parentesi la sospensione delle esperienze negative e, invece, con l'accentuazione delle acquisizioni positive, in termini di arricchimento di sé.

Nella *strategia assolutoria*, come nella *strategia dinamica* - ma in direzione opposta - l'infanzia e la situazione attuale sono collegate in modo lineare, attraverso un semplice meccanismo di causa-effetto: il presente negativo discende dal passato negativo. All'origine di ciò, nella mente del soggetto, c'è una congiura di tutto il mondo, quasi un demone originario che ha pervaso l'intera sua vita.

Le tipologie di Hankiss sono probabilmente troppo rigide per le strutture elastiche delle esistenze individuali, in cui si tende ad idealizzare lo sforzo di "tenuta" complessiva della propria biografia. Riunire insieme seppure prospettivamente, parti contrastanti del sé, evita la sindrome del fallimento e si configura in ultima analisi come una "mitologia dell'io" che ha saputo mantenere o potenziare, o addirittura ribaltare a proprio vantaggio le condizioni di vita di partenza, o comunque a ridefinirsi per contrasto con le situazioni positive originarie, a convivere con i propri scarti e le disavventure, o infine, nonostante il bilancio negativo, ad assolversi di fronte a sé stessi. In una prospettiva forse eccessivamente ottimistica è stato affermato: «Le peggiori prove non lasciano ricordi tristi in colui che

è riuscito a restare coraggiosamente saldo...I ghestaltisti giustamente hanno fatto osservare che le immagini dei ricordi si regolarizzano, si equilibrano e tendono a prendere una buona forma. Si dovrebbe aggiungere che esse si dilatano in modo tale da dare ai ricordi una grandezza ed uno splendore che non è affatto proporzionato alle percezioni originarie; pertanto è assai imprudente, soprattutto quando è trascorso un lungo periodo, andare a rivedere le cose di cui si è conservato il ricordo»<sup>19</sup>.

### 3. La vita è un romanzo?

In una prospettiva forse semplificata, ma rivelatasi utile nel corso della nostra lettura dei protocolli informativi della ricerca, si colloca un altro tentativo di fondare delle tipologie valutative dei soggetti narranti.

Secondo diversi studiosi del ciclo di vita e dei processi simbolici che l'accompagnano, si possono ricostruire le tappe della "carriera morale" dell'identità individuale, attraverso il riferimento, operato dal soggetto stesso, ad una serie di quadri interpretativi. Nel suo processo di socializzazione (o risocializzazione), l'individuo elabora un repertorio di *mappe* o *scenari* adeguati a concepire progetti, a realizzarli, e poi a re-interpretarli<sup>20</sup>.

Eventi come le esperienze di passaggio, i rituali, i ritiri, gli abbandoni, i lutti, si prestano ad essere interpretati, anche nelle società occidentali, attraverso le forme letterarie del mito. Tali mitologie diventano così dei veri e propri punti di orientamento nel mondo/i attraversati dal soggetto, una vera e propria *struttura della cultura* che si estende dalle grandi opere creative ai mass media alla conversazione quotidiana (si pensi alla definizione di "universo simbolico" di Berger). Secondo il sociologo della cultura Northrope Frye<sup>21</sup>, i miti in quanto strutture narrative – entro cui gli attori sociali collocano le proprie esperienze, i propri desideri – descrivono il mondo in cui l'uomo vorrebbe vivere, quello in cui non vorrebbe vivere, il mondo che sta tentando di realizzare e il mondo che resiste ai suoi sforzi. In proposito, Frye individua quattro forme mitiche,

<sup>19</sup> A.Bridoux, cit., p. 95.

<sup>20</sup> K.Murray, *Life as Fiction*, "Journal for the Theory of Social Behavior", vol. 15, n. 2, July 1985, pp. 173-188

<sup>21</sup> N.Frye, *Tempo che opprime, tempo che redime. Riflessioni sul teatro di Shakespeare*, tr.it. il Mulino, Bologna, 1986.

traducibili in altrettanti stili interpretativi: la *commedia* che implica il trionfo dell'uomo sul mondo, attraverso l'armonizzazione delle forze in conflitto; il *romanzo* che implica la vittoria del bene sul demonio; la *tragedia* in cui l'eroe è sconfitto e in cui riemerge l'inevitabile forza del destino; la *satira* che si beffa di tutte le verità.

I soggetti della nostra ricerca, nel loro *speech acting*, nella drammatizzazione della propria esperienza, effettivamente sembrano re-interpretare la propria vita prevalentemente secondo le forme della *commedia* e del *romanzo*. Non a caso, il mito letterario del romanzo è utilizzato da una studiosa americana del corso della vita<sup>22</sup> come chiave interpretativa della "crisi" dell'età di mezzo. Nella battaglia che l'adulto ingaggia con il nemico interiore, si delinea - com'è spesso confermato dalle biografie dei singles - una struttura di vita come un'avventura romantica, guidata dalla speranza di cogliere, finalmente, nell'età di mezzo, la verità su se stessi, per meglio fronteggiare le ulteriori scelte, e infine per affrontare la vecchiaia e la morte.

Da tutto questo "leggarsi dentro", non è esclusa però anche una dose di ironia, di paradosso, di "riduzione all'assurdo"<sup>23</sup> di una realtà altrimenti inaccettabile se "presa alla lettera" (chi non ricorda il "single" Woody Allen del film "Manhattan"?). Anche qui si tratta di elaborare scenari, strategie, in ultima analisi "utili istruzioni per l'uso"<sup>24</sup>.

#### 4. Ricordare, ricordarsi

Per i singles della mia ricerca, l'area sui cui essi si soffermano con maggiore intensità emotiva e profondità del ricordo è legata, sia per gli uomini che per le donne, alla sfera sesso-affettiva. Nell'esperienza femminile, le inadempienze del partner e le delusioni della coppia finiscono per stigmatizzare e mettere in discussione il rapporto con l'altro sesso, tanto da ridefinirlo drasticamente, anche a costo di dolorose e difficili rinunce. La riflessione e il giudizio retrospettivi femminili si manifestano lucidamente, nella decisione di non riproporre più la coppia, o almeno non la coppia convivente. Emblematica, in proposito, la testimonianza di Gemma: «...Per come sono

<sup>22</sup> G. Sheehy, *Passaggi*, tr.it. Rizzoli, Milano, 1980.

<sup>23</sup> R. Escarpit, *L'humour*, tr.it. Lucarini, Roma, 1987.

<sup>24</sup> P. Watzlawick, *Istruzioni per rendersi infelici*, tr.it. Feltrinelli, Milano, 1984.

state le mie esperienze, io penso che assolutamente non riuscirei più a convivere con un uomo...ho imparato a vivere da sola appunto per il gran soffrire...poi, penso che il matrimonio forse non sarebbe stato neppure adatto al mio carattere...». Al contrario, la persistenza, nel ricordo maschile, dei momenti bui della biografia sesso-affettiva, non sempre è sufficiente a scoraggiarli dal ri-pensare alla possibilità, anche tardiva, di ri-fondare una coppia, magari su basi diverse. In tal senso è significativa la testimonianza di Mario: «...Anche dopo un divorzio e una separazione, confesso che desidero costruire un nuovo rapporto di coppia stabile, ma assolutamente dissimile da quelli precedenti, appunto stancanti ecc..ecc..»

Carichi ancora di emozionalità, vividi e, in molti casi, idealizzati, sono i ricordi femminili legati alla scoperta della propria amabilità e alle prime esperienze sesso-affettive.

Racconta Gianna: «...Ho avuto rapporti precocissimi di una bellezza incredibile in cui ho scoperto il corpo e il piacere. Le sensazioni fisiche dell'adolescenza le ricordo come vere e proprie esplosioni del corpo; a quei livelli di intensità corporea, di dilatazione di me come persona intera, questo tipo di sensazioni non si è più ripetuto. E poi in questi rapporti c'era tenerezza, attenzione dell'altro, non la fretteosità dei rapporti tra adulti, in cui spesso si saltano tanti passaggi...».

E ancora Lidia: «...Nell'età in cui si comincia a pensare di essere ragazze, di crescere, di essere carine, mi sono trovata in difficoltà perché fino ad allora mi ero comportata da maschiaccio. Nonostante mi sforzassi, non riuscivo a sentirmi per nulla femminile, e ciò mi procurava un forte complesso di inferiorità...Poi...il classico ragazzetto mai pensato, molto carino, con gli occhi azzurri, timidino, il tipo che (a mio giudizio) non avrebbe mai potuto interessarsi a me, mi ha scelta. Improvvisamente ho riacquisito forza, una sicurezza che mai avevo avuto...»

La seconda area di costante riferimento per le donne è quella della socializzazione/socialità: dai primi ricordi d'infanzia alla costruzione (e alla rottura) dei legami amicali. Ci confida Bianca: «...Per le amicizie (come per altre cose) mi manca molto del passato: soprattutto la spontaneità e la confidenza, il non doversi mascherare, nascondere...»

E Nicoletta: «...Le delusioni amicali mi sono venute proprio dalle donne; con loro avevo fatto tutto: la politica, la professione, il privato. Poi un vuoto spaventoso...ho cominciato ad annaspire vedendo che le amicizie si diradavano e quelle che restavano si

modificavano tanto; ma io stessa non volevo sostituirle con situazioni da salotto...»

La sfera del lavoro per gli uomini è prioritaria, in generale, rispetto alla socialità, a differenza delle donne, per le quali il lavoro è stato nel passato un'esperienza di affrancamento (per lo più dalla famiglia, ma anche dal rapporto con l'uomo), ma nel presente non viene considerato l'elemento valorizzante dell'esistenza. Nel ricordo, non vi è una particolare enfasi sugli eventi, ma piuttosto su alcuni personaggi significativi della giovinezza e della storia lavorativa e affettiva.

Gli amici, nel gioco della loro presenza/assenza, della loro maggiore o minore importanza, possono costituire quindi un motivo di rimpianto e di nostalgie retrospettive (come emerge dalle testimonianze prima riportate). Tipico, nel caso dell'amicizia cresciuta nella militanza politica, il desiderio di ritrovarsi tra "compagni" del '68 o tra femministe degli anni '70. Ma anche se il ricordo è velato di amarezze, non contiene in sé gli elementi di risentimento che si trovano nei confronti degli ex partners o verso scelte private e professionali sbagliate (di essersi sposati o non, di aver voluto figli e non averne avuti o di averli avuti senza volerli, ecc...), caratteristici di un altro arsenale di emozioni. Lo spessore temporale è profondo e diffuso più per le donne che per gli uomini: per esse la memoria fissa indelebilmente figure e sentimenti<sup>25</sup>, mentre per gli uomini è presente una certa dose di rimozione.

Nel ricordo, la famiglia d'origine e/o acquisita riemerge, seppure a tratti e con profonde ambivalenze; fin dalle prime influenze, alla malinconia di una famiglia che si è rotta, ai figli lontani o assenti, o, al contrario, vivi e reali ma rimossi. A questo proposito, voglio osservare che una quota minoritaria ma consistente di uomini già sposati ha dichiarato di non aver voluto figli o di viverli, un volta nati e cresciuti, in modo ambivalente se non addirittura negativo. Mentre, per la maggior parte delle donne, il desiderio materno è presente e percepito come fonte di autorealizzazione, come rimpianto o come progetto. Emblematici di questi due diversi atteggiamenti sono i casi di Aldo e di Antonia.

Dice Aldo: «...Poi abbiamo avuto un figlio, lei lo desiderava molto, mentre io cominciavo ad avere dei dubbi sulla mia reale voglia di essere padre. Infatti non ho mai sentito trasporto paterno verso questo figlio, non sento amore paterno; quando me ne sono

<sup>25</sup> *Raccontare, raccontarsi*, "Memoria", 8, 1983 (2).

andato, il bambino non aveva neanche un anno, l'ho rivisto dopo 17 anni...» E Antonia: «...Per me, la scelta di avere un figlio è stata una scelta proprio di vita; una scelta inconscia ma molto profonda, molto positiva, ho finalmente risolto la mia carica materna, il mio bisogno di maternità...La nascita di mio figlio ha anche determinato la caduta del mio interesse per il lavoro, che prima era molto importante...»

A questo punto viene spontanea una domanda a proposito dei singles: nel ricordo emerge o no la nostalgia della coppia/famiglia? Per la maggior parte dei soggetti maschili (seppur con diverse accentuazioni nella differenti fasce d'età), la risposta è complessivamente positiva. Il rimpianto viene giustificato, attribuendo ad errori di scelta del partner o di comportamento il mancato funzionamento dei propri rapporti sesso-affettivi. Nel ricordo, pur non stemperandosi asti e rancori, si tende per lo più ad idealizzare il ruolo affettivo delle presenze di un tempo, legittimandole a posteriori, anche se vissute nel passato come esperienze insoddisfacenti, limitate, parziali<sup>26</sup>. Così Walter 'giustifica' la fine dell'unico rapporto 'importante' e stabile dalla sua biografia affettiva: «...Pensavo che fosse un rapporto ad altissimo livello, pensavo che in esso potevamo finalmente mettere in pratica tutte le teorie sul rapporto paritario e non condizionato dai meccanismi tradizionali...il rapporto ha funzionato magnificamente per quattro anni, poi si è inceppato. Quello che ha fatto saltare il rapporto è che a un certo punto lei è andata a vivere in un'altra città e ha cominciato a 'crescere' per conto suo, a vivere esperienze che non condivideva con me pian piano ha allentato il rapporto...»

Claudia ci racconta di un suo passato rapporto, il cui bilancio (afferma) è oggi nettamente negativo; ma nel ricordo, gli episodi di gratificazione ne legittimano il vissuto: «...Ricordo la sua prima partenza (altre, più problematiche, ne sarebbero seguite), e soprattutto la prima volta che ci trovammo dopo due mesi di lontananza. Ricevetti una forte ricompensa: innanzitutto sentendo la gioia di lui nel ritrovarmi; ma poi, fu come ritrovare non solo l'altra parte di me nella complementarietà anche fisico-anatomica dei nostri corpi, ma di sentire che lui si avviluppava intorno a me come una seconda pelle... Era questo sentirmi intera, protetta, che mi dava il pericoloso senso della 'salvezza' e, quindi, della non intercambiabilità di lui. Ma questo fa parte del resto della storia...».

<sup>26</sup> R.Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, tr.it. Einaudi, Torino, 19979.

In molti lavori autobiografici in cui ci si ponga il problema della “precarietà” del metodo utilizzato, riemerge proprio il tema della autolegittimazione sotto forma di conciliazione tra le reali contraddizioni della biografia e l’immagine di continuità della propria vita. Non a caso, sia nel racconto centrato sull’aspetto privato, sia sul racconto focalizzato sulle vicende pubbliche del sé, un modo di difendersi, per la memoria, è periodizzare. Grazie a un tipico movimento per salvare l’identità, molti attribuiscono il “bene” a un momento iniziale e incorrotto, e la degenerazione a un periodo successivo”<sup>27</sup>.

Nell’interpretare e nel raccontare la propria vita, nella maggior parte delle storie dei singles emerge complessivamente, per uomini e per donne, una volontà *positiva* di autorappresentazione. Al di là degli scacchi, degli eventi negativi, di esclusione e di solitudine – a volte perfino di anomalie – di cui è costellata la carriera della “single person”, la costruzione dell’immagine del sé, per lo più lungamente elaborata nel tempo, sembra a volte disgiungersi dal contenuto della memoria. Il ricordo manifesta quindi, ancora una volta, la sua funzione evocativa ed “esemplare” di un’altra fase dell’esistenza, di un’altra vita. La funzione legittimante, quindi, non è da ritrovarsi nel ricordo in quanto tale, ma nella sua rielaborazione complessiva nell’economia libidinale e cognitiva del soggetto nell’intero corso di vita.

Significativa la spiegazione-giustificazione a posteriori di Luisa: «...La tappa fondamentale della mia vita sentimentale è stata la scoperta che tutte le persone di cui mi innamoravo, ne avevano sempre qualche altra di cui erano più innamorate, o prima o dopo avermi incontrata... nessuno mi ha mai rifiutata, però io, sostanzialmente, mi sono sempre sentita rifiutata e tutte le cose che ho fatto, che ho scelto, che ho deciso, oggi mi è chiaro, il più delle volte erano dettate da una reazione a questa sensazione...».

Dal *récit de vie*, viene così confermata la trans-temporalità e la trans-contestualità del ricordo a cui si accennava prima. Il passato, prossimo o remoto, può essere più o meno negativo, e il ricordo più o meno lucido, ma, come si è già detto a proposito della tipologia retrospettiva di Hankiss, il presente attualmente vivo, è di solito affrancante. Ho già sostenuto che la storia personale dei singles interrogati, segue spesso l’andamento del *romanzo*, in cui il protagonista riesce a vincere sui destini avversi: soprattutto al femminile,

<sup>27</sup> L. Passerini, cit., p. 176.

nell'eterna dialettica tra *autonomia e dipendenza*, la propria storia diventa la fonte di un'autoimmagine di emancipazione.

Chiara, ad esempio, così ci racconta la sua storia di 'emancipazione': «...ho lasciato mio marito non per un motivo ben preciso, andavamo d'accordo, ma mi sono resa conto che avevo voglia di fare altre cose...l'ho conosciuto a 16 anni, a 23 mi sono sposata, a 25 sentivo che la mia vita era finita, ormai era tutto programmato...ho capito che potevo stare in piedi da sola, che non volevo più un appoggio, perché ormai non esisteva più come persona; mi sentivo sempre e solo coppia, con gli amici, con tutti...all'inizio avevo molta paura di non farcela, ma poi ne sono uscita vincente...».

Marco ci racconta invece come è riuscito a raggiungere il 'perfetto equilibrio' fra autonomia e dipendenza, anche se comincia a porsi qualche dubbio: «...Il mio, diciamo, grande amore è nato quando avevo sedici anni ed è durato dieci anni. Questo rapporto aveva tutte le caratteristiche dell'amore giovanile, con grosse cariche di emozionalità e totale dipendenza dall'altro...Verso i trent'anni ho cominciato a ridefinire l'amore come uno stato di 'malattia' nel quale l'io vacilla e viene attraversato da altre cose. Ho costruito una nuova relazione stabile che dura da otto anni e si basa su un equilibrio quasi 'perfetto' ...ci vediamo regolarmente ogni fine settimana, ma per il resto del tempo non dobbiamo rispondere l'uno all'altro delle nostre azioni... Abbiamo un altissimo livello di comunicazione affettiva, anche se il livello emozionale è scarso, ma la cosa che più mi gratifica è che ho l'impressione di essere in una situazione che controllo assolutamente...ho teorizzato e teorizzo molto questo rapporto, ma certe volte mi domando se sia veramente un rapporto maturo...».

Dentro e al di là delle valutazioni e autorappresentazioni dei singles, la mia opzione interpretativa – che privilegia la lettura trasversale e "simbolica" del testo – pone ancora una volta il problema del *rapporto tra verità soggettiva, finzione narrativa, e rappresentatività della testimonianza autobiografica*<sup>28</sup>. Si torna di nuovo alla necessità di un'analisi intertestuale delle categorie generali del racconto, nel momento in cui si opera il passaggio dall'oralità al testo scritto.

RITA CACCAMO

<sup>28</sup> S.Portelli, *Biografia di una città. Storia e racconto: Terni 1830-1985*, Einaudi, Torino, 1985.

## Rapporti di coppia nel meridione: passato e futuro

Secondo Bergson il passato che ognuno di noi singolarmente e collettivamente possiede rappresenta un capitale da utilizzare perché il passato è impulso per il futuro, è strumento di sempre nuove creazioni. In Heidegger la concezione del tempo passa dal presente verso il futuro come struttura delle possibilità. Se il tempo intuito è sempre presente poiché l'intuizione del divenire presuppone un'"ora", un istante presente, in Heidegger esso diviene possibilità o progettazione. Per tempo autentico, ovvero proprio dell'esistenza, si intende l'avvenire a se stesso come mantenimento del suo proprio poter-essere.

Questo concetto implica un futuro strettamente connesso col passato poiché identifica il poter essere con la possibilità ma la possibilità è data da ciò che è stato. Ne deriva che le scelte sono scelte del già scelto, cioè dell'impossibilità di scegliere e, quindi, il passato e il presente vengono concepiti come un circolo per cui ciò che si prospetta in futuro è ciò che è già stato e ciò che è già stato si prospetta nel futuro.

Parlare di coppia meridionale e di futuro, raccogliendo nello stesso tempo l'elaborazione teorica di Bergson e Heidegger significa allora esaminare e collegare modelli passati per prefigurarsi situazioni future.

D'altronde, riesce difficile concepire il futuro se non in termini di strutture di possibilità che ci vengono date, a ognuno e a tutti, dal nostro passato.

Se tutto quanto abbiamo detto è vero, o almeno probabile, per configurare nel futuro la coppia meridionale bisogna rivolgersi al passato, all'immagine che essa ha dato di sé.

Dove reperire quest'immagine se non nella rappresentazione collettiva, quella che ci proviene dai romanzi, dalle commedie, dai films?

Se l'analisi di un'opera letteraria o cinematografica può avvenire in molteplici modi, sul piano estetico e formale, o sui modi di

struttura del racconto, per un sociologo la rappresentazione artistica è in primo luogo una sintesi di significati convenzionali in essere in una determinata società. In altri termini la finzione non è che un sistema evocativo che ci riporta ai processi culturali di cui il prodotto artistico è la sintetica riproduzione. Ne deriva che il romanzo o la commedia o il film sono degli attendibili campi di ricerca all'interno dei quali individuare e studiare modelli di comportamento e stili di vita, istituzioni e valori.

## Il matrimonio

Il dibattito sul decadimento o meno della famiglia appassiona sociologi e politici, conservatori e progressisti da almeno due secoli, ovvero dall'inizio della rivoluzione industriale.

La famiglia rappresenta fino a quel momento una unità di produzione e di affetti su cui poggia l'intera organizzazione sociale. Su base familiare si tramandavano i mestieri e le professioni, si praticavano gli accordi e si perpetuavano gli odi. È per diritto di sangue che si ereditavano i troni e perfino in una repubblica, quella veneziana, i dogi potevano essere scelti solo tra alcuni nuclei patrizi della città. Persino i papi provenivano spesso dalle stesse famiglie: almeno prima che la riforma Tridentina desse i suoi pieni frutti.

Il matrimonio veniva combinato dai parenti sulla base di convenienze sociali ed economiche ed esso non contemplava, tranne che in rari e fortunati casi, l'amore. Si viveva insieme perché vi erano doveri più alti da compiere: la procreazione e l'educazione dei figli, la produzione economica, il mantenimento dei rapporti parentali e di casta...

È la rivoluzione industriale che scardina questo ordine che si tramandava in modi più o meno simili in quasi tutte le società conosciute.

Il fenomeno è dovuto a ragioni di ordine produttivo e di organizzazione del tessuto sociale. Afferma, ad esempio, Giddens, che i primi imprenditori industriali impiegavano molto spesso intere famiglie. Ciò non era dovuto solo all'avidità dei capitalisti: «l'assicurazione di un lavoro in cui tutta la famiglia fosse impegnata, era pretesa da coloro che provenivano da ambienti rurali, in cui tutto il gruppo domestico collaborava alla produzione»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A. Giddens: *Sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1983, p. 99.

Quest'unità fu rotta dai governi sulla spinta di motivazioni sociali, e a questo collaborarono gli stessi datori di lavoro che di fronte a una forza lavoro in sovrabbondanza tesero ad assumere e remunerare soprattutto i maschi adulti. Le donne, i vecchi e i bambini finirono per essere esclusi dal mercato del lavoro, perché in rapporto meno redditizi, e col dipendere totalmente dal capofamiglia, unico percettore di ricchezza. Per quanto in subordine, fino a quel momento, ogni membro della famiglia partecipava ai doveri e ai diritti con pari dignità. Tutti collaboravano, secondo le loro possibilità, all'andamento familiare e ciò faceva sì che fosse la famiglia nell'insieme e non la singola coppia ad essere prevalente. Si era un buon marito non perché innamorato, affettuoso e fedele, ma perché lavoratore, amante della famiglia, rispettoso dei genitori e severo (ossia previdente) coi figli. Si era una buona moglie non a causa del fascino o della tenerezza ma piuttosto perché "parca e alacre", o perché fattrice di figli, futura forza economica per l'azienda domestica, insomma "angelo del focolare" ovvero colei che tutelava l'andamento della comunità. Questi modelli di comportamento persistono ancora per tutto l'Ottocento ma più negli scritti di moralisti e pensatori che nella rappresentazione dei fenomeni sociali data dalla produzione letteraria: romanzi, poemi e commedie. Già buona parte del teatro settecentesco rappresenta il conflitto tra amore e famiglia con vittoria del primo sul secondo. Sono i prodromi della prevalenza del sentimento sul dovere familiare che troveranno il loro senso più compiuto nel Romanticismo. Il matrimonio diviene così "il coronamento di un sogno d'amore" non il patto tra famiglie.

È un fenomeno che si espande in tutta Europa, in concomitanza con lo sviluppo industriale. Nel 1820 Byron<sup>2</sup> in una lettera da Venezia rivela le diversità fra i costumi matrimoniali inglesi e italiani. Per le donne veneziane il divario tra amore e matrimonio

<sup>2</sup> Lord Byron: lettera all'editore Murray, 21 febbraio 1820. «Io conosco i costumi degli italiani assai meglio della maggior parte degli inglesi perché ho vissuto a lungo tra di loro e in luoghi dove gli Inglesi non erano mai stati prima... ..La loro morale non è come la nostra, voi inglesi non la potreste certo capire... ..La vita sentimentale si regge su un preciso sistema, con le sue regole, le sue convenienze, le norme di decoro e di decenza: proprio un regolamento dei cuori che ammette pochissimi errori se non si vuole perdere la partita. Le donne sono estremamente possessive e gelose come furie, se potessero impedirebbero ai loro amanti persino di sposarsi, ogni volta che possono, tuttavia, li tengono stretti a sé in pubblico e in privato. In breve trasferiscono il matrimonio nell'adulterio e cancellano il nono dal comandamento che li riguarda. La ragione è che esse si sposano per i loro genitori e amano per se stesse. Esigono fedeltà da un amante come fosse un debito d'onore mentre pagano il marito come un mercante, cioè nient'affatto...».

era ancora così grande che avere degli amanti non rappresentava nulla di disdicevole o amorale. Se si era state sposate a vent'anni con un marito di sessanta il "cicisbeo" era una compensazione più che naturale, che permetteva di mantenere il rigido ordine familiare.

Ma anche l'Italia sta rapidamente cambiando. L'immagine del matrimonio che ci proviene dal lombardo Manzoni nei *Promessi sposi* è quello europeo, con il perseguire il diritto della libera scelta dell'uomo e della donna e con l'idea che il nucleo familiare vada costruito sull'amore della coppia.

Ancora più moderna, la Pisana, in *Confessioni di un italiano* di Ippolito Nievo, segue la passione. Eroina, fatalmente destinata alla solitudine e alla rovina, la Pisana è ritratta con dolore ma con ammirazione. Essa, nonostante tutto, segue i migliori impulsi dell'anima: quelli dell'amore.

Già distrutta al Nord, la famiglia tradizionale comincia a esserlo anche al Sud. Nei *Malavoglia* Verga disegna l'accorato ritratto di un clan familiare distrutto dall'ansia di modernità e di diversità di uno di loro: 'Ntoni. Vi è in Verga la difesa accorata di quello che era la famiglia: tradizione e solidarietà.

Certo la rottura dei canoni tradizionali non era passata senza traumi. In *Mastro don Gesualdo* il protagonista sconta l'aver contratto un matrimonio al di sopra del proprio livello sociale. Nonostante la ricchezza, la moglie non gli perdonerà mai le sue basse origini ed anche la figlia lo disprezzerà. Se è vero che l'avvento della società industriale ha spezzato delle barriere prima invalicabili (c'era il convento per chi non trovava un marito di pari condizione) ci vuole del tempo perché ciò sia accettato a livello personale. I conflitti che provocano i matrimoni fra persone di diversa estrazione sociale animerà, in Europa, tutta la letteratura popolare ottocentesca. Basta pensare al *Padrone delle Ferriere* dove solo l'eccezionale tempra del protagonista potrà spuntarla sull'orgoglio di casta. Il Novecento vede ormai vinta la partita dell'amore su quella della convenienza. Il modello cui fare riferimento è quello di un nucleo familiare fondato sull'amore dei coniugi. Ma probabilmente avevano ragione gli antichi: l'amore è come il fuoco, divampa ma poi si spegne e su di esso non si può costruire nulla di stabile. Il matrimonio tende così a perdere una delle sue caratteristiche fondamentali: la continuità nel tempo.

Ne è esempio in Italia l'introduzione del divorzio che servì a legalizzare un mutamento dei rapporti matrimoniali (separazioni e convivenze) già in atto e che trovava la sua legittimità nel concetto

che fosse l'amore la base del connubio. Se non ci si ama più non vi è nessuna ragione per restare insieme. E infatti come ultima fase dell'evoluzione nata con la rivoluzione industriale e col Romanticismo è la tendenza alla diminuzione dei matrimoni e all'aumento delle convivenze. Ciò risponde a una logica evoluzione del costume matrimoniale, vista la premessa da cui si muove: l'amore quale base dell'unione. È inutile, visto che il legame non si intende indissolubile ma legato ai sentimenti, che naturalmente possono cambiare, cercare certezze nel diritto o nei sacramenti. È solo una lunga e difficile costruzione a due che può garantire la continuità del rapporto. Ogni legittimazione esterna è arbitraria, proprio perché "all'amore non si comanda".

### Meridione e rappresentazione coniugale

Molti ritengono la sociologia una somma di luoghi comuni ovvero la spiegazione dell'ovvio e l'enunciazione dell'evidente. In effetti, la sociologia non si rifà all'assenza ma soprattutto alla forma e tende a usare quindi l'immagine dei fenomeni non il loro significato profondo. Eppure con le sue ricerche essa tende a sfatare molti di quei "luoghi comuni" su cui lavora. Ne è esempio il matrimonio. È idea corrente che in tutte le società pre-industriali il matrimonio avvenisse in età adolescenziale e la forma familiare prevalente fosse quella patriarcale e che praticamente tutta la popolazione adulta fosse coinvolta nel matrimonio. Ciò è più o meno vero tranne che nell'Europa moderna. Dal quindicesimo secolo in poi si afferma non solo la famiglia nucleare ma l'età media degli sposi si aggira tra i 25 e i 30 anni. Tutto ciò perché ci si sposava nel momento in cui si poteva mantenere la famiglia e questo non avveniva tanto presto. In altri termini, il modello matrimoniale tipico delle società industriali nasce molto prima della rivoluzione industriale e forse è una delle cause che permette un così profondo rivolgimento sociale. D'altronde già Weber ci aveva dimostrato come a una trasformazione economica concorrono molteplici fattori come quello religioso, evidenziato in *Etica protestante e spirito capitalista*.

I mutati costumi matrimoniali si impongono in breve in tutta l'Europa occidentale. Scrive Hainal: «Varrebbe la pena di cercare di identificare le variazioni ai margini dell'area in cui prevale il modello europeo. Si potrebbero probabilmente riscontrare significative deviazioni dal modello europeo man mano che si procede verso Est

ma anche al confine meridionale dell'Europa. Parte dell'Italia meridionale o della Spagna assomiglia di più alla Grecia che al Belgio o alla Svezia»<sup>3</sup>.

Emerge da questa distinzione la suddivisione dell'Italia, anche per quel che riguarda i costumi matrimoniali in due aree: il Nord e il Sud. Mentre la parte settentrionale della penisola partecipa delle trasformazioni europee, la parte meridionale resta ancorata in buona misura a modelli più arcaici. In effetti dall'unità d'Italia in poi si sono affermate immagini affatto diverse dei rapporti matrimoniali con la creazione di un cliché meridionale in cui:

- l'uomo esercita un'autorità quasi assoluta sui membri della sua famiglia,
- la donna è sottomessa alla volontà del marito o del padre o dei fratelli in ogni caso di un maschio della famiglia;
- la rappresentanza sociale in seno alla comunità è quasi esclusivamente appannaggio maschile;
- nonostante che l'ambito femminile sia ridotto alle mura domestiche, neppure in questo la donna può esercitare una sua completa autonomia. L'andamento familiare e l'educazione dei figli sono fortemente condizionati dall'autorità maschile;
- la fedeltà coniugale e l'illibatezza delle ragazze da marito deve essere assoluta pena la morte. È una convenzione della comunità che obbliga anche i restii a far uso della violenza.

Questi cinque punti indicano come il modello matrimoniale meridionale sia rimasto sostanzialmente arcaico. Infatti, a parte la poligamia, questi costumi sono tipici dei paesi mussulmani. Basta pensare a un recente film turco (*Yol*) ove uno dei protagonisti è costretto a uccidere la moglie infedele soprattutto dal padre e dai fratelli di lei che si sentono disonorati. Il tema non differisce molto da quello caro a buona parte della novellistica meridionale: nel *Cappello a sonagli* di Pirandello il protagonista finge di non conoscere il tradimento della moglie per non essere obbligato ad ucciderla.

Sessant'anni dopo il delitto d'onore viene messo in ridicolo da Germi nel film *Divorzio all'italiana*. Il marito spinge deliberatamente la moglie tra le braccia di un altro uomo per potersi così liberare di lei e sposare una giovanissima cugina, che naturalmente lo tradirà a sua volta...

<sup>3</sup> J. Hainal: *Modelli europei di matrimonio in prospettiva* in *Famiglia e mutamento sociale* di Marzio Barbagli (a cura di), ed. Il Mulino, Bologna 1977.

Pur diversissimi nei modi del racconto, scarno e verista in *Yol*, sospeso tra realtà e finzione ne *Il cappello a sonagli*, comico nel ribaltamento delle situazioni in *Divorzio all'italiana*, in cui vera vittima è la moglie traditrice, vero traditore il marito tradito, in tutti e tre i casi il modello di riferimento è unico. Certo anche le maniere di raccontare esprimono le diversità sociali: negli anni Sessanta quando fu realizzato il film di Germi il delitto d'onore comincia a scomparire non solo dal codice ma anche dai costumi, segno di un adattamento al modello settentrionale.

Va anche detto che parlare di dicotomie in una realtà composita come quella italiana, significa cogliere solo alcune parti di un insieme multiforme. Il Meridione non si identifica con la Sicilia, i costumi napoletani sono diversi da quelli del suo retroterra, e parlare di un solo modello di convivenza in Abruzzo o in Calabria o in Sardegna è sicuramente falso.

Eppure l'aver fatto parte, unici nella storia della Penisola, di uno stesso regno dal 1200 in poi non può non aver unificato, pur nella diversità, i modi culturali, anche matrimoniali, di chi vive al Sud. Infatti, con diverse accentuazioni, più disincantato e ironico a Napoli, più violento e sanguinario in Sicilia, più rinchiuso in relazioni di piccole comunità in Abruzzo gli elementi del rapporto di coppia che abbiamo individuato finiscono per essere la rappresentazione comune dei rapporti parentali nel Meridione.

## **Edoardo e la società meridionale**

Quanto il teatro di Eduardo sia rappresentativo dei costumi meridionali non è facile a dirsi. Poiché se è vero che Napoli è stato forse il maggior centro per vivacità culturale e produzione intellettuale del Sud, e per ciò stesso rappresentativo di tutta la cultura meridionale, non va dimenticato, però, che Napoli e i napoletani sono portatori di modelli di convivenza del tutto particolari. In tutto il mondo l'"arrangiarsi" e l'"inventare" sono sì caratteristiche italiane ma soprattutto napoletane.

Se dovunque la Sicilia è conosciuta per la rigida e fosca organizzazione della mafia, Napoli lo è per i suoi magliari che mettono in atto "con fantasia" piccole truffe. Se in Sicilia gli americani si dovettero servire di "cosa nostra" per gestire il potere, a Napoli furono rigirati da guaglioni e da guappi e fu un'intera popolazione a inventarsi come sopravvivere con gli alleati. La rappresentazione di

Napoli che ne dà Malaparte ne *La Pelle* è amara e spesso degradante, ma mette in luce qualcosa che non è genericamente meridionale ma solo napoletano: l'ingegno della sopravvivenza, l'amara ironia di chi facendosi beffe, sa di essere alla fine solo un Pulcinella, che deve la propria libertà solo alla sua dipendenza da più padroni.

Questa sottile vena di tristezza pervade di sé tutto il teatro napoletano, ma in misura altissima quello di Edoardo. Non esiste una sua commedia che, pur facendoci ridere non ci lasci un sapore di amaro in bocca: o perché il protagonista se ha valori morali è un pover'uomo, un perdente, o perché la vita lo obbliga ad arrangiarsi, a un continuo spesso miserabile compromesso.

I personaggi, pur nelle diversità delle storie, si riducono ad alcuni tipi principali: gli uomini o frustati o violenti o pavidì, le donne o autoritarie o vittime o traditrici. Questi prototipi rappresentativi delle debolezze umane, si muovono in una Napoli che probabilmente non esiste più. La dimensione paesana che si coglie nelle rappresentazioni di Edoardo, con una presenza massiccia di parenti e vicini, in cui la vita scorre tra piccoli espedienti ha probabilmente poco a vedere con la Napoli di oggi, divenuta metropoli da terzo mondo, alle prese con lo spaccio della droga e le ferite lasciate dal terremoto. Anche i camorristi sono probabilmente cambiati, molto più violenti, collegati con la politica e gli appalti, molto meno provinciali, dunque, di quel che appaiono nelle commedie.

Eppure i temi trattati, la gelosia, l'amore, i patimenti della vita finiscono per rendere universale e sempre attuali i protagonisti. Come se lo scorrere del tempo, i mutamenti passassero senza modificare i meccanismi dell'anima umana, sempre eguale a sé stessa.

## I tipi umani

Il protagonista per eccellenza delle commedie di Edoardo è il pover'uomo. È il capofamiglia di *Natale in casa Cupiello* o di *Napoli milionaria* e anche di *Questi fantasmi* o di *Le bugie con le gambe lunghe* o di *Mia figlia* o di *Sabato, domenica, lunedì*.

È un uomo che vorrebbe fare per i suoi, che ha spesso molto più chiaro degli altri i veri valori e i giusti comportamenti, ma che proprio per questo finisce per essere escluso dal clan familiare, che in fondo in fondo lo disprezza. Così in *Natale in casa Cupiello* la madre cerca di nascondergli i furti del figlio e le passioni extra-coniugali della figlia poiché se se ne occupasse farebbe solo guai. È un

capo-famiglia solo apparentemente tale, poiché in realtà questa pratica di tenerlo nell'ignoranza lo priva di qualsiasi autorità.

Eguale in *Napoli milionaria* l'essere contrario al fatto che la moglie faccia il mercato nero, non ha nessuna importanza: quest'ultima continua a farlo egualmente e ritiene di avere tutte le ragioni. Come si farebbe ad andare avanti senza i soldi che vengono dal losco traffico?

Quanto più i mariti finiscono per essere esautorati dall'andamento familiare e dall'educazione dei figli, tanto più le donne ordiscono e comandano. In *Filumena Marturano*, la protagonista si vanta di aver rubato all'uomo con cui viveva per crescere i suoi figli e mentre lui le grida «Mariola» lei risponde con orgoglio: «T'aggio arrubbato! Te vennevo 'e vestite, 'e scarpe! E nun te ne sí maie accorto! Chill'aniello c''o brillante, t''o ricuorde? Te dicette ca ll'avevo perduto: m''o vennette. Cù'e denare tuoie, aggio crisciuto 'e figlie mieie»<sup>4</sup>.

E ancora in *Mia famiglia* la moglie scialacquatrice e perditempo diviene per necessità un'ottima imprenditrice, mettendo in mostra quelle capacità di organizzazione e di oculatezza che appaiono molto più femminili che maschili.

A questi due personaggi principi delle commedie di Edoardo si accompagnano alcuni altri tipi:

- per l'uomo, il pavido in genere anche avaro e meschino e il violento per lo più camorrista
- per le donne, la gelosa avventata o disperata o all'opposto l'infedele più traditrice per amore che fedifraga.

Il pavido lo ritroviamo soprattutto come coprotagonista ma con alcune eccezioni come *Chi è cchiù felice 'e me*, storia di un uomo che pensa di potersi tenere al di fuori di tutto e conservare i suoi beni, moglie compresa, senza mutare niente. Ma la vita nonostante i suoi sforzi, demolisce questo suo universo immobile, avaro, conservativo.

Più meschino e invidioso che pavido è il protagonista di *Uno coi capelli bianchi* che gode nel mettere male fra tutti, persino fra sua figlia e suo genero. Il camorrista e il violento appaiono nel teatro di Edoardo soprattutto come figure di contorno. È il caso dell'amante della moglie in *Napoli milionaria* o in *Chi è cchiù felice 'e me*. Oppure nell'atto unico *Quei figuri di trent'anni fa*.

<sup>4</sup> E. De Filippo: *Filumena Marturano*, in *Cantata dei giorni dispari*, Einaudi, Torino 1971, vol. I, p. 169.

Va però sottolineato che vivo come è il teatro di Edoardo non si presta troppo alle schematizzazioni. Infatti un personaggio come *Il Sindaco del rione Sanità* sfugge alla caratterizzazione camorrista assumendo i connotati dell'uomo giusto e buono. Egualmente in *Non ti pago* il protagonista è insieme violento e generoso, un esempio di "capa tosta". Infatti nonostante resista a tutte le pressioni che gli vengono fatte affinché ridia la vincita del lotto al futuro genero, che ne è legittimo proprietario - adducendo la scusa che il sogno era suo e solo per sbaglio era capitato all'altro - non resiste di fronte alle lacrime della famiglia.

E così cede su tutto: sulla vincita e sul matrimonio tra il "fortunato" giovane e la figlia.

Il tema del tradimento è presente in quasi tutte le commedie. E le donne ne sono, naturalmente, le protagoniste o perché lo subiscono o perché lo infliggono. È da notare che nelle rappresentazioni di Edoardo le seconde sono molto più numerose delle prime, anche perché il tradimento maschile è sempre molto più giustificato e in ogni caso più insignificante di quello femminile. L'adulterio è sempre percorso da dolore: sia in *Chi è cchiù felice è me*, sia in *Questi fantasmi* ed è dovuto ad una ricerca di amore. Si ondeggia tra il restare e l'andare, tra il dovere e la felicità e queste figure femminili finiscono per essere più che giustificate, amate. È il caso de *La grande magia* in cui il marito abbandonato rievoca il suo matrimonio e dice «Ero diventato insopportabile egoista, indifferente: ero diventato marito»<sup>5</sup>.

## Il rapporto di coppia

Per le coppie rappresentate da Edoardo bisogna fare una distinzione preliminare fra innamoramento e amore. Del primo ve ne è molto: sono innamorati i giovani fidanzati, osteggiati o meno e gli amanti infelici; del secondo, specie reciproco ce n'è molto meno poiché mancano alcuni dei suoi elementi essenziali: fiducia, stima e solidarietà.

L'inganno quotidiano è la base essenziale del rapporto, inganno perpetrato per lo più dalle mogli nei confronti del marito e che concerne le cose importanti come le piccole e il cui scopo principale è

<sup>5</sup> E. De Filippo: *La grande magia* in *Cantata dei giorni dispari*, Einaudi, Torino, 1971, p. 326, vol. I.

di tenere l'uomo all'oscuro di tutto. Anche i figli tendono a seguire l'atteggiamento materno e il padre finisce così per essere escluso di fatto dalla comunità familiare. I rapporti con i figli non si hanno in comune con la moglie, ma ognuno dei due coniugi tende ad averne uno proprio criticando ed escludendo l'altro. Eppure i figli finiscono per essere sempre la sola, grande giustificazione dello stare assieme come se il matrimonio si fondasse su un'eterna lotta tra padre e madre per il loro possesso.

Le creature sono insieme le ragioni del dissidio e dell'accordo.

In *Filumena Marturano* è la scoperta di avere un figlio sconosciuto che fa ritrovare il senso dello stare assieme. In una delle ultime scene Domenico, il padre ignaro dice a Filumena «Tu saie pechè me spuse: ma io no. Io saccio sulamente che ti sposo pechè m'he ditto che uno 'e chilli tre è figlio a me...»

«Sulo pè chesto?» domanda la donna

«No...Pecchè te voglio bene, simme state nzieme vinticin'anne, e vinticin'anne rappresentano una vita: ricordi, nostalgie, vita in comune...l'ho capito da me che mi troverei sbandato...»<sup>6</sup>.

Non troppo diversamente il protagonista di *Natale in casa Cupiello* parla del suo rapporto matrimoniale «Io pure faccio sempre questione con mia moglie...'E vote se sentono 'e strille fin'abbascio 'o palazzo... Ma poi ci vogliamo bene. Parlate male di me a Concetta, seh! Vi mangia vivo...»<sup>7</sup> È un pò un marito-figlio quello che vive in queste parole. Bisognoso e felice della protezione della moglie.

E le donne? C'è l'eterna accusa nei confronti dell'uomo di non accorgersi del loro lavoro, e c'è l'orgoglio di chi sa che è dalla loro fatica che tutto dipende.

In *Sabato, domenica, lunedì* la protagonista in una lite col marito gli urla «Tu non vedi niente; nè come ho cresciuto i figli nè come ho portato avanti una casa. Vicino a questi mobili ci sta la salute di donna Rosa Priore. Ho sputato sangue su questi pavimenti per mantenerli puliti e lucidi...»<sup>8</sup>.

Analogamente Filumena Marturano accusa il suo amante-convivente «T'aggio fatto 'a serva! A serva ll'aggio fatta pè vinticin-

<sup>6</sup> E. De Filippo: *Filumena Marturano* in *Cantata dei giorni dispari*, Einaudi, Torino, 1971, vol. I, p. 207.

<sup>7</sup> E. De Filippo: *Natale in casa Cupiello* in *Cantata dei giorni pari*, Einaudi, Torino, 1971, p. 283.

<sup>8</sup> E. De Filippo: *Sabato, domenica, lunedì*, in *Cantata dei giorni dispari*, Einaudi, Torino, 1971, vol. II, p. 393.

c'anne e vuie 'o sapite. Quanno isso parteva pè se spassà: Londra Parigi, e ccorse, io facevo 'a carabbiniera: d''a fabbrica a Furcella, a chella d''e Virgene e dint''e magazzine a Tuledo e a Furia, pecchè si no 'e dipendente suoie ll'avarrieno spugliato vivo!...»<sup>9</sup>

Questo tipo di donna ribalta l'immagine femminile tipica del Sud: passiva, succube, priva di potere.

Urla Filumena al suo uomo: «Ma Filumena Marturano ha fatto correre essa a te! E currive senza ca te n'addunave...»<sup>10</sup>.

Come Filumena buona parte delle protagoniste di Edoardo svolgono il loro impero sulla famiglia, possessive e autoritarie, sono sempre loro a decidere. Così in *Natale a casa Cupiello* è alla madre che vanno le accuse della figlia di essere stata fatta sposare senza amore. Ed è una madre quella che ne *La paura numero uno* mura in una stanza il figlio e così si giustifica: «Pecchè s' 'o voleva tené vicino, nun 'o voleva perdere!...» Una donna così non è facile da amare nonostante sia “tutto core”, perché è sempre la piú forte, perché sa sempre che cosa si deve fare. E così la tenerezza verso la moglie si riduce nel teatro di Edoardo a brevi periodi della vita: come quando aspetta un figlio ed è per questo stesso che appare indifesa, bisognosa di protezione.

Lo è in *Sik, Sik: l'artefice magico* ma soprattutto ne *Il sindaco del Rione Sanità* quando Rafiluccio parlando della moglie dice: ...«Veste alla moda? Nossignore. Porta le calze di seta? Non le porta. Va dal parrucchiere? Non ci va. Eppure quelle quattro ossa messe insieme, proprio come sono state messe, in quella posizione cú chille duie uocchie, cú chella pelle 'e chillo stesso culore... sta cosa 'e niente, 'a vedite? È 'a femmena mia»<sup>11</sup>.

È il tema della maternità che è presente in quasi tutte le commedie di Edoardo e che in *Filumena Marturano* raggiunge la sua rappresentazione piú alta: sia nel racconto di quando ha deciso di farli vivere perché “E figlie sò ffiglie”, sia quando rifiuta di rivelare al padre l'identità di suo figlio perché “e ffiglie sò tutt' eguale” sia quando con accorata malinconia descrive i rapporti coi figli: «Dummi, 'o bello d''e figlie l'avimmo perduto! 'E figlie sò chille che se teneno mbraccio, quanno sò piccerille, ca te danno

<sup>9</sup> E. De Filippo: *Filumena Marturano* in *Cantata dei giorni dispari*, Einaudi, Torino, 1971, vol. I, p. 166.

<sup>10</sup> E. De Filippo: *La paura numero uno* in *Cantata dei giorni dispari*, Einaudi, Torino, 1971, vol. I, p. 439.

<sup>11</sup> E. De Filippo: *Il sindaco del rione Sanità* in *Cantata dei giorni dispari*, Einaudi, Torino, 1971, vol. III, p. 42.

preoccupazione quando stanno malate e nun te sanno dicere che se s'enteno...Che te corrono incontro cu 'e braccelle aperte, dicenno: "Papà!... Ma quando sò gruosse, quando song'uommene, o sò figlie tutte quante, o sò nemice..."<sup>12</sup>.

È l'essere madre che modifica le donne, così ne *Le bugie con le gambe lunghe* Olga, da vanitosa egoista diviene assennata con la nascita di un figlio ed egualmente la morte del suo bambino trasforma Graziella da prostituta in persona per bene.

Se le donne si lamentano dell'incapacità degli uomini di capire l'importanza del loro ruolo, questi si lamentano di non essere considerati e ascoltati. In *Mia famiglia* il protagonista fa un amaro esame dei suoi rapporti familiari: «Come fai a comandare in una famiglia, quando chi deve eseguire i tuoi ordini non è d'accordo con te? Tu che puoi fare, quando tua moglie e i tuoi figli, invece di condividere la tua idea, ti dichiarano guerra? Una guerra fredda combattuta con l'ironia, la simulazione, il boicottaggio...»<sup>13</sup>.

È questa mancanza di chiarezza a minare quasi sempre i rapporti matrimoniali. Quest'incapacità di parlarsi, di chiarirsi. In *Sabato, domenica e lunedì* è la figlia a indicare al padre l'assurdità di questo comportamento: «Ma perchè non vi dite le cose non appena succedono? State insieme da tanti anni e non avete saputo raggiungere un'intimità che vi possa permettere di dire pane al pane e vino al vino, l'uno con l'altra? Quando vi chiudete in camera per delle ore intere... io li conosco i vostri discorsi, perché quando ero piccola mi mettevo dietro la porta a sentire, adesso non lo faccio più perché mi sono scociata di sentire sempre le stesse cose; vi raccontate i sogni che vi siete fatti, le malattie che vi sentite e "tu non vuoi mangiare questo e io voglio mangiare quello", pigliate a pretesto un motivo qualunque per litigare e il dito sulla piaga nessuno di voi due lo vuole mettere»<sup>14</sup>.

È la difficoltà a convivere con l'amore, anche quando c'è e a dimostrarlo all'altro.

È la disperata confessione di Pasquale in *Questi fantasmi* che la moglie disprezza perché crede che sfrutti la sua relazione con il ricco Alfredo di cui è invece all'oscuro. All'amante che crede un fantasma

<sup>12</sup> E. De Filippo: *Filumena Marturano* in *Cantata dei giorni dispari*, Einaudi, Torino, 1971, vol. I, p. 209.

<sup>13</sup> E. De Filippo: *Mia famiglia* in *Cantata dei giorni dispari*, Einaudi, Torino, 1971, vol. II, p. 48.

<sup>14</sup> E. De Filippo: *Sabato, domenica, lunedì* in *Cantata dei giorni dispari*, Einaudi, Torino, 1971, vol. II, p. 404.

Pasquale può confidare la sua amarezza: «Non ho mai potuto regalare a mia moglie un bracciale, un anello, nemmeno nel giorno della sua festa. Non sono mai riuscito a mettere insieme i soldi per portarla in campagna, ai bagni. Certe volte le ho dovuto negare un paio di calze...E se tu sapessi com'è triste, per un uomo, nascondere la propria umiliazione con una risata, una barzelletta. Il lavoro onesto è doloroso e misero... e non sempre si trova. E allora la perdo, la perdo ogni giorno di piú. E nun'a pozzo perdere! Maria è 'a vita mia!...»<sup>15</sup>.

Quest'incapacità di essere all'altezza del proprio ruolo, questo sentirsi sempre un poveretto non solo nella società, ma anche di fronte alla propria donna elimina autoritarismo e violenza. Quest'ultima, quando c'è, è piú esercitata da parte femminile che maschile e anche di fronte al tradimento e al disonore l'uomo napoletano finisce per accantonare ogni proposito di vendetta. Così Gennaro in *Napoli milionaria* di fronte alla rovina della famiglia e al disonore sceglie la via della sagesza: «A mia figlia, ca aieressera, vicino 'o lietto d''a sora, me cunfessaie tutta cose, che aggi 'a fà? A piglio pè nu vraccio, 'a metto mmiez''a strada e le dico: “Va fà 'a prostituta? E quanta pate n'avesser'a caccià 'e ffiglie? E no sulo a Napule, ma dint'a tutte 'e paise d'o munno. A te ca nun he saputo fà 'a mamma, che faccio, Amà, t'accido? Faccio 'a tragedia?... E io aggio capito che aggi 'a sta ccà. Cchiú 'a famiglia se sta perdenno e cchiú 'o pate 'e famiglia ha da piglià 'a responsabilità»<sup>16</sup>. E quando non si è capaci di ammettere la realtà, si fa finta di non conoscerla o inconsciamente, come fa il marito tradito ne *La grande magia* o Gennaro in *Questi fantasmi* o rifiutano semplicemente di credere come ne *Le bugie con le gambe lunghe* in cui l'ipocrisia permette a tutti di convivere tranquillamente. È una soluzione di tipo pirandelliano, nella misura in cui si cerca di sfuggire ai condizionamenti di una realtà che non lascia molte scelte quando ad essere in gioco sono i sentimenti piú profondi: amore, gelosia, pietà, odio...

Anche in questo dunque, il teatro di Edoardo contraddice a quel modello meridionale del Sud cui per luogo comune siamo abituati a credere.

Dov'è il maschilismo meridionale?

E la passività delle donne?

<sup>15</sup> E. De Filippo: *Questi fantasmi*, in *Cantata dei giorni dispari*, Einaudi, Torino, 1971, vol. I, p. 155.

<sup>16</sup> E. De Filippo: *Napoli milionaria*, in *Cantata dei giorni dispari*, Einaudi, Torino, 1971, vol. I, p. 86.

## Conclusioni

I modelli di comportamento che abbiamo analizzato sono legati a modi di convivenza che la società neo-capitalista tende a distruggere. Nel momento in cui da istituzione, base e fondamento dello stare insieme, il matrimonio si trasforma in una scelta di vita a due, come diventerà il coniugio meridionale? Spazzate via le convenzioni che permettevano all'uomo di fingere un potere che non aveva e alla donna una sottomissione che non praticava, la violenza propria a questo tipo di rapporto è obbligata a venire alla luce. Non sarà più possibile recitare una parte e farne un'altra, confidando nella complicità del partner poiché le ragioni vere di questo gioco, il mantenimento dell'istituzione, tendono a venir meno. Perché mai le donne napoletane dovrebbero continuare ad assumersi le responsabilità, decidere per sé e per gli altri fingendo di subire un'autorità che non c'è? E perché gli uomini dovrebbero accettare la beffa continua di un'obbedienza ostentata ma inesistente?

Date queste premesse la coppia meridionale sembra avviarsi verso un futuro difficile, in una ristrutturazione dei ruoli che passa necessariamente attraverso una modificazione dell'identità. Se cambia il vecchio gioco, a nessuno sarà più permesso di presentarsi come non si è e ciò metterà in discussione non solo le funzioni che si esercitano, ma il valore che ognuno si attribuisce. Il grande potere delle donne era legato alla sua mimetizzazione come la felice immaturità maschile. Ma, se la società tecnologica, insieme allo sviluppo economico, rompe gli antichi modi di convivenza e con essi l'ipocrisia che ne permetteva l'equilibrio, all'uomo meridionale per salvarsi dal potere della donna non resta che una via. È quella indicata da Edoardo in *Pericolosamente* in cui il marito spara a salve alla moglie per tenerla buona, perché ha scoperto che solo così può farla diventare "dolce, sorridente e gentile".

E così attraverso il paradosso e la finzione, dandoci una rappresentazione del reale fatta di sentimenti, di convinzioni, di illusioni, si attua il miracolo dello spettacolo che riesce a farci percepire i modi della socialità, talora con maggior forza della più acuta analisi sociologica.

ARIANNA MONTANARI

## Cesare Zavattini e l'interazione critica dei mass media\*

### 1. Un uomo vivo

L'ho incontrato piú volte, Cesare Zavattini, con il suo basco sulle ventitré e la lunga faccia equina; gli ho parlato, in varie occasioni, almeno un paio di volte in casa sua a Roma, dalle parti di Sant'Agnese sulla Nomentana. Ma poi c'è un momento in cui l'incontro si approfondisce, diviene rivelazione, congenialità da cui non si può fuggire, complicità. Fu, credo, nel '69 o giù di lí, in quel di Chianciano, in occasione del premio letterario che da quella cittadina, famosa per le cure del fegato, prendeva nome. Contro le proteste di Piero Chiara, che ci accusava di avere istituito l'Ovra letteraria invece di badare all'Opra degli autori, Zavattini ed io affondammo quel premio, ne rovesciammo la formula con tutti gli intrighi, aperti e nascosti, che di regola preparano e seguono, come una scia piuttosto melmosa, il passaggio dei premi. Ne venne fuori l'idea di una serie di dibattiti su temi sociali e culturali, con gli specialisti, certamente, ma aperti anche alla gente. Zavattini ne era entusiasta. Come avevo scritto nel febbraio del 1975 a Orio Caldiron, Zavattini era assai piú che uno scrittore di libri, uno sceneggiatore di film, un organizzatore o, come anche si dice, un "animatore" culturale. In una cultura come quella italiana, cosí pronta a chiudersi e a parlottare con se stessa, rotarianamente passando da un'arcadia all'altra e annegandovi dentro allo stesso modo reazione e rivoluzione, Zavattini era un uomo vivo, una presenza vera, cioè non pre-catalogabile, imprevedibile. Difficile prenderlo al laccio della logica, di qualsiasi logica che non fosse quella, non esattamente codificabile, del vivente.

Si sa dove finisce, con una naturalezza e una puntualità che non hanno cessto di commuovermi, l'*amor vitae*. Basteranno pochi

\* È il testo preparato per la mostra di Cesare Zavattini, Roma, dicembre 1991, a cura di Paolo Nuzzi e Arturo Zavattini.

cenni: calligrafismo, narcisismo, la nauseabonda autocompiacenza di chi ritiene di trovare tutto quel che gli occorre nell'orto sotto casa. Niente. Vita è anche sterco e fango e polvere del deserto. Zavattini fiutava gli orizzonti. Viaggiava. Ma viaggiava senza estraniarsi. Viaggiava stando fermo. Come Kafka che scrive dell'America senza lasciare il suo ufficio, come Robert Louis Stevenson che assicura che i viaggi più meravigliosi si fanno attorno alla stufa nella propria camera. Zavattini reinventa, per conto suo, senza muoversi dall'Italia, le cronache di Hollywood, ne descrive gli intrighi e gli intrecci, fidanzamenti e matrimoni e divorzi compresi. Con un realismo impressionante. Perché Zavattini era auto-orientato come l'animale, con il dialetto che gli funzionava come un pilota automatico psichico in permanenza.

Scrittore, pittore, sceneggiatore, regista, poeta, testimone? Mi sarebbe piaciuto annetterlo alla non pingue - intellettualmente parlando - provincia sociologica se lui l'avesse consentito. C'è più sociologia-testimonianza-partecipazione dell'umano all'umano nel suo libretto *Un paese* (segua l'edizione di Vanni Scheiwiller, Milano, 1974) di quanta se ne trovi nei cinquanta trattati che mi rompono gli scaffali. Questo diavolo d'un uomo debordava, sfondava gli argini, anzi gli "arginelli", che dalle mie parti - la Bassa vercellese, non troppo dissimile dalla piana di Luzzara - sono quelli che dividono, precariamente, una risaia dall'altra. Delizioso flagello degli accademici e delle loro linde partizioni stagne. Aveva capito tutto in anticipo con la rapidità onnivora degli autoditatti di genio. Non era interdisciplinare. Ovviamente, non gli bastava. Era post-disciplinare. Forse aveva persino capito il rapporto fra fotografia e scienze sociali, la fulminea istantanea e il monotono scandirsi della serie: cose oscure, al limite dell'impossibilità, su cui solo ora si comincia seriamente a riflettere. Sono certo che, se si farà qualche progresso, un bel momento ritroveremo l'ombra lunga e sbilenca di Zavattini sulla nostra strada.

## 2. Il testimone e l'interprete della vita quotidiana

Trascuro gli altri libri e contributi. Mi porterebbero lontano, troppo lontano, in alto mare. Intendo invece approfondire il momento sociologico di Zavattini, il suo amoroso partecipare alla vita comune, nella strada, nel paese. Quale lezione, per cominciare, in quel suo modesto, candido ammettere di "non conoscere" il pro-

prio paese che invece credeva di conoscere come le sue tasche! È grato al fotografo Paul Strand che lo ha costretto ad aprire gli occhi e a bucare lo strato spesso, accecante del sonnambulismo del quotidiano, il velo delle abitudini: «...Confesserò subito che non sapevo niente di Luzzara e supponevo di sapere tutto e avevo infatti scritto nel testamento: seppellitemi dove sono nato, dando una indicazione che credevo concreta ed era soltanto favolosa; anche per questo sono grato a Strand, di avermi obbligato a convivere per la prima volta un po' sul serio coi miei compaesani; la cosa fu in principio faticosa e dopo meravigliosa» (pp. 11-12).

Quella che nel mio *Trattato di sociologia*<sup>1</sup> laboriosamente definivo la "ricerca di sfondo", Zavattini la chiama, forse più propriamente, la "ronda". Temo che abbia ragione lui: «... continuiamo la nostra ronda, vogliamo sapere tutto, uccidiamo, santifichiamo, invidiamo: questo ogni anno va a Montecatini; la vecchia è morta ma gli eredi l'hanno sotterrata nell'orto per non pagare la tassa di successione; B. ieri cercava diecimila lire in prestito...» (p. 13). È la gioia della scoperta delle radici. Nulla di sentimentale o, simmetricamente, di intellettualistico. Solo il polso quieto, regolare della quotidianità. Ma nello stesso tempo il miracolo della vita normale. E ci sono anche le cifre. Zavattini riporta diligentemente i dati del bilancio comunale, le statistiche degli analfabeti, il parco della motorizzazione, gli emigrati e i pendolari. Ciò che dice a proposito della terra che "non si cura mai abbastanza", non è idillico; è strettamente funzionale: «in gennaio si teme che la vite geli e si va a coprirla con la neve per proteggerla dal freddo; ma specialmente si riparano gli attrezzi, rastelli, badili, zappe, vanghe e si fanno scope dure, ce ne vogliono molte sia per la stalla che per l'aia. In febbraio c'è qualche volta da vegliare per i parti delle vaccine... In marzo, siccome si tolgono i vitelli da sotto le madri per venderli, cresce la produzione del latte, quel latte schiumoso che a berlo lascia dei baffi bianchi... in aprile si zappa nel granturco, disinfettando la terra perché gli insetti mangiano il seme... in maggio c'è il taglio del fieno, la raccolta delle ciliegie... In giugno si miete il frumento, si fa il secondo taglio del fieno, i carri alti del fieno hanno sempre un bambino sopra... In luglio si innesta "ad occhio dormiente" la vite e il contadino riposa un'ora verso le due, mentre la moglie mette in fila contro il muro davanti alla casa mestoli, padelle, l'alluminio ammaccato e il fuliginoso paiuolo tutto caldo di rame dentro... In

<sup>1</sup> Cfr. nuova ed., UTET, Torino, 1991.

agosto si porta il letame nei campi, si irrorano i tralci nuovi che daranno l'uva solo l'anno venturo... In settembre riempiono di foraggi i silos... tagliano le canne da zucchero, si raccoglie il granone, si ara, si preparano i vasi per le cantine e si incomincia la vendemmia delle uve dolci... in ottobre termina la vendemmia e si pigia l'uva, continuano a venire come in settembre degli uomini dalle città vicine con lo stecchino in bocca, sono i mediatori... In novembre si sfrascano le viti, si potano, si stendono al suolo fermandole con qualche zolla di terra... Verso la metà del mese si finisce di falciare l'erba, non si mungono più le vacche, i nebbioni diventano neri... si ode qualche campanello di bicicletta; un clacson, e facce si sporgono dai finestrini di un'automobile per domandare se per Carpi vi va dritto... In dicembre si travasa il vino, si puliscono e si aggiustano i rotabili... Chi non l'ha fatto prima ammazza il maiale...» (pp. 21-27).

È il tempo ciclico della civiltà contadina, il mondo del conoscere attraverso l'esperienza, il toccare con la mano, l'odorare. La felicità di questo mondo, che altri chiamerà piuttosto contentezza, è nel puntuale esaudimento di attese abitudinarie, una sequenza di piccoli eventi che si compiono secondo il previsto, in base ad un ritmo collaudato da generazioni. Né bastano le parole. Vengono in loro soccorso le immagini: fotografie bellissime, ma non estetizzanti, di Paul Strand, che appartiene alla grande tradizione nordamericana dei fotografi sociali, come Walker Evans e Dorothea Lange, a parte i classici Hine e Riis. Da lui, da Paul Strand, Zavattini impara a vedere con l'orecchio, e viceversa. Da buon sociologo qualitativo *avant la lettre*, Zavattini esita di fronte alla campionatura – quell'operazione preliminare che non dà certo alcun scrupolo al sociografo solerte, attivissimo e sempre fermo alla scorza delle situazioni che dovrebbe analizzare e comprendere. Perché scegliere o, come si dice, “estrarre” un campione? Zavattini taglia corto: «Ormai si sa che tutti hanno qualche cosa da dire, perciò mi sarebbe piaciuto interrogarne almeno un migliaio, fare un bel librone dando una pagina a ciascun luzzarese» (p. 35).

### 3. La logica dei mass media

In Zavattini letteratura e cinema si incontrano, ma anche cinema e Tv, esplorazione sociale e fotografia. Il tutto calato ogni volta, consapevolmente, e non solo per intuizione artistica, nelle

dure, strutturali coordinate del contesto sociale. Cosa avviene? Dov'è la lezione forte di Zavattini? È giusto considerarlo solo un buono sceneggiatore oppure un sociologo dilettante?<sup>2</sup>

Leo Löwenthal osservava nel 1967 che «alcune preoccupazioni del sociologo moderno potrebbero risultare interessanti anche per lo studio della letteratura. Tali preoccupazioni appaiono particolarmente rilevanti per lo studio della letteratura contemporanea, per la quale è difficile stabilire dei criteri di valutazione dal momento che noi stessi siamo profondamente coinvolti nella realtà di cui l'artista è testimone»<sup>3</sup>. In una prospettiva più ampia, Löwenthal aveva già osservato che «la letteratura in effetti costituisce un ottimo veicolo di quei simboli e di quei valori fondamentali che danno coerenza ai gruppi sociali, sia che si tratti di nazioni e di epoche intere sia che si tratti di speciali sottogruppi e di momenti particolari. Da questo punto di vista si può dire che la letteratura abbraccia due potenti complessi culturali: quello dell'arte e quello dei prodotti di consumo»<sup>4</sup>. Con le osservazioni di Löwenthal viene a cadere la cesura fra letteratura nobile, per così dire, e letteratura popolare, cultura di massa, arti cosiddette «minori».

La collaborazione fra cinema e letteratura, nei suoi punti forti come nelle sue innegabili debolezze, oppure, per esprimerci con maggior precisione, l'uso cinematografico della narrativa, sono da considerarsi nel quadro di questa ampia, complessa evoluzione, che tocca certamente sponde filosofiche e temi essenzialmente intellettuali, ma che nello stesso tempo accompagna l'affacciarsi sulla scena della storia di nuove classi sociali, fin qui storicamente inedite, il processo di modernizzazione di società già statiche e chiuse in un loro orizzonte relativamente immobile, artigiano e contadino, e l'irrompere del progresso tecnico destinato a scuotere in maniera irreversibile le tranquille abitudini del mondo di ieri. La dissoluzione dei generi letterari era, da questo punto di vista, solo un sintomo, ma un sintomo assai significativo. Questa dissoluzione comincia e non a caso si afferma a partire dalla seconda metà del secolo scorso.

<sup>2</sup> Cfr. in proposito, per una trattazione più ampia del tema, il mio intervento in AA.VV., *Cinema e letteratura in Italia: attualità di un dialogo*, ed. Cenobio, Lugano, 1983, a cura del Centro Studi Italiani di Zurigo, con la partecipazione di Jacque Genivasca, Augusto Traversa, F. Ferrarotti, G.P. Brunetta, G.L. Rosidi, C. Lizzani, M. Soldati.

<sup>3</sup> Cfr. L. Löwenthal, *Literature and Sociology*, in VV.AA., *Relations of Literary Study*, Modern Language Association of America, New York, 1967, pp. 89-110.

<sup>4</sup> Cfr. L. Löwenthal, *Literature, Popular Culture and Society*, New York, 1961; trad. it., con introduzione di G. Corsini, Liguori, Napoli, 1977, p. 18.

È qualche cosa di più che una semplice moda letteraria. Ha un substrato sociale e uno spessore economico innegabili.

I due linguaggi che per definizione si «mescolano», per così dire, sono quelli della poesia e della prosa. Le convenienze esterne, le regole rigide e i tabù di una società elitaria ed aulica, ormai in crisi e avviata al crepuscolo, trovano qui, sul piano della forma letteraria, il loro puntuale riscontro. È allora che, contro le rigide partizioni tradizionali, si cominciano ad avere «poemi in prosa» e «prose poetiche». Il tratto di demarcazione fra poesia e prosa si fa intimo, da esterno e codificato che era (metro, rima, ecc.). Diviene uno scostamento o uno «spaesamento»; si pone sempre più come uno scarico che, al limite, rimanda alla contrapposizione fra la parola della poesia, che si suppone assoluta, e quindi imm modificabile ed eterna, e la parola del romanzo, che emerge invece come parola essenzialmente dialogica, polisemica e polidiscorsiva.

Non si tratta tanto delle distinzioni di comodo crociate cui si continua a dare, a mio sommo parere, un credito eccessivo<sup>5</sup>. Il problema consiste nello scorgere, rilevare e interpretare il collegamento, vale a dire il rapporto di reciproco condizionamento che lega il prodotto letterario al suo contesto. L'evoluzione della «parola del romanzo» è al riguardo istruttiva. La letteratura è infatti anche una istituzione e un «commercio». Che cinema e romanzo dovessero incontrarsi è cosa del tutto naturale e plausibile. «Il romanzo - è stato correttamente osservato - ha saputo divenire multiforme e onnipresente nella nostra vita quotidiana, duttilità che può essere sia la conseguenza sia una delle cause del perdurare della sua fortuna. Il romanzo viene incontro al lettore, mentre è il lettore che deve andare incontro alla raccolta di poesie, all'opera teatrale, al saggio specializzato. Per parecchi secoli, soltanto i ricchi hanno potuto concedersi dei libri, il pubblico dei lettori era limitato da salari che permettevano appena la sopravvivenza, dalla mancanza di tempo libero per le classi sociali più numerose, dall'insufficienza di luce la sera, dall'impossibilità di isolarsi in alloggi sovrappopolati, dall'inesistenza di biblioteche di prestito»<sup>6</sup>. È in queste condizioni che il libro cessa di essere la lettera aperta al lettore sconosciuto, di cui parlava

<sup>5</sup> Si veda in particolare Carlo L. Ragghianti, *Arti della visione*, vol. I, *Cinema*, Einaudi, Torino, 1975, p. 155.

<sup>6</sup> Cfr. Roland Bourneuf, Réal Quillet, *L'univers du roman*, PUF, Parigi, 1972; trad. it. Einaudi, Torino, 1976, p. 6.

Montaigne<sup>7</sup>, e che lo scrittore diventa, talvolta suo malgrado, «complice del suo pubblico»<sup>8</sup>.

Per quanto il romanzo venga incontro al lettore, esso resta, per comune persuasione, opera d'arte. È testimonianza e reinvenzione. È vero che fra i romanzi moderni si trovano testi che somigliano in maniera conturbante a sceneggiature pronte all'uso e si potrebbe anche, con una certa plausibilità, sostenere che il romanzo moderno e contemporaneo derivi dalle tecniche narrative del cinema, dai suoi modi di stacco e di montaggio, dalla sua sovrapposizione dei tempi (si pensi a Robbe Grillet e a tutta l'*école du regard*). È difficile tuttavia negare che il cinema rientri nella più generale logica dei mass media. I quali, com'è noto, *non mediano*.

Si pensi invece alla *Recherche* proustiana. In particolare si consideri la paradossale situazione, che la caratterizza, di una narrazione in prima persona e tuttavia, a momenti, «onnisciente». Qui la narrazione, puramente romanzesca o filmica che sia, viene intaccata alle radici; le forme tradizionali del romanzo sono rovesciate e radicalmente trasformate secondo moduli che non possono essere attinti, e in verità neppure scimmiettati, dal cinema. È vero, ed è comunque plausibilmente dimostrabile, come ha cercato fra gli altri di fare Keith Cohen, che fra romanzo e cinema corrano parallelismi e anche prestiti a due vie piuttosto impressionanti.

Gli esempi non mancano: la relatività del punto di vista, il mutamento della distanza focale, la frammentazione e il multiprospettivismo, l'acronologia e la simultaneità, il rilievo esplicito assunto dall'artificiosità della trama, la tendenziale pietrificazione delle persone e animazione degli oggetti – questi e altri tratti si possono con relativa facilità rinvenire fra il 1895, anno di nascita ufficiale, per così dire, del cinema, e il 1920 sia nei testi letterari sia nella manipolazione e specialmente nelle operazioni di montaggio dei registi. E non mancano inoltre, a confortare l'ipotesi di lavoro, esempi illustri sia cronologicamente antecedenti che successivi.

Credo però che vada tenuto presente tutto lo scenario socio-culturale dell'epoca per rendersi pienamente conto del particolare ibridismo cui la caduta dei modelli rigidi consegnatici dalla tradizione classica dava necessariamente luogo. Non solo la letteratura, ma

<sup>7</sup> A proposito di Montaigne, del senso del suo scrivere, del «privato» e del «pubblico» nel suo pensiero e nella sua vita, cfr. l'ottimo studio di John O'Neil, *Essaying Montaigne, a Study of the Renaissance Institution of Writing and Reading*, Routledge and Kegan Paul, London, 1982.

<sup>8</sup> Cfr. J.P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature*, Gallimard, Paris, 1964, p. 116.

anche la pittura, la filosofia e la stessa scienza sono chiamate in causa. Le osservazioni di Cohen sono in proposito convincenti, anche se non originali: «La relatività del punto di vista condusse gli impressionisti a porre alcuni fondamentali problemi di movimento. Se tutto appariva in uno stato di flusso permanente, come l'analisi della luce rivelava, in che modo, nell'arte puramente spaziale della pittura, questo movimento poteva essere fermato ed egualmente implicare un processo che continua?... La pennellata discontinua non funziona solamente come un segno della permanente transitorietà... funziona anche come un mezzo mediante il quale il processo creativo si estende ben oltre il singolo artista che applica il colore... Lo spettatore diviene il destinatario attivo del «messaggio»... È difficile dire se quegli scrittori che sono spesso chiamati impressionisti riuscirono a sradicare e a rinnovare le convenzioni della loro arte con il vigore e la profondità dei pittori»<sup>9</sup>.

Cohen è tuttavia costretto a riconoscere che procedimenti filmici *avant la lettre* sono già rintracciabili in Chateaubriand (specialmente in *Atala e Mémoires d'outre-tombe*) né può a rigore meravigliare che Hugo difenda esplicitamente il *mélange des genres* e ancor meno può riuscire strano che Proust veda appunto in Chateaubriand un suo significativo predecessore. Ma ecco che proprio nella *Recherche* incontriamo un elemento che fa scattare una divaricazione qualitativa fra cinema e letteratura. Non si tratta solo della compresenza, in essa, dell'io narrante e dell'io narrato. La caratteristica che differenzia la *Recherche* - è stato con grande precisione osservato - da tutte le altre autobiografie sta nel seguente fatto: a questa differenza essenzialmente variabile (fra io narrato e io narrante)... viene ad aggiungersi una differenza più radicale e come assoluta, irriducibile a un semplice «progresso»: quella determinata dalla rivelazione finale, dall'esperienza decisiva della memoria involontaria e della vocazione estetica. La *Recherche*, a questo punto, si separa dalla tradizione del *Bildungsroman* per avvicinarsi a certe forme della letteratura religiosa, come le *Confessioni* di Sant'Agostino: non solo il narratore ne sa... più del protagonista; egli *sa* in assoluto, conosce la Verità - una verità a cui il protagonista non s'avvicina con un movimento progressivo e continuo, ma che al contrario, si abbatte su di lui nel momento in cui egli se ne trova, in un certo senso, più che mai lontano: «Abbiamo bussato a tutte le

<sup>9</sup> Cfr. Keith Cohen, *Film and Fiction - The Dynamics of Exchange*, Yale Univ., Press, 1979; trad.it. *Cinema e narrativa - Le dinamiche di scambio*, ERI, Torino, 1982, pp. 36-38.

porte che danno sul nulla, e contro la sola da dove si può entrare e che per cent'anni avremmo cercato invano, urtiamo senza saperlo, ed essa si apre»<sup>10</sup>.

Questo esito solo raramente, ed eccezionalmente, è aperto al cinema; un potere evocativo così forte da divenire inconsapevole di sé, così che ogni lettore, quando legge, è in realtà solo lettore di sé stesso, sembra *prerogativa esclusiva della parola*, negata al film così legato all'immagine, al suo irreversibile fluire, tanto da indurre a pensare che l'immagine sostituisca e in fondo renda, nei momenti di grazia, superflua la parola e che il cinema per eccellenza sia il cinema muto in cui il gesto è essenziale.

È ozioso, in questa prospettiva, interrogarsi *se il cinema sia o non sia arte*; se per avventura i mezzi tecnici di cui ha necessariamente bisogno – fotografia, riproduzione passiva dell'oggetto – non abbiano su di esso un «effetto contaminante» e non finiscano per pregiudicarne una supposta «purezza» artistica. Discussioni futili, ritardatarie, talvolta francamente stoltificanti, le quali troppo spesso risolvono problemi espressivi reali, sia letterari che cinematografici, in perorazioni retoriche. Ma forse è vero che ciò che è troppo stupido per essere detto va cantato.

Fondamentale sembrerebbe invece la sobria considerazione di alcuni concetti strategicamente cruciali, come il concetto di tempo, per un verso, e la scoperta dello *stream of consciousness*, ovvero del «romanzo psicologico», per un altro. Viviamo sospesi fra un tempo come durata, qualità della vita, ossia come qualità esistenziale, e un tempo come sequenza meccanica di unità cronologiche discrete, ossia come una sequenza di fotogrammi. In altre parole, viviamo nel tempo «esaurito», in cui la tecnica stessa afferma il suo dominio come successione temporale pianificata, quindi pre-vissuta, quindi mai vissuta autenticamente, e nel quale la stessa violenza, sia aperta che implicita, assume spesso i contorni d'una fretta di risultati forzati, di *un abbraccio frettoloso, mal calcolato*, che soffoca e stritola invece di dare calore e tenerezza – in cui non si dà più l'accorrere, ossia il tendere verso una méta, un *télos*, bensì il puro «correre», senza sapere bene né dove né perché. Il tempo esistenziale rischia di venire sommerso dal tempo filmico in un mondo schiacciato dalla pubblicità e dall'immediatezza, caratterizzato dalla scomparsa della distanza critica e dal senso della prospettiva, in cui

<sup>10</sup> Cfr. Gérard Genette, *Figure III*, Seuil, Paris, 1972; trad.it. *Figure, III*, Einaudi, Torino, 1976, p. 301.

la vita stessa è tutta «spettacolarizzata» e ridotta a cinema di se stessa, ombra di un'ombra.

Questa fretta priva di scopo, messa a confronto con i tempi del sociale, stride e cade in una contraddizione radicale. I tempi del sociale sono lentissimi; i suoi sotterranei mutamenti hanno una loro glacialità bradisismica, fatta di valori sepolti, latenti, perenni, che si presenta complessa ed elusiva, multilineare, polifonica. Esistono certamente l'estetico, il giuridico, il politico, l'economico... Tutto questo è anche sociale. Ma il sociale in quanto tale è altra cosa, con un ritmo suo, peculiare, non agevolmente sincronizzabile. Il tempo «esaurito» richiama il mito dell'immediatamente osservabile. Ma una immediatezza troppo ravvicinata non ha i margini necessari per riuscire autentica, significativa. Rischia la fagocitazione e lo schiacciamento. Il significato non trova modo di emergere.

#### 4. Staticità della fotografia e fluidità interiore dell'esperienza

Una «civiltà delle immagini», come qualche volta si dice con corriva compiacenza, è in fondo una civiltà, cioè un «modo di vita», dominato dalle *istantanee*, vale a dire dalle immagini prive di storia, di profondità. Varrebbe la pena riflettere sull'atroce «presentismo» del film: come vivere, star fermo, seduto, sotto la lampada accecante di un interrogatorio di terzo grado che non finisce mai e che è nello stesso tempo rigorosamente logico e umanamente privo di senso. L'osservazione non è del tutto nuova. «Ci si è accaniti nell'interrogare – è stato rilevato – la rappresentatività temporale di un sistema di significazione – quello cinematografico – la cui possibilità fondamentale si riduce al solo presente, vista l'impossibilità di coniugare al passato o al futuro un'azione che si svolge... sullo schermo» e che quindi non può possedere, come accade per il linguaggio verbale, la capacità di venir analizzata, segmentata, scomposta, e specialmente «riletta», sottraendola alla irreversibilità dell'azione<sup>11</sup>.

Dubito che sia possibile, tuttavia, in base a queste considerazioni, contrapporre sbrigativamente l'opera cinematografica a quella musicale o pittorica o letteraria. Credo che, per limitarci ad un solo grezzo esempio, testo e fotografia possano non solo collaborare in

<sup>11</sup> Cfr. G. Bettetini, *Tempo del senso - La logica temporale dei mezzi audiovisivi*, Bompiani, Milano, 1979.

una sola opera, ma essere anche a buon diritto considerati eguali, «cocqual», come afferma in *Let Us Now Praise Famous Men* James Agee con riguardo alle fotografie di Walker Evans e come in altra sede ho cercato di dimostrare<sup>12</sup>. Ciò che mi sembra peculiare - originalità assoluta e qualificante - è che il *film indica sempre necessariamente un fluire del tempo*, per quanto forzato o «schiacciato» questo possa riuscire. Di qui l'attrazione e nello stesso tempo la perdurante, sottile ma reale, angoscia che accompagna la fruizione del film. L'immagine non si disegna sui nostri volti; non siamo noi, spettatori, lo schermo, come nel caso della televisione. Immersi nel buio, come per una sacra misteriosa rappresentazione o per una inconfessata complicità, seguiamo lo svolgersi della vicenda nel tempo, uniamo il nostro tempo esistenziale a quello filmico poiché siamo, noi spettatori come gli attori, nel tempo; anzi, siamo tempo. Ma se il tempo viene atomizzato, segmentato, esaurito: noi, che cosa siamo<sup>13</sup>?

Tocchiamo qui un punto nodale del romanzo psicologico contemporaneo. È il luogo privilegiato, forse, per comprendere il complesso rapporto a due vie fra cinema e narrativa. L'esame che di esso conduce con rara penetrazione per il periodo fra il 1900 e il 1950 Leon Edel risulta utile alla comprensione dell'impatto che il nuovo romanzo, soprattutto con Joyce e il monologo interiore, doveva esercitare sul cinema<sup>14</sup>. Il romanzo psicologico tendeva, e tende, a descrivere una certa «atmosfera della mente». I nuovi romanzieri cercavano di tenere una sorta di giornale di bordo con riguardo alla «interiorità dell'esperienza» con la stessa meticolosità con cui, decenni più tardi, la «scuola dello sguardo» avrebbe puntigliosamente descritto i contorni esterni delle persone e delle cose.

I rilievi di Edel circa la formazione, contraria e simmetrica, di Proust e di Joyce mi sembrano piuttosto acuti, così come mi appaiono convincenti le osservazioni con cui cerca di stabilire, alla luce di un comune uso tecnico dello *stream of consciousness*, un legame alquanto stretto fra Joyce e Faulkner, per non parlare di Dorothy Richardson. Naturalmente il tutto non sarebbe forse stato

<sup>12</sup> Si veda in particolare il mio volume *Dal documento alla testimonianza - La fotografia nelle scienze sociali*, Liguori, Napoli, 1975; si veda inoltre la mia introduzione al volume, con G. Corsini, *America duecento anni dopo*, Editori Riuniti, Roma, 1976.

<sup>13</sup> Si veda in proposito il mio *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari, 1981; per una versione ampliata, cfr. la trad. fr. *Histoire et histoires de vie*, prefazione di Georges Balandier, *Les Méridiens*, Klincksieck, Paris, 1983.

<sup>14</sup> Cfr. Leon Edel, *The Psychological Novel - 1900-1950*, Rupert-Hart, Paris, London, 1955.

possibile senza la scoperta freudiana dell'inconscio. Ma ciò che mi sembra soprattutto interessante riguarda il tentativo che il romanziere psicologico faceva, secondo Edel, di «creare l'illusione di un fluire mentale di pensiero e immagine e impressione». Si raggiunge così, in presenza di una ricca serie di notazioni soggettive, una vera e propria alterazione delle «qualità temporali e spaziali della narrazione». Secondo Edel, allora, «il tempo meccanico cede il passo al tempo psicologico; il pensiero viene mostrato nella sua condizione di fluire cinetico».

Ma ecco che il risultato finale sfiora il paradosso: il giornale di bordo dell'esperienza interiore approda ad una specie di stasi. Non solo: tutto il significato del romanzo psicologico lo si può agevolmente riassumere dicendo che esso cercava parole per esprimere un «pensiero evanescente ed elusivo», che quindi *altro non era che una specie di realismo*.

## 5. Il neo-realismo e la storia

È difficile resistere a questo proposito alla tentazione di richiamare alcune provocatorie osservazioni di Cesare Zavattini. «La caratteristica più importante e la più importante novità del neorealismo – afferma Zavattini – mi sembra... che sia quella di essersi accorti che la necessità della «storia» non era altro che un modo inconscio di mascherare una nostra sconfitta umana e che l'immaginazione, così come era esercitata, non faceva altro che sovrapporre degli schemi morti a dei fatti sociali vivi»<sup>15</sup>. È nota la preoccupazione di Zavattini di considerare il fotogramma con lo stesso rigore con cui consideriamo la parola e si sa inoltre che appunto con Zavattini si inaugura un rapporto nuovo fra cinema e narrativa, un rapporto positivo che, al di là delle collaborazioni occasionali, giunge in alcuni felici casi all'integrazione.

Il limite di Zavattini è da vedersi, semmai, sul piano teorico, là dove mostra una dose ben maggiore di generosità umana che di rigore analitico. «La presa di possesso – scrive ancora nell'articolo citato – da parte della nostra coscienza della correlatività di tutto ciò che esiste, e perciò di una decisiva e costante presenza degli uomini (di qualunque uomo) in tutto ciò che accade, obbliga a una resa di

<sup>15</sup> Cfr. C. Zavattini, «Alcune idee sul cinema» in *La rivista del cinema italiano*, 1, n. 2, dicembre 1959.

conti continua ora per ora, persona per persona... Ed è quello... che distingue il neo-realismo dal cinema americano. La posizione degli americani infatti è antitetica alla nostra: mentre a noi interessa la realtà confinante con noi stessi e ci interessa conoscerla a fondo *direttamente*, gli americani continuano ad accontentarsi di una conoscenza edulcorata, per traslati».

Ingenua trasposizione sul piano concettuale di umori morali e di preferenze ideologico-politiche. Ma di lì a poco saranno proprio i critici del neo-realismo ad accusarlo di essere «edulcorato» e neopopulistico. Una polemica, questa, che avrebbe conosciuto una certa fortuna con il saggio *Scrittori e popolo* di Alberto Asor Rosa, basato peraltro su una insufficiente, per non dire equivoca, interpretazione del concetto gramsciano di «nazional-popolare», qui per l'occasione piuttosto sbrigativamente fatto coincidere con melensamente sdolcinato emotivo e sentimentale. Confusione non rara fra gli intellettuali e i critici militanti. «Il neo-realismo guadagnerebbe - aveva già anni prima osservato Franco Fortini - una migliore definizione storico-critica se fosse chiamato neopopulismo: perché esprime una visione della realtà fondata su di un primato del «popolare», con le sue subordinate di regionalismo e di dialetto e le componenti di socialismo rivoluzionario e cristiano... L'involuzione della poetica neopopulista avviene... in due direzioni: 1) insistenza sul verismo regionale e rusticano e 2) ripresa arcadica (la «felicità») come in *Due soldi di speranza*, che è già un poemetto pastorale»<sup>16</sup>. Lungo questa via, non stupisce che Fortini contrapponga il realismo al neopopulismo, scorgendo in quest'ultimo un confuso approssimarsi, poco più un presentimento del vero, autentico «realismo», che egli fa semplicemente coincidere con il «valore». Così che i migliori film neopopulisti come del resto i migliori romanzi, tenderebbero al realismo, da intendersi «nell'accezione di Lukàcs». Siamo, come si vede, su un piano astrattamente teoretico. Nessuno sembra rendersi conto che, lungi dal porsi come categorie filosofiche in senso librescamente accademico, realismo e neopopulismo sono in primo luogo «stati d'animo». Qui sta la forza di un film come *Ladri di biciclette*: la sua ambiguità è la sua verità. L'ideologizzazione, talvolta grossolana e asservita alle esigenze immediate della lotta politica, che gli intellettuali italiani in anni anche recenti hanno elaborato con riguardo alle esigenze espressive sia filmiche che

<sup>16</sup> Cfr. F. Fortini, «Il realismo italiano nel cinema e nella narrativa» in *Cinema nuovo*, II, n. 13, 15 giugno 1953.

letterarie è approdata lamentevolmente ad una concettuologia tanto arida quanto approssimativa.

Altro sembra il cammino da battere, al di fuori dello schematicismo alquanto scolastico di un populismo strappalacrime o di un realismo che si suppone sobriamente valorizzante, e non succube, dell'esperienza mentre di fatto si pone esso stesso come un mezzo potente e mistificatorio di evasione dalla realtà. A dispetto della boria dei professori che almeno qualche volta cedono alla tentazione di bocciare la vita, occorre con semplicità riconoscere che *il vissuto è più ricco del pensato* e che l'analisi dei rapporti fra cinema, letteratura e fotografia ha tutto da guadagnare se condotta con una aperta impostazione multidisciplinare, a contatto diretto con il lavoro degli scrittori, dei cineasti e dei fotografi<sup>17</sup>.

## 6. I misteriosi poteri della Tv

Zavattini ci aiuta a liberarci dal complesso di inferiorità nei confronti della Tv, l'ambigua regina della comunicazione, che non agisce però nel deserto anche quando per avventura faccia il deserto. I poteri della Tv esistono, anche se è difficile, almeno per il momento, individuarli in maniera specifica e riflessa. Nella stessa versatilità di Zavattini, allo stesso tempo scrittore, pittore, poeta, sceneggiatore e regista, è forse riposta una chiave di salvezza. La cura dell'*homo televisivus* ha forse da essere una cura omeopatica. È l'interazione critica fra i vari mass media, quando siano fedeli alle loro vocazioni specifiche, che riuscirà probabilmente a mitigare la *hybris* della Tv, controllandone i poteri, che restano misteriosi, reali ma sfuggenti.

Che ne dicono le numerose ricerche sui mass media? Che cosa ci insegnano? Non molto, in verità. A proposito degli effetti sociali della Tv, e forse a conforto delle grandi reti nordamericane (Nbc, Abc, Cbs), da sempre timorose di venir messe sotto accusa da un'opinione pubblica non aliena da estremismi emotivi di biblico furore, Paul F. Lazarsfeld aveva per tempo elaborato il mito del

<sup>17</sup> Cfr. per alcune positive indicazioni di ricerca Gian Piero Brunetta, a cura di, *Letteratura e cinema*, Zanichelli, Bologna, 1976, p. 9: «...campi fecondi di ricerca possono diventare: a) i procedimenti di traduzione di testi letterari in testi cinematografici; b) i procedimenti retorici di tipo letterario e di tipo più specificamente cinematografico ereditati e messi in giro dal cinema fin dall'inizio della sua storia; c) gli usi linguistici, sia all'interno delle singole opere che in contesti più vasti di opere complessive di un autore, di uno sceneggiatore o addirittura di un movimento; d) i procedimenti narrativi di costruzione e decostruzione del racconto, ecc.».

«piccolo gruppo» e, legata a questo, la teoria del «flusso comunicativo a due stadi», il famoso *two-steps communication flow*<sup>18</sup>. Peccato che i piccoli gruppi d'ascolto, quelli che secondo Lazarsfeld avrebbero dovuto agire come filtri critici rispetto agli impersonali e invadenti messaggi televisivi, la società industriale di massa li abbia semplicemente spazzati via.

Rispetto a Paul F. Lazarsfeld e ai primi analisti del fenomeno, Marshall MacLuhan<sup>19</sup> mostra una straordinaria apertura verso gli aspetti interni dei mass media. Il suo *Understanding Media* è a tutt'oggi il solo libro che cerchi di comprendere il loro impatto dall'interno, ossia in quanto questo interno agisce e viene influenzato a sua volta, secondo le misteriose regole di un *feed-back* intorno al quale sappiamo ancora troppo poco. Il discorso di Lazarsfeld non era del tutto privo di valore anche conoscitivo, aveva una sua plausibilità, ma era ancora un discorso esterno, che non coinvolgeva i singoli mass media in base alle loro caratteristiche interne e alla loro operatività specifica mentre altri autori, come H.L. Skornia, con il suo *Televisione e società*<sup>20</sup>, hanno fatto – e continuano meritoriamente a fare – un discorso sostanzialmente politico, di potere, vale a dire pongono il problema dei vantaggi relativi e degli eventuali danni che i messaggi televisivi arrecherebbero alle forze sociali e politiche in gioco. Non si vuol negare a questo discorso una sua validità. Esso però lascia del tutto da parte, anzi deliberatamente trascura come irrilevante, il peso specifico dei mass media, indipendentemente da chi li controlla o tecnicamente li gestisce.

MacLuhan compie al riguardo un notevole passo avanti. La Tv è per lui una protesi dell'uomo e, come tutto ciò che amplifica le possibilità umane, ci riempie di ammirazione, ma anche di spavento. Con MacLuhan entriamo finalmente all'interno del mezzo, nel regno del suono e dell'immagine. Non è un caso che MacLuhan, con la sua tipica insensibilità storica, cominci a parlare come un socio-biologo ad orecchio e si affanni a chiarire che fino ad oggi abbiamo usato soltanto l'emisfero cerebrale sinistro, quello razionale-cartesiano, mentre adesso è finalmente venuta l'ora di recuperare quello destro – immaginifico, musicale, caldo, emotivo – non ancora astrattamente dimidiato dal ragionamento scientifico formale. In

<sup>18</sup> P.F. Lazarsfeld, E. Katz, *L'Influenza personale*, trad. it. ERI, Torino 1968.

<sup>19</sup> M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Signet Books, New York 1964.

<sup>20</sup> Se ne veda la trad. it. nella collana da me diretta a suo tempo per la ERI, Torino 1975. In Italia questo punto di vista è stato particolarmente sviluppato da Ivano Cipriani.

questo senso, nel senso dell'immersione in una nuova globalità di significati emotivi, e non solo cognitivi, MacLuhan comincia a parlare di una nuova, imminente epoca «tribale» e anche di «villaggio globale». Non è più premiata soltanto l'acuità e la precisione visiva. Si vede con l'orecchio. Si recupera l'olfatto. Si riscopre il tatto. MacLuhan, che pur era un valente critico letterario, non lo dice, ma qualcuno ha già scritto: «L'amour est dans le toucher...»<sup>21</sup>. Tutto l'essere umano - intelligenza astratta e corpo - è finalmente investito, messo in movimento, chiamato a partecipare. Si va oltre la logica cartesiana e gutenberghiana della scrittura: una parola dopo l'altra, una riga dopo l'altra... Si entra nell'abbraccio caldo di una nuova oralità.

Il tono di MacLuhan, che qui si fa idillico, non mi sembra più accettabile *en bloc* (ma per alcuni rilievi critici rimando al mio *La storia e il quotidiano*<sup>22</sup>). Mi sembra però difficile, specialmente osservando da vicino il comportamento dei giovani odierni, il loro gusto dell'ammucchiarsi e dell'esprimersi in gruppo fino a fondersi in un'amorfa gelatina umana (si pensi a certi raduni rock di Michael Jackson o di Madonna, per esempio, e così via), negare che una nuova dimensione del comunicare umano è stata fissata - comunicare come un «mettere le cose - idee, esperienze, tecniche - in comune». In quanto regina dei mezzi di comunicazione di massa la Tv esercita una sorta di monopolio dell'immagine attraverso una sottile inesplorata dialettica fra l'immagine del potere e il potere dell'immagine. In questo senso, il potere della Tv sembra indubbio, anche se non va mai dimenticato che non si tratta di un potere illimitato, poiché esso è destinato a misurarsi con gli altri mass media, e anche con logiche comunicative che sfuggono alla rete (pur imponente e ormai planetaria) dei mass media, per la semplice ragione che la Tv non agisce nel deserto (anche quando faccia il deserto), bensì in un contesto storicamente specifico. Sono da esplorare aree e forme di complementarità fra Tv e altre fonti di informazione. La Tv non è necessariamente un ferro da stiro, come certe concezioni ingenuamente cospiratorie vorrebbero. Essa dispone tuttavia di alcuni poteri.

Il più ovvio è probabilmente quello che gli studiosi nordamericani amano presentare come il potere dell'*agenda setting*, vale a dire

<sup>21</sup> La frase è del naturalista Buffon, citato da Balzac e ripreso da L. Sciascia dai *Feuillets* di A. Gide (Cfr. L.S., *Nero su nero*, Einaudi, Torino, 1979, p. 245).

<sup>22</sup> Laterza, Roma-Bari 1986; specialmente la Parte prima, *La conversazione interrotta*.

il potere di determinare l'ordine del giorno, decidendo su quali temi incentrare la trasmissione. Non è un potere da poco: quali notizie, a preferenza di molte altre, trasmettere? Quali fatti illustrare? Quali personaggi intervistare? Quali, invece, ignorare sistematicamente, e perciò stesso, in un'epoca sempre più orale e legata all'immagine, condannare ad un ruolo marginale, se non irrilevante?

Recentemente, nella seconda metà del mese di dicembre 1989, riportando l'insurrezione popolare in Romania contro il tiranno Nicolae Ceaucescu, pare che un nuovo tipo di televisione sia nato, la «televisione interattiva». Si ritiene, in altre parole, che la Tv si sia posta, rispetto agli insorti, come una sorta di specchio e nello stesso tempo di suggeritore dinamico, nel senso che gli insorti vedevano se stessi in azione in televisione e ne traevano coscienza e conferma della propria iniziativa insurrezionale, comunicavano fra loro e con il pubblico in generale, si scambiavano informazioni, consigli, parole d'ordine. Forse nella stessa prospettiva andrebbero ricordate le piccole radio a transistor, portatili, facili da nascondersi, che aiutarono efficacemente la ribellione antifrancese dell'Algeria, ribellione che un tempo dagli intellettuali parigini era ritenuta impossibile a causa dell'alto tasso di analfabetismo fra gli algerini. Ma qui si tocca un secondo potere della Tv, che chiamerei «potere di svelamento», propriamente epifanico, che, Romania a parte, si era già manifestato al tempo della guerra nel Vietnam, e poi ancora a proposito del Biafra, della fame in Etiopia, nel Sahel, in tutte le zone subsahariane, della tragedia dei *boat people* vietnamiti, costretti da Hong Kong a tornare nella patria ripudiata. Con particolare vigore, nell'estate del 1989, è ritornato di attualità mostrando gli studenti cinesi, soli e inermi nella piazza Tienanmen di Pechino davanti ai carri armati.

È allora lecito, di fronte a questi fatti, parlare della televisione, assai più che di una finestra aperta sul mondo, come di una attenta coscienza morale dell'opinione pubblica mondiale? Una coscienza che agevolmente travalica le cancellerie, i rapporti bilaterali fra le nazioni, le trame, più o meno segrete, della diplomazia, puntando direttamente e all'occorrenza brutalmente sulla generosità, sull'altruismo, sulla semplice capacità di compassione degli spettatori mediante immagini singolarmente efficaci anche in grazia della loro truculenza. Il problema si fa qui più complesso. L'immagine offerta dalla Tv è certamente intensa, sofferta, ma è breve, non risale alle cause, non dà il tempo per una riflessione compiuta. Essa dà certamente un tremito all'anima generosa, ma un tremito che non è più di un fugacissimo brivido. Già si passa ad altro. E se non è uno

spot pubblicitario a favore di un qualche detersivo o cosmetico, sarà un'altra scena orripilante, ma diversa, lontana, altrove.

Proprio quando si consideri il potere di svelamento della Tv, paradossalmente si fa evidente la sovrana ambiguità dello strumento, non tanto per la banale ragione dell'uso buono o cattivo quanto per uno strano effetto rovesciato. Quando il dramma sullo schermo è più reale, vivo, immediatisticamente vero, sembra anche più lontano, irreali, «montato». Il problema è che la verità non è riducibile ad una sequenza di fatti, più o meno accurati, allineati l'uno accanto all'altro. Essa dipende dalla capacità di riflessione globale; non le bastano le immagini; ha bisogno delle parole. Dal muto documento deve passare alla testimonianza. Per questa ragione fondamentale si può dire che la Tv non manipoli con la censura – questo lo possono fare politici e amministratori maldestri e incosapevoli – né con i tagli o con i silenzi – ciò non è a rigore necessario. Di per sé, la Tv fagocita – e quindi censura in quanto blocca la comprensione del significato – proprio perché dice tutto, semplicemente e puramente tutto, fa vedere le cose come stanno, senza commento, secondo un criterio positivistico di oggettività naturalistica, cioè mettendo tutto sullo stesso piano, come temi o *items* della stessa cronaca, offerta a individui isolati, frantumati, atomizzati, incapaci di resistere alla pressione dell'immagine, vale a dire incapaci di giudizio critico.

Da qui emerge un altro, inquietante potere della Tv, un potere a prima vista non visibile, subdolo, non perfettamente afferrabile da un punto di vista razionale. Esso conferisce alla Tv la straordinaria facoltà di tramutare in spettacolo, a suo modo divertente, tutto ciò che tocca: balletti e massacri, scene di lusso sfarzoso nelle dimore dei ricchi e dei potenti e insieme, simultaneamente, la fame disperata di bambini coperti di croste e di mosche, con le piccole pance gonfie e gli occhi ormai spenti. È qui che, come altrove ho osservato in maniera più approfondita, occorre procedere ad una distinzione decisiva fra i vari mass media. Si dà infatti una differenza molto forte tra il giornale stampato e la diffusione via etere di radio e televisione. La stampa ci riporta ad una logica cartesiana di chiarezza e distinzione; non solo, consente il ritorno su di sé, la riflessione critica. Giunto al termine di un articolo, posso sempre rileggerne i paragrafi iniziali per rendermi conto della coerenza, saggiare la consistenza logica della tesi, controllare la saldezza delle prove addotte. In altre parole, non vengo defraudato dalla mia capacità di autoriflessione. La radio è tipicamente «calda», invita immediata-

mente l'ascoltatore, lo sprona, anzi, a far uso di tutta la sua immaginazione, non rinuncia all'universalità della parola; è, anzi, con le parole che costruisce tutto il quadro, le immagini, i significati.

Diversa è la situazione della Tv, che in un certo senso si colloca al centro delle luci e delle ombre della comunicazione.

Per esempio, parlando di terrorismo, certamente la Tv informa, ma nello stesso tempo «teatralizza» straordinariamente il fatto in sé, tanto da ridurre, fino ad annullare, la capacità di giudizio autonomo dello spettatore. Altrove ho rilevato quanto sia difficile sconfiggere o quanto meno diminuire la portata di questi effetti. Si potrebbe cominciare con il ridurre il sensazionalismo a favore dell'informazione in quanto tale, fornendo allo spettatore dei dati di sfondo che gli consentano di elaborare una sua opinione autonoma. Per «dati di sfondo» intendo le matrici causali e condizionali che aiutano una comprensione globale del fatto specifico. Per esempio: si verifica un drammatico attentato terroristico; si facciano vedere i vetri dell'auto infranti, il sangue delle vittime, le stesse vittime riverse sui sedili, d'accordo. Ma si diano immediatamente i dati di sfondo: quanti attentati vi sono stati, quali sono le forze eventualmente in giuoco, qual è la situazione dal punto di vista legislativo e operativo. Forse così lo spettatore non sarebbe mai completamente consegnato, inerme, disarmato e sorpreso, al fascino, direi perverso, dell'immagine.

Con ciò siamo però di fronte ad un nuovo aspetto del proteiforme potere della Tv. Il potere di incantamento dell'immagine ci sottopone ad un rischio ancora più insidioso, di cui lo spettatore singolo non è certamente consapevole e che si pone tuttavia come un esito che sarebbe imprudente scartare a priori: alla lunga scadenza, attraverso il condizionamento delle coordinate spazio-temporali in cui il processo cognitivo ha luogo, la Tv potrebbe ottenere il monopolio della conoscenza. Non è un rischio da poco.

## 7. Dalla globalità vuota alla realtà umana del "paese": una "sociologia visuale"?

Il villaggio globale rischia dunque di porsi come una posticcina globalità illusoria. Zavattini ci riporta alle radici, con i piedi per terra, per le strade del paese dove «anche il più miserabile una bicicletta ce l'ha» (p. 47). La fotografia, qui, offre un contributo importante: di documentazione, conoscenza, testimonianza, signifi-

cato. Contrariamente alla TV, al cinema, al videotape e in generale a tutti gli altri mezzi audio-visivi, la fotografia consente la riflessione, si sottrae - o può sottrarsi - all'accelerazione fagocitante. Mi è stato spesso domandato, anche recentemente, perché, pubblicato il libro *Dal documento alla testimonianza - la fotografia nelle scienze sociali* (Liguori, Napoli, 1974), non abbia poi proceduto alla elaborazione di una sistematica "sociologia visuale"<sup>23</sup>. Mi interrogo a mia volta circa la possibilità, teoretica e metodica, di una "sociologia visuale". Forse l'aggettivo è troppo forte e sarebbe da preferirgli il sostantivo al genitivo: sociologia del visuale o della visualità. Ma allora, come più sopra ho accennato, si rischia l'effetto di impoverimento implicito nella asetticità del vedere e nella inevitabile frustrazione del vedere e non toccare.

Di più: non confonderei fotografia e mass media. I mass media non mediano. Tendono a fagocitare. La fotografia ci dà invece il tempo di vedere, "leggere". Il cinema, la TV, il videotape lo negano (non approfondisco qui la differenza radicale fra il film, che nasce dal montaggio, e il videotape che "vede tutto" e che, forse proprio per questa ragione, finisce per essere un *boa constrictor* di celluloidi che stritola ogni possibile senso). In una parola: il fotogramma è troppo rapido. Si potrà, correttamente, obiettare che la fotografia è statica. Ma il dinamismo è implicito in essa. Basta saperla leggere. La fotografia è la realtà, qui e adesso, di una situazione umana in un tempo che è già passato. In senso proprio, dunque, ogni fotografia è una resurrezione dai morti, un passato richiamato, ri-presentificato.

Questa realtà della fotografia, che è reale ma passata, cioè non più reale, nello stesso tempo, va letta, o "intel-letta", nel senso di compresa, ossia ricreata e rivissuta, con la riflessione; non è da ricercarsi attraverso mezzi tecnici che necessariamente meccanizzano l'esperienza, marmorizzano il vissuto. La fotografia è, per questo aspetto, senso rappreso, condensato e concentrato, raccolto tutto in un punto. Anche per questa ragione, *la fotografia non può essere messa sullo stesso piano degli altri mass media*. In particolare, rispetto al videotape, alla TV e al cinema - mass media con i quali la fotografia è certamente, ma misteriosamente e non solo storicamente, collegata - la fotografia si lascia guardare, concede il tempo necessario alla lettura. Non solo: su una fotografia si può tornare, riflettere, maturare. È il vantaggio della staticità rispetto al movi-

<sup>23</sup> Cfr. F. Mattioli. *Sociologia visuale*, Nuova ERI, Torino, 1991, specialmente pp. 131 e segg.

mento. La fotografia è immobile, eternizzata, nel silenzio, in bianco e nero. Il cinema ha un effetto ipnotico (è la mia camomilla preferita) mentre la fotografia ha un effetto contemplativo.

Forse più di Susan Sontag<sup>24</sup>, è Roland Barthes che coglie e approfondisce questa peculiarità della fotografia.<sup>25</sup> Distingue fra "studium" e "punctum". A mio sommesso parere, la distinzione andrebbe fatta fra "orizzonte storico" e "focus". Altra volta chiarirò il senso di questa distinzione fondamentale per la lettura di una fotografia. Mi limito qui ad osservare che torna, con questi termini, la tensione fra idiografico e nomotetico oppure, detto altrimenti, fra la portata sociale e l'individualità specifica, fra l'invarianza strutturale del tipo e le caratteristiche irriducibili e irripetibili dell'*unicum*.

Le due edizioni di *Un paese*, con le fotografie di Paul Strand e di Gianni Berengo Gardin, sono a questo proposito testi fondamentali. Il ritorno a Luzzara, vent'anni dopo, consente di misurare, longitudinalmente, lo scarto ma anche la continuità di una situazione umana. Avevo tentato un'impresa analoga con la *Piccola città*, uscita in prima edizione da Comunità (Milano, 1959) e più tardi, nel 1970, da Liguori, a Napoli, con fotografie mie messe a confronto con quelle di Gianfranco Giorgi Rossi. Il problema non può dirsi risolto. Può anche darsi che si tratti di un problema che non consente soluzioni una volta per tutte. Forse è un problema destinato a restare aperto e a riproporsi, magari in termini diversi, ad ogni stagione. Dietro al tipo c'è sempre l'individuo vero, vivente. Zavattini lo ha nettamente intuito: «La peggiore delle umiliazioni consiste nel riuscire a convincere l'uomo senza aggettivi che è uno sconfitto»<sup>26</sup>.

FRANCO FERRAROTTI

<sup>24</sup> Cfr. Susan Sontag, *Sulla fotografia*, tr.it., Einaudi, Torino, 1977 (ed. or. 1973).

<sup>25</sup> Roland Barthes, *La chambre claire*, Gallimard et Seuil, Paris, 1980.

<sup>26</sup> Cfr. Cesare Zavattini, *S. Alberto - un paese che vuole conoscersi*, Bologna, 1976, p.

L'Università di Trento ospiterà, dal 22 al 26 giugno 1992, la Conferenza Internazionale di Metodologia delle Scienze Sociali organizzata dalla facoltà di Sociologia dell'Università di Trento e dal Comitato di ricerca 'logica e metodologia' dell'International Sociological Association (RC33).

Si accettano proposte per *paper*, o dimostrazioni di *software*, nelle seguenti aree: contributi di metodologia generale, disegno di ricerca, raccolta dati e tecniche di analisi dati.

Tassa d'iscrizione: L. 80.000

La lingua ufficiale del convegno è l'inglese.

Per ulteriori informazioni contattare:

H. Schadee/J. van Puffelen

Dipartimento di Politica Sociale tel. 0461 881313

Via Verdi, 26

fax 0461 881499 o 881348

38100 TRENTO

e-mail CONF92 ITNCISTI

## Interventi

### **Genealogia femminile, ordine simbolico e primato della madre, nel pensiero di Luisa Muraro**

Sebbene sappia chi lei sia da molti anni (eravamo studenti iscritti alla stessa Università, lei a Filosofia, io a Economia) conosco la Muraro poco e male. Non ci siamo mai frequentati, in tutti questi anni e quelle rare volte che ci siamo incontrati per caso (in un autobus in città, o alle Cinque terre, al mare) ci siamo scambiati solo qualche battuta. Forse, semplicemente ci è sempre mancata l'opportunità di conoscerci meglio. Se mi sono messo a leggere i suoi testi è stato perché, anni fa, un suo intervento sul rapporto linguaggio-sessualità m'era parso così schematico, così insopportabilmente fondamentalista, che m'aveva turbato. E m'ero detto che l'unico modo che avevo per superare il fastidio che m'aveva suscitato, era conoscere di più il suo pensiero, al quale molte mie care amiche si rifacevano come un punto alto del sapere femminista italiano contemporaneo. Così, quest'inverno ho passato qualche serata a leggere *Guglielma e Maifreda* (La Tartaruga, Milano 1985), curiosa vicenda di un'eresia incentrata su ricerche storiche fatte presso l'abbazia di Chiaravalle a Milano, su riflessioni storiche medioevali e su spunti critici minoritari connessi a una stramba credenza: quella di Guglielma, da molti ritenuta un'impersonificazione dello Spirito Santo, «scesa in terra a liberare Ebrei e Musulmani» (pag. 72).

In verità, il libro m'era piaciuto poco. Un'oscillazione troppo vasta nella scelta del genere letterario rendeva questo saggio una ricostruzione episodica poco convincente. Anche la scrittura, incerta sullo stile da perseguire, non m'era parsa entusiasmante. Curioso, anzi, che dico!, elettrizzante, era semmai la scelta del tema, così remoto da ogni nostra sensibilità di moderni. Studiare un'eresia minoritaria dove una donna veniva identificata con la Terza Persona della Santissima Trinità «incarnata nel sesso femminile» (pag. 113) era a dire poco un fatto insolito. Ma naturalmente non si gustano i libri per il soggetto che trattano, bensì per il modo con il quale la narrazione è fatta. Perché è il linguaggio usato dall'autore a illuminarci sulla sua personalità e non il tema trattato.

Molto più convincente fu infatti un altro scritto della Muraro che comperai nella Libreria delle Donne in via Dogana (unico avventore maschio: vi entrai superando un certo imbarazzo e anche un qualche timore, come m'era accaduto la prima volta che ero entrato in una moschea). Era questo un ciclostilato sul tema della genealogia femminile. La tesi che la Muraro vi sosteneva era che nella storia e nella memoria femminile, l'indistinto è la dominante. Ci sono soprattutto le donne, come genere, non la singolarità della persona femminile. Le donne non conoscono più una propria genealogia al femminile. In una società patriarcale e maschile, dominata dal casato dato dall'uomo, le donne storicamente hanno smarrito la propria genealogia femminile (la propria identità storica). Il continuum materno non è più rintracciabile. Smarrendo la domanda: "Chi era mia madre?", ci si impedisce di sapere rispondere anche a un'altra questione: "e io chi sono?". Così, dunque, le donne non hanno né genealogia, né identità. O meglio: non possono avere identità in quanto non hanno più genealogia. Una scrittura più adeguata all'oggetto trattato permetteva di ben capire la tesi.

Il rapporto simbolico con il mondo materno è anche il tema che la Muraro sviluppa, e stavolta con un escursus culturale più compiuto, nel suo ultimo libro, *L'ordine simbolico della madre* (Editori Riuniti, Roma 1991). Vorrei subito dire, prima di entrare analiticamente nel merito di questo volume, come esso si collochi in modo del tutto specifico nel contesto della letteratura femminista. Tesi del libro, infatti, non è quella che l'autonomia delle donne si debba cercare, non tanto nella contrapposizione alla cultura fallica prevalente, ma che tale autonomia vada innanzi tutto ricercata nella riconquista d'una gratitudine esistenziale verso l'ordine simbolico materno. Tesi generale del libro non è la contrapposizione tra maschile e femminile, ma tra la appartenenza a un ordine simbolico materno oppure a un ordine simbolico istituzionale. Così che la stessa politica va letta come progressiva o come di mantenimento, non rifacendosi alle ormai mute categorie "di sinistra", o "di destra", ma per paradigmi più generali: se essa sappia o no modificare l'ordine simbolico. La genealogia al femminile parrebbe finalmente individuare il proprio punto di quiete, il suo luogo di riflessione più profondo in tre elementi: nel recupero della dipendenza originaria da chi ci ha messi al mondo; nello sviluppo d'un pensiero adeguato a rispondere a tale originario bisogno di dipendenza e infine nel riconoscere gratitudine alla vita che ci è stata data attraverso la madre (pagg. 89-93). Ma procediamo con ordine.

Ci sono lavori che sono difficili da iniziare. Per esempio (nel caso della Muraro), incominciare a scrivere un libro. Da dove deriva la diffi-

coltà a incominciare a scrivere? Secondo la Muraro l'unica risposta adeguata a tale quesito è quella di chiedersi *l'origine* di tale impossibilità. E la nostra autrice risponde che un giorno capì come la scrittura, per lei segno di emancipazione e indipendenza, non potesse svilupparsi a causa del cattivo rapporto che aveva con sua madre. Questo era il motivo per cui non riusciva a collocarsi in un autonomo orizzonte simbolico. «Io sentivo e agivo come se la donna che mi ha messo al mondo fosse nemica della mia indipendenza simbolica» (pag. 9). Si viene al mondo perché una donna ci ha partorito. E questa è la prima nascita. Ma poi c'è una seconda nascita, che avviene il giorno in cui si prende coscienza di sé (pag. 19). Ma la questione non è nel contrapporre la prima alla seconda nascita. Il vero problema sta nell'amare chi ti ha messo al mondo; il corridoio di verità che s'esprime tra il nascere e la coscienza di sé, passa attraverso l'amore per chi ti ha generato. È in tale relazione d'amore, sostiene la Muraro, che nasce l'ordine simbolico. Ciò semplifica anche la vita e rompe il falso movimento che legava Penelope alla sua tela: fare rivivere la relazione con la madre «come principio di autorità simbolica (pag. 35)», conduce a una maturità adulta che non spezza nulla dello sviluppo tra l'essere stata bambina e essere diventata, dopo, una donna.

La lingua con la quale sappiamo dare nome alle cose è detta 'lingua materna'. Se ogni umano che nasce reinventa il mondo, la «poppata teorica (pag. 39)» che lo colloca nella vita e nella comprensione gli assegna, oltre che l'esistenza, anche il modo per parlarne. Il conflitto tra natura e cultura segna il passo successivo. Per certi aspetti la madre è collocabile nell'ambito della natura. Ma solo con la cultura il figlio (la figlia) si emancipa dalla madre. La sua crescita non è legata al regno natura-madre, ma al nuovo regno dell'autonomia culturale. Tuttavia, non è il conflitto con la madre a dare forza alla crescita, bensì, all'inverso, la gratitudine verso chi ci ha insegnato la parola. Chi taglia con la madre taglia con la possibilità di avere un proprio ordine simbolico. Con il padre (con l'ordine patriarcale) si può (si deve) tagliare. Ma non con la madre. La relazione edipica di base non è simmetrica. La doppia relazione che il figlio stabilisce con i due genitori si deve sviluppare analiticamente in modo diverso: con il conflitto nei confronti del padre, ma con l'amore nei confronti della madre.

Chi dunque entra in conflitto con la propria madre non sa più parlare. Così risponde a se stessa la Muraro, chiedendosi quale fosse l'origine della propria difficoltà a scrivere. Ma la madre biologica può essere sostituita con altre figure materne. La madre, o chi per essa, è colei che insegna la parola, o che la sa restituire se la si smarrisce. È sempre

una relazione d'amore ciò che deve unirci alla sostituta della madre. La metaforizzazione della figura materna, nel caso di una sua mancanza, funge egualmente bene: ma anche in questo caso non potrà essere il conflitto, bensì l'amore, la regola attraverso cui la parola sa esprimere il senso del mondo. In pagine che credo possano essere considerate le più dense del libro (pagg. 84-87) la Muraro spiega come colui che non è autonomo si esprime in modo interscambiabile. Egli si offre sul mercato delle parole al migliore offerente. Non è autonomo e dunque è spendibile. Ma chi, invece, ha conquistato una propria identità profonda, sa anche non venderla. Il danaro non l'interesserà più di tanto, perché il suo cuore è altrove. Per giungere a tale matura identità (a tale non-contrattabilità di sé), occorre fare parte di un ordine simbolico stabile e forte. Dunque, solo l'amore verso la madre darà al singolo, oltre che un proprio autonomo modo di esprimersi, anche la forza di non soggiacere all'indistinto regno della mediazione, al mercato.

Tra quanto ci capita di fare e il senso del nostro fare esiste una distanza abissale. E quel che conta, profondamente, non è l'esperienza fenomenologica della nostra vita, ma il senso che noi sappiamo attribuire ai nostri gesti. Dunque, l'origine della nostra attitudine a interpretare e a avere esperienza estetica è nel simbolico, non nel fenomenologico. Pertanto, l'amore alla madre che ci consente l'accesso al simbolico, ci è indispensabile per continuare a dare senso alla nostra vita. Come la madre ci partori un giorno, così il suo ordine simbolico sa ricollocarci, poi, dotati di senso nel mondo. La politica, intesa non come la banale mediazione degli interessi costituiti, bensì come l'accettazione dell'elaborazione di nuovi ordini simbolici, potrà avere una sua rifondazione a partire dall'amore alla madre. E che tale principio non rientri, triturato, tra gli pseudo-valori. Che esso resti integro: generatore e rigenerante. Fin qui la Muraro.

Debbo confessare che non avevo mai letto un libro del genere. Debbo confessare di non sapere collocare, contestualizzare, confrontare, paragonare, questo libro con altri. L'ultimo lavoro della Muraro è assolutamente originale, unico. Richiede un esame delle categorizzazioni già selezionate in precedenza, una revisione teorico-pratica. Lo si finisce con sgomento: ma tale sgomento non si apre su di un vuoto angoscioso. Al contrario: ci aiuta in una più profonda comprensione del mondo. L'ultima volta che provai un sentimento analogo, fu alla fine di *Cent'anni di solitudine*. Era il sessantotto, (credo).

GIULIANO DELLA PERGOLA

## **L'arte nera: lo sviluppo della stampa a caratteri mobili in Oriente ed in Europa**

L'epoca dell'invenzione della stampa meccanica a caratteri metallici mobili (l'arte nera di Gutenberg) trova le sue radici in Estremo Oriente. La nostra storia ha inizio in Cina con la scoperta della carta. Tra il 95 e il 105 d.C. un eunuco cinese, tale Tsai-Lun, mise a punto un procedimento originale di fabbricazione della carta a partire da cortecce di gelso, canapa, stracci, reti di pescatore, e sostanze vegetali gelatinose. La carta arriva in Corea nel 385 e in Giappone nel 610 d.C. È in quest'area dei tre paesi dell'Estremo Oriente, che si sviluppa il primo processo di stampa, quello xilografico. Contribuiscono a questa innovazione tre tradizioni diverse: quella Taoista (che inventò i sigilli), quella Confuciana (che usò un processo di sfregamento su originale inciso, per copiare testi classici) e quella Buddhista (che introdusse un'arte di riproduzione mimeografica, archetipo del ciclostile). Sulla base di queste tre innovazioni, nasce la xilografia, ovvero la riproduzione di testi e figure incisi a rovescio su blocchi di legno. Le più antiche xilografie pervenuteci sono Coreane (databili tra il 705 e il 750 d.C.) e Giapponesi (764-770 d.C.).

Frattanto la tecnica di fabbricazione della carta si diffonde anche verso Occidente. Fu l'esercito cinese che portò l'industria della carta a Samarcanda, conquistata dai Tang nel 659-661 d.C. A sua volta, gli Arabi conquistarono Samarcanda nel 712 d.C., e vi scoprirono il segreto dell'arte della carta praticato nella città da artigiani cinesi. Baghdad e Damasco fabbricano carta alla fine dell'XIII secolo, il Cairo intorno al 900 e il Marocco verso il 1100. Le prime fabbriche Europee sorgono in Spagna (1150), in Francia (1189), in Italia (Fabriano: 1276) e in Germania (1390). Ma torniamo all'Estremo Oriente e al locale sviluppo della xilografia. Dopo aver importato i canoni Buddhisti dalla Cina dei Sung nel X secolo, la Corea della dinastia Koryo inizia nel 1021 ad incidere i blocchi di legno necessari per stampare l'intera Tripitaka. La xilografia si

diffonde nelle province della penisola, e sorgono varie biblioteche tra le quali spicca quella reale che contiene intorno al 1120 varie decine di migliaia di libri. Qualche anno dopo (1126) un colpo di stato in Corea, anche se fallito, causerà la distruzione della grande biblioteca reale, mentre la vicina Cina dei Sung viene invasa dall'esercito dei Chin (Liao). Si interrompe così la fonte primaria di fornitura di libri alla Corea, proprio mentre questa cerca di riprendersi dalla distruzione delle sue collezioni. Per ripubblicare i libri necessari all'amministrazione (il sistema di esami per il servizio dello Stato ne è il più gran consumatore), la xilografia, non è più sufficiente. Ci si rivolge ad una nuova tecnologia, anch'essa introdotta dalla Cina dei Sung. Trattasi della fusione delle monete di bronzo (le prime monete Koryo, fuse in forme a sabbia fine, rimontano al 1102 d.C.). Dal connubio di questo progresso tecnologico (metallurgia) e del crescente fabbisogno socio-economico (e religioso) di libri, nasce tra il 1130 e il 1160 d.C. il primo carattere metallico mobile del mondo. La sua composizione (come dimostra un esemplare conservato nel Museo Nazionale di Seoul) è identica a quella delle prime monete Koryo: una lega di rame e stagno (bronzo), con presenza di piombo, zinco e ferro.

Nata trecento anni prima di Gutenberg, l'arte della stampa coreana è abbastanza rozza, con efficienza limitata dalla necessità di allineare e fissare i caratteri metallici con l'aiuto di cera d'api. Poi le tecniche migliorano, ma si continua a stampare spianando a mano, con un tampone o con una spazzola i fogli, uno per uno, sopra la composizione dei caratteri inchiostrati. Non si arriva in Corea ad una meccanizzazione del processo stampa (come invece farà Gutenberg). Ci sono, negli archivi coreani, indicazioni di almeno 4 fusioni di caratteri a stampa, nel corso dei secoli XII e XIII, prima di arrivare al carattere (detto "Chikchi") del 1377 (verso la fine della dinastia Koryo). Con questo tipo fu stampato il libro più antico del mondo, tuttora esistente. Quest'opera unica ("Pulcho Chikchi Shinich'e Yojo") = "Prediche scelte di saggi buddhisti e maestri di Zen") si trova a Parigi (Bibliothèque Nationale). Fu portato in patria da un diplomatico francese che lo trovò in Corea alla fine dell'ottocento. L'opera consisteva in due volumi, dei quali solo il secondo ci è pervenuto (con l'omissione della prima pagina); i caratteri sono Cinesi. Dopo il Chikchi appaiono in Corea, tra il 1403 ("Kyemi") e il 1436 ("Chin Yang") - e cioè prima di Gutenberg - altre quattro fusioni di caratteri metallici mobili. Parallelamente la tecnica della stampa si perfeziona e si riesce a stampare, anziché i

pochi fogli dei secoli XII e XIV, anche 100 pagine al giorno. Siamo così arrivati, nella cronologia dell'invenzione della stampa, alla soglia dell'innovazione di Gutenberg (databile tra il 1440 e il 1450). Ma prima di esaminare l'opera di quest'ultimo, torniamo indietro nel tempo per cercare di capire come l'invenzione coreana potrebbe esser stata trasmessa all'Europa. Fu indubbiamente essenziale per questa probabile trasmissione la Pax Mongolica che riaprì per un secolo (metà XIII e metà XIV secolo) l'antica via della seta, tra Pechino e l'Europa (via Iran e Siria). Le prime ambasciate europee che raggiunsero la capitale Mongola di Karakorum (l'umbro Giovanni dal Piano dei Carpini: 1246; il fiammingo Willem di Rubruck: 1253) vi trovarono, accanto a vari artigiani europei (tra l'altro tedeschi) un mondo cosmopolita di Mongoli, Uighuri, Cinesi, Coreani, Persiani, Turchi. Non è del tutto escluso che tra i regali riportati in Europa, vi fossero dei libri stampati in Corea (data proprio dagli anni 1230-40 l'invasione mongola di quella penisola). Tra le altre notizie riportate da Willem di Rubruck, c'è quella (poi anche riferita da Marco Polo) della carta-moneta. Effettivamente, sin dalla fine del X secolo, la Cina aveva cominciato ad emettere certificati di deposito in carta, per poi arrivare, sotto i Sung nel 1024, alla prima emissione di carta moneta (incisa su rame). Nel 1277 l'imperatore mongolo della Cina, il grande Kublai, di cui parla Marco Polo, abolì le monete metalliche, sicché la banconota fu, fino alla fine della dinastia Yuan (1367) l'unica moneta legale in circolazione nel celeste impero. Anche sotto la successiva dinastia cinese (Ming) fu emessa carta moneta, che rimase in circolazione per più di un secolo. Frattanto, nella capitale della Persia Mongola, Tabriz, fu stampata carta moneta nel 1294, con iscrizioni bilingui (in caratteri Arabi e Cinesi). È probabile che qualche esemplare di questa carta moneta abbia raggiunto la Germania (forse Norimberga o Colonia, due tra le città tedesche più fiorenti dell'epoca).

Un'altra invenzione sino-coreana, quella delle carte da giuoco, arrivò in Europa, via Medio Oriente, alla fine delle Crociate. Le carte (già allora divise in Spade, Bastoni, Coppe e Denari) compaiono in Italia intorno al 1290 e in Germania quasi un secolo dopo (Ratisbona: 1378; Norimberga: 1382; Augsburg: 1392). È interessante notare che mentre le carte italiane erano per lo più disegnate e dipinte a mano, la produzione di carte tedesche, specie dopo la comparsa della prima cartiera (Norimberga, 1390), viene semi-industrializzata con l'applicazione della xilografia (tanto che nel Quattrocento è la Germania ad esportare, in grossi quantitativi, carte da

gioco in Italia). Ed è proprio nella Renania, dove stanno ormai arrivando, via la vicina Franconia, la carta, la xilografia, l'incisione su rame e forse anche notizie più o meno precise sull'invenzione coreana della stampa a caratteri metallici mobili, che nasce a Magonza, intorno al 1400, Johannes Gensfleisch detto Gutenberg. Dopo un ipotetico periodo all'università di Erfurt, troviamo Gutenberg installato a Strasburgo negli anni 1434-1444. È in questi anni che Gutenberg probabilmente conduce i primi esperimenti dell'arte nera, nel segreto più assoluto, sotto gli auspici di una ditta da lui fondata all'insegna "Aventur und Kunst" (Avventura ed Arte). Fatto sta che tra il 1440 e il 1444 compaiono a Strasburgo i primi stampati di Gutenberg (i "Frammenti del Giudizio Universale"). Poco dopo Gutenberg torna a Magonza, dove contrae i primi prestiti (150 Gulden o Fiorini) e apre una prima stamperia (1448). Quindi, in società con un certo Johannes Fust (che gli concede notevoli prestiti), Gutenberg apre nel 1450 una grossa impresa di stampa ("Werk der Bücher", ovverosia "Fabbrica dei Libri"). È da questa impresa che uscirà, tra il 1452 e il 1455 (ahimè senza il nome di Gutenberg, estromesso dalla società per debiti) la monumentale opera della Bibbia Latina, detta a 42 righe. A differenza dei tecnici coreani (che si sono accontentati della fusione in forma di creta, con sabbia fine, e di una spazzola o tampone a mano per stampare le singole pagine), Gutenberg mette a punto una forma metallica per fusioni e uno speciale torchio da stampa. Questa tecnologia permette all'inventore di ottenere risultati veramente straordinari, quali la stampa di una edizione di quasi 200 esemplari di una superba Bibbia, in due volumi in folio, per complessive 1282 pagine. Per avere un'idea dell'ambiziosa impresa, basterà notare che Gutenberg dovette far lavorare sei torchi a stampa per due anni (dopo aver fatto preparare i caratteri gotici ed averli fatti comporre - un lavoro di almeno altri due anni), pagando gli stipendi, la carta, le pergamene, l'inchiostro, oltre alle attrezzature di fusione, alla finitura dei caratteri, alla rilegatura dei volumi, ecc. Non c'è quindi da meravigliarsi se in un processo per debiti di oltre 2000 Fiorini, Johannes Fust riuscì a scalzare Gutenberg dall'impresa e a pubblicare la Bibbia a 42 linee in compartecipazione con il cognato, tale Peter Schoeffer. Sia detto per inciso, la Bibbia di Gutenberg-Fust-Schoeffer è un tale capolavoro - e fu riconosciuto come tale tanto presto - che delle 150 copie circa che si presume furono stampate su carta e delle 35 circa stampate su pergamena, ne sono arrivate a noi, più di cinque secoli dopo la loro pubblicazione, più di 36 su carta e 12 su

pergamena (di queste, 14 sono in USA, 11 in Germania, 11 in Inghilterra, 4 in Francia, 2 in Spagna, 2 in Italia, ed 1 ciascuna in Portogallo, Svizzera, Austria, Danimarca, Belgio e Polonia). L'ultima volta che i due volumi della Bibbia di Gutenberg apparvero sul mercato delle Aste (1978), raggiunsero il prezzo di 7 milioni di dollari.

Arriviamo alla conclusione della nostra storia. La stampa non fu inventata da Gutenberg, sibbene dai Coreani. Resta che la stampa in Corea rimase un fenomeno di élite, diretto dall'alto. Anche dopo l'invenzione in Corea di un alfabeto di 24 lettere (lo "Hangul" del 1436), si continuarono essenzialmente ad utilizzare i caratteri cinesi, con tutte le difficoltà di una lingua basata su ben oltre 5.000 ideogrammi. Invece la stampa di Gutenberg, diffusasi in pratica in tutta l'Europa nel giro di qualche decennio, fu una vera rivoluzione. Il propagarsi della stampa in Europa favorì lo sviluppo dell'università, dell'alfabetizzazione, delle scienze, della libertà religiosa, delle trasformazioni economiche, sociali e politiche del Rinascimento. L'ordine economico, sociale e politico di oggi sarebbe impensabile senza l'invenzione della stampa. È stata, quella della stampa, un'innovazione che ha visto il continente euroasiatico partecipare, anche se inconsciamente, ad un gigantesto sforzo comune sull'arco di vari secoli. In un mondo in cui, per fronteggiare problemi planetari sempre più gravi con tecnologie sempre più avanzate, si sviluppano programmi di collaborazione internazionale via via più importanti, piace ricordare l'epopea della stampa che mobilitò le risorse comuni dell'Oriente e dell'Occidente.

MANFREDO MACIOTI

## Bibliografia

- THORPE, J. *The Gutenberg Bible*, The Huntington Library, San Marino, California, 1975.  
KOH, K.S. "History of early printing" in *The Review of Liberal Arts and Sciences* Vol. 36, Chung Ang University, Seoul, 1977.  
KAPR, A. *Johannes Gutenberg*, Urania Verlag, Leipzig, 1986.  
LEE, H.J. *La typographie Coréenne au XV siècle*, CNRS, Paris, 1987.  
SOHN, P.K. *Early Korean Typography*, Po Chin Chai Co. Ltd., Seoul, 1987.  
WANG, R.H. & YONG, Y.K. "The origin of paper" in *IPH Information* 1/90 Svizzera, 1990.

## Pensiero debole e pudore della teoria

Dopo tanto parlare in questi anni di *pensiero debole*, ci viene ora (con un interessante volumetto) di esso finalmente offerta una illuminante illustrazione<sup>1</sup>. Per chi non aveva compreso o non aveva voluto comprendere le sue ragioni, ha ora la possibilità di accostarsi a esse con un metro meno aleatorio e incerto di giudizio di quello che gli era stato proposto in precedenza e in cui non aveva saputo o potuto fare affidamento, oppure che non sembrava essergli stato sufficientemente evidente al fine di coglierne con animo un po' più sereno l'intrinseca positività. Se esso – per esempio – era stato da alcuni contrapposto al *pensiero tragico*, o come decisamente alternativo a esso oppure con l'intenzione di stabilire una via intermedia tra i due, non sembra adesso che entrambe queste ricerche abbiano effettivamente quelle perspicuità che ci pareva contraddistinguere all'inizio. Per altro verso bisogna anche ammettere che, quando si sia inteso – come noi – opporre al pensiero debole ciò che – vagamente – abbiamo in più luoghi cercato di definire come *sapere meta-fisico* (un 'sapere' cioè caratterizzato dal suo sorreggersi sul sentimento meta-fisico complessivo della coscienza, nel movimento ellittico delle due *Stimmungen* fondamentali cui essa è esposta, ossia degli 'stati d'animo dello stupore e dell'orrore'), non ci pare a questo punto che l'opposizione sia così netta come pensavamo. Anche in rapporto alla questione di una presa d'atto della dissoluzione della ragione metafisica e fondante, di quella ragione che è tesa a destituire di senso qualsiasi pensiero che rinunci a ogni ricerca di metodi e criteri di fissazione delle regole 'vere' del pensiero e dell'agire, della *verità* intrinseca della realtà esterna e interna all'uomo, non sembra ora affatto plausibile contrapporre il pensiero debole a quello che si è deciso di chiamare 'metafisico' (anche se questo termine – e, forse, non solo il termine –, a cui non abbiamo

<sup>1</sup> A. Dal Lago - P.A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1990.

saputo sostituirla uno che ci sembrasse migliore, potrebbe sollevare dei seri interrogativi). Quando poi si tratti di una differenziazione dei due tipi di pensiero in base alla distinzione riguardante l'ambito dell'etica: nel senso che si è teso – tra l'altro, anche da parte nostra – a caratterizzare il pensiero debole come atteggiamento di rassegnazione nei confronti del darsi così e non altrimenti del reale, vale a dire della realtà qual è, intesa come fato o destino cui non si può non dare – nietzscheanamente – il nostro assenso, il nostro sí e il nostro amen, nel senso – in definitiva – che esso impedirebbe il ricorso o il richiamo a una responsabilità autentica davanti, poniamo, all'essere-crisi nell'esistente, non sembra più che tale differenziazione sia del tutto giustificata nel senso radicale che ponevano una volta. Dubbi rilevanti rispetto al pensiero debole ci rimangono in rapporto al tema, secondo noi sostanziale, della necessità di non escludere dalla prospettiva etica il *sospetto*, vale a dire quella diffidenza che si aspetta o è pronta a scorgere che, nella realtà e nella stessa comprensione della realtà sociale e collettiva delle relazioni interpersonali, non tutto vada proprio nel senso che sembra giusto (anche se è certamente difficile affermare la giustezza o meno di una posizione determinata e ancor più argomentarne le premesse normative).

I contributi dei suoi due autori ci aiutano a superare le iniziali e annose remore ad accettare le premesse di quella che può ormai essere ritenuta una sorta di teoria sulle possibilità del pensare filosofico in epoca di dissoluzione dei fondamenti e di assenza della possibilità di un qualche ricorso a principi certi di validazione dell'agire. In epoche, poi, come la nostra (ma non sono tutte, in tal senso, 'come la nostra') di radicale indigenza del pensiero – ma proprio qui sta, forse, la sua 'forza' –, qualsiasi richiamo a principi assoluti di validazione universale non avrebbe alcun significato. La 'categoria' di comprensione che viene qui proposta è soprattutto quella di un *pudore della teoria*<sup>2</sup>, e cioè di una sobrietà del pensiero che rifugge dalla tentazione del pensiero forte e fondante, così come, tuttavia, anche dalla tentazione della costruzione di un pensiero che voglia essere solamente o soprattutto descrittivo e, perciò, semplice attestazione del dato, la quale essenzialmente prescinde da qualunque presa di posizione valutativa e assiologica nei riguardi di esso. Il frequente e ripetuto richiamo alla possibilità peculiare di descrizione dell'esperienza, che viene attribuita al pensiero debole in particolar modo da Rovatti, con un evidente (sebbene non esplicita-

<sup>2</sup> *ivi*, pp. 5, 28.

to) collegamento con le riflessioni di Rorty, ha il senso precipuo di un esercizio di depotenziamento della filosofia, da un lato, e di svuotamento dell'io, dall'altro, che presuppone un «permanente conflitto con la pretesa di verità»<sup>3</sup>. Il pensiero debole, da una simile prospettiva, non esclude quindi il sospetto e lo smascheramento di questa pretesa posta in atto dal pensiero fondante e metafisico. La funzione demistificante e smascherante, teorizzata dalle ermeneutiche radicali del sospetto (Nietzsche, Marx, Freud), viene qui tutt'altro che depotenziata. Mentre il pensiero debole parrebbe presupporre un totale congedo da queste istanze 'forti' del pensiero, vediamo come anch'esso non possa non farvi ricorso: senza tale ricorso, infatti, verrebbe meno ogni possibilità di prendere distanza e di fare quel passo indietro che è necessariamente richiesto al fine di non lasciarsi imporre da altri o dall'esterno, come direbbe Heidegger, presupposizioni e pregiudizi.

Questo «atteggiamento di  *pudore* nei riguardi del pensiero»<sup>4</sup> ha perciò delle valenze etiche che in qualche modo derivano dall'universo della ragione forte e fondante: esso intende tuttavia rappresentare un depotenziamento di questa ragione metafisica nella direzione per l'appunto di una costituzione equilibrata del pensiero. Che la responsabilità non «equivalgia sempre all'esercizio di un io forte»<sup>5</sup>, è l'asserto fondamentale del libro. Ciò implica la presa d'atto della dissoluzione del soggetto, diciamo, come luogo metafisico e autocentrato dell'origine assoluta del senso, come spazio equivoco dello spossessamento e della dispropriazione della coscienza dal suo centro. Non si tratta, però, soltanto di una presa d'atto di qualcosa che è già avvenuto o sempre avviene per così dire sulla testa del soggetto, bensì di qualcosa che richiede l'attivo e costante riconoscimento da parte di quest'ultimo che esso non è più padrone – come dice Freud – nemmeno a casa propria.

L'umiliazione patita dalla coscienza, ormai pervenuta al pieno riconoscimento di non aver a disposizione la chiave del significato, non vuole tuttavia significare che essa – in definitiva – non abbia in sé la possibilità di opporsi e resistere al suo stesso tentativo sempre rinnovato di recuperare il suo slancio verso la potenza e la forza. Il contrasto con la sua stessa e sempre incombente tentazione di potenza, operato con le armi della resistenza e del passo indietro,

<sup>3</sup> *ivi*, p. 22.

<sup>4</sup> *ivi*, p. 14.

<sup>5</sup> *ivi*, p. 18.

della sospensione del giudizio e dell'*epoché*, diventa a questo punto quella stessa tensione in cui consiste la sua eticità. Il soggetto, che si evidenzia come scisso tra esigenze opposte e divergenti di potenziamento infinito e indefinito depotenziamento, si rivela come armato contro se stesso. E non è detto che esso, in tale tensione ellittica che radicalmente lo costituisce, finisca in ultima analisi per perdersi: «questo movimento, pur facendo presa sulla coscienza, tenta di risalire, di sporgersi al di qua della coscienza già costituita, di opporre resistenza allo slancio dell'io verso la propria affermazione, quello slancio che la filosofia raccoglie, per esempio, sotto il nome di volontà di potenza. L'indebolimento appare il tentativo di rallentare questo impulso, di squilibrarne la pretesa»<sup>6</sup>. Si tratta, allora, di «un atteggiarsi tale che la zona privilegiata e padrona della soggettività venga spostata di un poco dal suo centro, distanziata, relativizzata»<sup>7</sup>. Atteggiamento, questo, che può essere inteso 'autenticamente' etico; un atteggiamento che si risolve nella «ricerca dell'alterità in noi stessi, delle differenze, delle opposizioni interne», e che «potrebbe essere la strada da battere per sfondare il falso riconoscimento»<sup>8</sup> che consiste nell'inerzia del soggetto a pensarsi come fondamento ultimo della razionalità metafisica.

La coscienza è il luogo dello spossessamento e della disappropriazione della pretesa di essere origine assoluta del senso, ma è anche e nel contempo riappropriata a sé nel movimento dell'umiliazione e del riconoscimento vero dell'inerzia dell'io che è alla base del falso riconoscimento. Il vero riconoscimento dell'alterità e della differenza all'interno dell'io, la critica radicale di ogni riduzione all'identico, l'apertura di una «zona di vuoto nel pieno della soggettività», diventa il punto di partenza riappropriante del pensiero debole. Eppure, il pensiero debole sembra in qualche modo anche disarmato per quanto riguarda quell'elemento del riconoscimento vero che consiste nell'*apertura* non solo nel senso dell'abitare una tradizione determinata, appartenendovi in modo partecipe e non intenzionale, ma anche nel senso 'intenzionale' del sospetto e dell'*epoché* in rapporto alle tendenze, divenute ormai quasi irresistibili nell'ambito non solamente del sociale bensì anche dell'individuale, all'omologazione più estrema delle condizioni di esistenza e di apprensione del reale. È dubbio che – intendendo specificare – che il pensiero debole,

<sup>6</sup> *ivi*, p. 29.

<sup>7</sup> *ibidem*.

<sup>8</sup> *ivi*, p. 31.

che si riconosce manifestamente come «una critica radicale della riduzione all'identico», come «messa in discussione della identità nella soggettività stessa»<sup>9</sup>, e messa in gioco delle differenze sia effettivamente in grado di svolgere questa critica e questa messa in gioco, privato come pare delle armi stesse del dubbio radicale e della necessaria intenzionalità della presa di distanza, dissolutrice in quanto tale di ogni tendenza all'indifferenziazione e all'omologazione. Nel mondo contemporaneo della comunicazione e dell'omologazione generalizzata, sembra esservi sempre più bisogno di quella resistenza e di quella critica radicale che fa anche dell'*abitare* qualcosa che va messo in discussione e decostruito nelle sue possibili valenze mistificanti e altresì ancora ideologiche.

Il concetto di *abitare* è stato elaborato in questo senso soprattutto da Vattimo, come interprete di acuni aspetti del pensiero heideggeriano (ma anche delle riflessioni di Gadamer e Rorty). Nel suo saggio su *La verità dell'ermeneutica* egli indica, per il rapporto di appartenenza dell'uomo con la tradizione, la necessità di fare appunto riferimento a questo concetto<sup>10</sup>. Di contro alla concezione della verità come corrispondenza e adeguatezza del pensiero o del linguaggio all'essere, Vattimo pone l'accento - seguendo le orme di Heidegger - sul concetto di verità come appartenenza e abitare. Abitare nella biblioteca di Babele, come egli dice<sup>11</sup> ossia dimorare in una cultura determinata con tutti i suoi testi e le sue tradizioni, ha il senso di una appartenenza interpretativa che condiziona ontologicamente qualsiasi possibilità di esperienza e di eticità. È quello che anche Rorty afferma, seppur da una diversa prospettiva, nel suo ultimo libro sulla contingenza, l'ironia e la solidarietà<sup>12</sup>, sostenendo per esempio come l'ironico passi più tempo nel mettere ordine tra i libri che tra le persone concrete, vive» e come questo sia per lui il modo più semplice, se non l'unico, di allargare il raggio della sua esperienza<sup>13</sup>. Dice Vattimo: «La concezione della verità come abitare nella biblioteca di Babele non è una descrizione vera dell'esperienza della verità che finalmente si sostituirebbe a quella falsa della metafisica, che la pensava come conformità; è invece, l'esito del dispiegarsi della metafisica come riduzione dell'essere alla presenza,

<sup>9</sup> *ivi*, p. 33.

<sup>10</sup> AA.VV., *Filosofia '88*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 227-249.

<sup>11</sup> *ivi*, pp. 235, 244.

<sup>12</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, 1989 (tr.it. di G. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 98 sgg., 119).

<sup>13</sup> *ivi*, p. 98.

del suo culminare nella scienza-tecnica, e del conseguente dissolversi dell'idea stessa della realtà nella molteplicità delle interpretazioni»<sup>14</sup>. Egli, come Rovatti, intende indicare in una simile posizione una determinata portata etica, secondo la quale essa comporta quel disincanto e quella secolarizzazione che si configurano anche come opzioni per la non-violenza<sup>15</sup>, ossia comporta una sorta di nichilismo individuabile nella dissoluzione di ogni possibile richiamo, peculiare della «mentalità della fondazione»<sup>16</sup>, a strutture stabili, fondamenti eterni, valori assoluti, ecc.<sup>17</sup>. Questa ontologia post-metafisica, nichilistica, ermeneutica, dell'indebolimento e del dissolversi delle pretese 'forti' della filosofia occidentale, vuole dunque essere una ripresa della problematica dell'etica su un piano di alleggerimento e di fabulizzazione della realtà che secondo noi non contrastano del tutto con istanze dell'etica meno generiche, e forse meno compromesse col pericolo del relativismo, dell'incapacità di criticare realmente l'ordine esistente e gli aspetti di questo che possono essere ritenuti in qualsiasi modo come esecrabili.

L'emergenza della tonalità etica di cui si fa portatore il pensiero debole viene risolta nella «salvaguardia dell'ombra» come messa in discussione della luminosità e trasparenza totale della soggettività, come contrapposizione all'inflazione dell'io, al suo cannibalismo e alla sua volontà fagocitante<sup>18</sup>. La zona vuota nel pieno della coscienza diviene la zona d'ombra che la rende opaca. Ciò corrisponderebbe alla *misura* da tenere nel pudore della teoria. Eppure, il pensiero debole intende appunto essere teoria etica dell'abitare, come *abitare poetico* nella presa di distanza da se stessi e nel ritrarsi dalla padronanza dell'esperienza da parte di un soggetto autocentrato in sé e autotrasparente, ossia dall'inflazione della luce e dal cannibalismo dell'alterità, della differenza. Il problema è, ancora una volta e sempre di nuovo: comè possibile il distacco e la presa di distanza da parte di un pensiero che in sostanza si dichiara, vuole essere ed è risolutamente 'debole'? Essendo d'accordo sulla necessità di «“sospendere” il nostro modo abituale di stare dentro l'esperienza quotidiana», il che vuol dire sospendere la padronanza dell'io da parte del soggetto, fare un passo indietro e «erodere il predominio della volontà di potenza», effettuare un esercizio di distanzia-

<sup>14</sup> G. Vattimo, *Filosofia '88*, cit., pp. 244-245.

<sup>15</sup> G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1989, p. 127.

<sup>16</sup> *ivi*, p. 30.

<sup>17</sup> *ivi*, pp. 8-9, 72, 129, 143 sgg.

<sup>18</sup> A. Dal Lago - P.A. Rovatti, *Elogio del pudore*, cit., pp. 36-37.

mento: tutte modalità, queste, di ritrarsi e di ritiro che sono al contempo esercizio di dis-allontanamento e di avvicinamento a partire dall'abitare nella tradizione e dall'appartenenza partecipativa; ma non essendo che in parte d'accordo sulla portata etica delle proposte del pensiero debole, come è possibile assimilare realmente le due posizioni senza contraddizioni? L'*epoché*, il passo indietro, la sospensione delle pretese fondative della mentalità metafisica, richiedono un indubbio ricorso a una certa 'forza' relativa alla contrapposizione e alla decisione del rifiuto. Se la rinuncia alla violenza e alla forza nella risoluzione dei conflitti è radicalmente giusta e imprescindibile, ed è - oltretutto, a tutti gli effetti e fortunatamente - qualcosa di ormai tacitamente sanzionato dalle moderne società democratiche, un dato di fatto ormai conseguito per questo tipo di società (anche se non bisogna mai farsi troppe illusioni a tale proposito); ciò nonostante, non si saprebbe - per esempio - come realmente porsi in grado di resistere, con i soli strumenti che il pensiero debole (ma anche, per inciso, Rorty) considera a disposizione anzitutto dell'umanità occidentale (la tolleranza, la solidarietà, la compassione, la pietà, ecc.), alle istanze che, in modo apparentemente quasi irresistibile, risultano omologanti, impietose e intolleranti nei riguardi del desiderio di maggiore giustizia sociale e di rispetto delle differenze che percorre il mondo. Il pensiero debole potrebbe essere allora solo in apparenza «una critica radicale di ogni riduzione all'identico», e per riconoscerlo abbiamo bisogno ancor sempre - oggi come ieri - del buono e vecchio, amico e radicale *sospetto*: ciò che vuol dire qui la necessità di non abbandonare in nessun modo le esigenze irrinunciabili dell'*etica della dissidenza*.

Questo atteggiamento etico del sospetto e della diffidenza-dissidenza, che contrasta - da questa limitata prospettiva - con la «tentazione della forza», e che perciò non è affatto quello di un presunto pensiero forte, non va allora semplicemente considerato come un atteggiamento di rifiuto pregiudiziale, da parte di chicchessia, della decadenza, della rinuncia e del disimpegno<sup>19</sup>; né corrisponde alla tentazione di ricorrere alla violenza o - tanto peggio - alle armi, all'intolleranza del linguaggio e delle azioni di chi intende far valere a tutti i costi la propria verità individuale, né - tanto meno - nemmeno a quella del filosofo che vorrebbe educare a suo modo

<sup>19</sup> *ivi*, p. 107.

l'umanità<sup>20</sup>, quanto piuttosto al bisogno di affrontare e tematizzare la *misura* del ricorso a quella 'forza' che va impiegata affinché anche la 'debolezza' dei deboli e delle vittime possa tentare e forse riuscire a svincolarsi e distanziarsi in qualche modo dalla violenza subita, di cui è in sostanza il risultato – ricorso che può essere, in ultima analisi, anche 'solo' quello della narrazione e della memoria con cui si cerca di ridare voce all'infranto. È vero: «il pensiero arretra davanti alla datità impenetrabile di ciò che precede, abbraccia o trascende il pensiero»<sup>21</sup>, e, scoprendo «dolorosamente la possibilità di essere un effetto periferico, di superficie», comprende la necessità dell'apertura, dell'ascolto, dell'alterità, del mistero; comprende, in definitiva, di essere esiliato<sup>22</sup>. E tuttavia, tra gli esseri umani (che, tra l'altro, comprendono moltitudini che col pensiero e l'Emporio occidentali non vorrebbero aver nulla o poco a che fare: anche se molti anelano poi – e specialmente con l'ultimo – a partecipare degli utili), alcuni si trovano *qui* più esiliati ed esclusi di altri nelle onde della violenza: a salvarli può anche essere in parte la pietà e la compassione, la tolleranza e la solidarietà, ma queste, senza la 'loro' *diffidenza* e – soprattutto – senza la 'loro' e 'nostra' *resistenza* (da parte loro, a essere in qualsiasi modo dominati e, da parte nostra, comunque e in rapporto a chiunque, a dominare), potranno raramente e con estrema difficoltà conseguire efficacia. A questo punto, infatti, può realmente presentarsi il «rischio che l'estremo riconoscimento della passività sfoci in un cedimento non paradossale alla forza di un Altro». E ciò può difficilmente essere equilibrato da un atteggiamento secondo cui, «nel suo non promettere decisioni, ma solo un percorrere fino alle estreme conseguenze le possibilità implicate dalla debolezza, la tragicità del pensiero debole si attenua»<sup>23</sup>. Che il pensiero debole non prometta altro che «l'attenuazione del tragico nell'oscillazione [tra la forza e la dissoluzione]»<sup>24</sup>, come potrà perciò essere consolazione per colui che patisce ingiustizia e violenza, qui o era, nel presente?

LIVIO BOTTANI

<sup>20</sup> *ivi*, pp. 62 sgg. (si tratta qui del saggio di Dal lago su Heidegger e *La politica del filosofo*).

<sup>21</sup> *ivi*, p. 112.

<sup>22</sup> *ivi*, pp. 114-115.

<sup>23</sup> *ivi*, p. 115.

<sup>24</sup> *ibidem*.

## Le interpretazioni del razzismo nel dibattito italiano sulla immigrazione\*

### 1. Premessa: lo stato dell'arte

Ritengo che nell'affrontare una analisi sulle tematiche della immigrazione e del razzismo sia utile partire da quel che si dice in Italia oggi, dal modo in cui studiosi e pubblicisti stanno analizzando il fenomeno e allo stesso tempo creando essi stessi opinione in materia. Non si tratta, fino ad ora, di un dibattito particolarmente ricco o esaltante. Esistono, naturalmente, eccezioni significative, ma in generale negli scritti dominano buon senso e genericità. Mancano, in particolar modo, analisi solidamente fondate sul piano empirico e corredate di riferimenti teorici alla ricca letteratura internazionale in materia che permettano di elaborare i fatti che stanno quotidianamente sotto i nostri occhi.

A questo proposito va notato un problema serio. Se si analizza la letteratura migliore sull'argomento – mi riferisco ad alcuni numeri unici di riviste o a volumi che sono appena usciti – si nota come negli articoli teoricamente più fondati le tematiche specifiche del razzismo sono trattate in termini molto generali e con scarsi riferimenti alla concreta situazione italiana di oggi. Anzi, per la precisione, i saggi e gli articoli a carattere generale sulla questione disponibili in italiano sono traduzioni (o traduzioni di sunti) di opere già pubblicate e prodotte in paesi dove il dibattito e la ricerca sono a uno stadio più avanzato. Ma c'è di più: questa meritoria attività di divulgazione – perché di questo si tratta – è cominciata solo molto di recente, praticamente nell'ultimo anno.

Così abbiamo disponibile la traduzione del volume di saggi di E. Balibar e I. Wallerstein su *Razza, classe, nazione: le identità*

\* Relazione presentata al convegno "Sul razzismo e la sua storia", organizzato dalla Associazione Sigismondo Malatesta (Sant'Arcangelo di Romagna, 5-6 luglio 1991). Gli Atti della conferenza sono in corso di stampa a cura della Associazione Malatesta.

*ambigue*, edito dalle Edizioni Associate<sup>1</sup>. La rivista *Problemi del socialismo*<sup>2</sup> in un numero dedicato al razzismo (che faceva seguito a un altro sui problemi della immigrazione) ha divulgato in un breve articolo il lavoro di Pierre André Taguieff<sup>3</sup>, autore già molto citato in italiano. *Linea d'ombra* e *Democrazia e Diritto* hanno tradotto altri testi stranieri, oltre ad ospitare qualche interessante saggio sulla situazione italiana.

Le riviste accademiche di sociologia tacciono sostanzialmente su questa tematica come, d'altronde, tacciono sulla questione della immigrazione in generale. Unica tra le riviste sociologiche si è tuttavia distinta *La Critica Sociologica*, che ha pubblicato un numero unico sulla tematica curato da Clara Gallini e ricco di contributi a carattere generale, soprattutto di studiosi francesi<sup>4</sup>.

Da una prima ricognizione della pubblicistica in italiano sull'argomento risulta evidente che le riflessioni più articolate, sia a carattere generale che con riferimento a specifiche situazioni concrete e nazionali o locali, sono svolte da studiosi stranieri. Così, per fare un esempio, solo grazie a queste traduzioni apprendiamo tardivamente la questione del *razzismo differenzialista* (secondo le definizioni di Taguieff e Balibar) e ne conosciamo aspetti, qualità e modalità specifiche di azione in Francia nei confronti degli arabi. Poco sappiamo invece del carattere del razzismo in Italia e del suo modo di porsi nei confronti degli arabi, o di altri gruppi nazionali o etnie.

Questa situazione di arretratezza del dibattito è – sia pure solo parzialmente – giustificata in Italia dal fatto che nel nostro paese per la prima volta, in concomitanza dei recenti flussi migratori si pone il problema del razzismo, anzi del *nuovo razzismo* (se vogliamo seguire il suggerimento terminologico di Balibar)<sup>5</sup>. È forse superfluo ricordare infatti che, quanto a razzismo in generale, il nostro paese ha una degnissima tradizione di teorizzazione e pratica razzista della quale è bene non dimenticarsi: una tradizione che ha avuto una sua istituzionalizzazione anche legale con le leggi razziali del 1938. Ma non si tratta solo di quello. C'è da ripensare al passato coloniale e al razzismo che lo ha accompagnato.

In effetti tanto nei sentimenti comuni che nelle teorizzazioni a

<sup>1</sup> E. Balibar e I. Wallerstein, *Razza, classe, nazione: le identità ambigue*, Edizioni Associate, 1991.

<sup>2</sup> *Problemi del socialismo*, n. 1, 1989 e n. 2, 1990.

<sup>3</sup> P.A. Taguieff, "Riflessioni sulla questione anti-razzista", *Problemi del socialismo*, n. 2, 1989.

<sup>4</sup> *La Critica Sociologica*, n. 89, 1990.

<sup>5</sup> E. Balibar e I. Wallerstein, op. cit. cap. I (di E. Balibar), pag. 29

livello culturale si è trattato dell'esperienza del razzismo proprio della fase precedente a quella attuale, del *razzismo biologico*. Sia nei confronti dell'ebreo che nei confronti del nero ("negro", come si diceva) d'Africa le teorizzazioni pseudoscientifiche, così come le credenze popolari e gli atteggiamenti che ne derivavano, riguardavano fatti genetici. D'altronde l'antica tradizione di antropologia italiana aveva mostrato una netta impronta razzista.

È inutile dire che questo tipo di teorizzazioni sono scomparse completamente dal dibattito. Nessuno si sognerebbe ora di scrivere o pubblicare un saggio sulla inferiorità dei neri o dei meridionali. A nessuno verrebbe più in mente l'idea di "razza maledetta". Diverso invece è ciò che si sente dire dalla gente comune. E su questa differenza tra le forme del razzismo colto e quelle del razzismo incolto (che è tematica ben nota e studiata) ritorneremo. Ciò che è importante ribadire qui è invece il fatto che in larga misura le occasioni di verbalizzazione di atteggiamenti razzisti nei confronti dei nuovi immigrati hanno il sapore del nuovo razzismo, del *razzismo differenzialista*: non del razzismo biologico che postula inferiorità e superiorità geneticamente trasmesse, ma di una forma più sottile che sottolinea la diversità e la conseguente impossibilità di integrazione, derivanti da differenze di cultura e di socializzazione. Il razzismo differenzialista è teoria più sofisticata che pone l'accento sulle differenze e le specificità delle diverse culture (utilizzando anche tematiche della tradizione di analisi progressista di antropologia culturale) al fine di negarne la conciliabilità e la possibilità di integrazione.

## 2. La non-accettabilità sociale del razzismo e il differenzialismo

Ed è di questo che si tratta prevalentemente in Italia ora anche se il dibattito sul razzismo almeno per tutta una prima fase non sembra aver preso atto della rilevanza della differenza. Ed è probabilmente proprio da collegare alla esistenza di un razzismo nuovo, al razzismo differenzialista, ciò che noi tutti abbiamo spesso osservato ascoltando la radio o leggendo dichiarazioni di gente comune, o partecipando o ascoltando conversazioni. Quando un radio-ascoltatore del settore colto della *audience* radiofonica nazionale comincia la sua domanda al lettore dei giornali su "Radio 3" la mattina con un "premetto che non sono razzista" ci si può cominciare a preparare al "botto". La considerazione di chiaro stampo razzista - razzista differenzialista,

che non nomina il colore della pelle, ma semmai la nazionalità o la provenienza dal terzo mondo – arriva puntuale e feroce subito dopo. Non so quanto questo sia diffuso fuori dall'Italia, e non saprei dire neanche se si tratta di un atteggiamento destinato ad evolversi verso forme più esplicite e più aggressive o a essere contenuto. Certo è, però, che si tratta di un atteggiamento peculiare. C'è un freno implicito, che deriva dalla cultura politica e sociale del paese, che impedisce di esprimere, verbalizzare, riconoscere sentimenti razzisti.

Insomma nel parlare del razzismo e dello stesso dibattito sul razzismo non si può non partire dalla considerazione che, per motivi vari, nel nostro paese le prese di posizione esplicitamente razziste sono socialmente non accettabili. E questo è un fatto che ha dato luogo a inopportuni e pericolosi entusiasmi, ma che può, al contempo, avere una sua valorizzazione politica.

D'altra parte anche nei confronti della immigrazione (dell'arrivo di persone e in particolar modo di lavoratori stranieri) gli atteggiamenti di chiusura netta sono ora tutt'altro che evidenti nella cultura politica ufficiale del nostro paese. Anche qui vale la pena di ricordare come raramente le forze politiche si sono espresse per una netta politica di chiusura (anche se ci sono segnali recenti molto preoccupanti). Preoccupazioni di tipo umanitario e solidaristico vengono sempre – e c'è da credere – espresse con sincerità. Che poi il versante pratico di questo orientamento si esprima nella incapacità di condurre un minimo di politica di inserimento (e il caso degli albanesi è quello più eclatante) è tutto un altro discorso. Ma non si può non prendere atto di un atteggiamento pro-immigrati espresso sistematicamente da forze politiche e istituzioni, compresi – e questo è un punto di non scarso rilievo – i sindacati.

Rare sono le prese di posizione esplicite di contenuto razzista delle forze politiche che hanno mostrato un chiaro orientamento anti-immigrati. Tra coloro i quali hanno criticato le aperture governative nei confronti della immigrazione, i repubblicani non hanno mai espresso alcun punto di vista razzista, e all'interno della stessa Lega Lombarda, che più attivamente si è mobilitata contro l'immigrazione, impressionante è il contrasto tra le dichiarazioni "ragionevoli" dei leaders e le libere espressioni "popolari" (non diverse per altro da quelle espresse nei confronti dei meridionali). Si tratta di un fenomeno analogo a quello che Balibar nota nel contesto francese.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> E. Balibar, op. cit.

### 3. "Italiani brava gente"

La convinzione della inaccettabilità sociale del razzismo e della xenofobia, che nel nostro paese sono ovviamente riferite agli stessi soggetti, ha portato alla confusione con l'inesistenza dell'uno e dell'altra e a un complesso di atteggiamenti di ingiustificato ottimismo, soprattutto in ambienti ufficiali. Questo fatto, a sua volta, ha avuto un effetto boomerang. Soprattutto da parte di militanti e persone socialmente impegnate nel lavoro a favore degli immigrati si è sviluppata la convinzione (o almeno viene con forza denunciato il fatto) che l'Italia, lungi dall'essere meno razzista, è paese ancora più razzista degli altri.

Due scuole di pensiero dunque si sono fronteggiate nel nostro paese. La prima è basata sull'assioma degli "italiani brava gente": per qualche motivo collegato alla loro storia o alla loro indole gli italiani sarebbero normalmente immuni dal razzismo e tolleranti verso gli stranieri. Come abbiamo appreso anche da giornalisti e esponenti politici di rilievo (ma la trovata la si sente anche in convegni accademici sul tema), l'Italia - essendo un paese di grandi tradizioni migratorie - non poteva non avere una particolare sensibilità nei confronti dei nuovi protagonisti dell'immigrazione, dei nostri fratelli del Terzo Mondo che vivono ora la esperienza da noi vissuta trenta o novanta anni addietro. Mentre è difficile trovare per questo primo filone teorico un qualche tipo di verifica empirica, se ne può trovare subito una puntuale falsificazione: una smentita che, ad esempio, io registro pressoché quotidianamente nell'intolleranza di tranvieri, tassisti e ferrovieri (non categorie peggiori, ma solo categorie da me spesso frequentate) che innumerevoli volte, a proposito di persone di colore incontrate, mi hanno spiegato che "mentre noi andavamo all'estero a lavorare, questi non hanno voglia di fare nulla". Insomma - qui la tradizione storica è coerente - quello che si sentiva dire venti o trenta anni fa degli italiani in Germania o altrove.

L'altra scuola di pensiero, che vede l'Italia particolarmente contagiata dal "virus del razzismo" tende, al contrario, a sottolineare i gravi e preoccupanti episodi di intolleranza che è sempre più facile registrare in giro. Con una grossolanità che non ha molto da invidiare all'altro e speculare filone, coloro i quali esprimono questa convinzione ipotizzano la diffusione tra gli italiani di orientamenti e pratiche razziste particolarmente pesanti

(delle quali non si conoscono origine, motivazione, determinanti).

Tra questi due poli opposti non è che la verità stia nel mezzo. Al contrario, si tratta di affrontare il problema in maniera completamente diversa, cominciando in primo luogo a definire qual'è l'oggetto del dibattito, di che cosa stiamo parlando, del modo in cui usiamo il concetto di razzismo, e infine di quali sono i modi e le forme in cui esso ora si esplicita - ai vari livelli, dalle teorizzazioni colte agli atteggiamenti e ai comportamenti della gente comune -. Inoltre quali sono effettivamente gli atteggiamenti e i comportamenti che possiamo definire razzisti. Oppure - e qui cominciano le effettive complicazioni - perché e in che termini possiamo definire razzista un comportamento o un atteggiamento che in un altro contesto avrebbe un diverso significato e che in Italia in passato avremmo diversamente interpretato.

#### **4. Opinioni, atteggiamenti e comportamenti razzisti: perché è inopportuna la "misurazione" del razzismo**

Ciò significa che la verifica del razzismo - della sua diffusione nella società italiana - è un argomento particolarmente spinoso. Nella trappola del quantum di razzismo in una determinata società cascano un po' tutti. E il dibattito italiano negli anni scorsi non ne è uscito di molto. Una diffusa forma di empirismo astratto, nella accezione di C. Wright Mills, fa prendere sul serio qualunque indagine che sulla base di un certo numero di domande rivolte a un qualsiasi universo decreti qualità e quantità del razzismo nel nostro paese. Un esempio classico è il modo in cui la grande stampa alcuni anni addietro prese sul serio un sondaggio condotto da alcuni giovani aderenti alla Comunità di Sant'Egidio a Roma: indagine dalla quale risultava che gli studenti dei licei romani erano razzisti<sup>7</sup>. Non ho avuto il modo di controllare direttamente il questionario. Suppongo che - come ho sentito affermare in più di una occasione da persone competenti - si trattasse di un questionario non proprio ben impostato, ma non è questo il problema. Innanzi tutto, tenendo conto della specificità

<sup>7</sup> AA.VV. (Comunità di sant'Egidio), *Oltre il mito - Gli stranieri in Italia*, Morcelliana, 1990.

e limitatezza dei soggetti ai quali è stato sottoposto il questionario, né gli autori né altri avevano il diritto di generalizzare alcunché. Inoltre, anche se si fosse trattato di una indagine condotta con la consulenza di specialisti della questione (per quel che riguarda gli aspetti di merito) e di esperti di metodi e tecniche della ricerca empirica (per quel che riguarda gli aspetti operativi) e se, infine, l'universo di riferimento fosse stato più vasto e significativo, ci sarebbe stato seriamente da obiettare lo stesso.

L'obiezione riguarda proprio la possibilità di condurre generalizzazioni serie e credibili su un tema quale il razzismo, sulla registrazione di atteggiamenti razzisti, sull'esistenza di una cultura razzista (o poco razzista, il che è lo stesso), attraverso un sondaggio con questionario rivolto alla gente. Quando ci si occupa di quel che la gente pensa o dice su determinate questioni è bene infatti distinguere nettamente tra opinioni e atteggiamenti. C'è poi - a un livello ancora più profondo - il rapporto tra atteggiamenti (o complesso di atteggiamenti) su una determinata questione, poniamo appunto il razzismo, e personalità. Sulle tematiche della personalità autoritaria - che, secondo Adorno, è la stessa cosa che personalità razzista - dovrò tornare più in dettaglio in seguito. Ma ora voglio brevemente affrontare le questioni relative alla prima differenza.

Le indagini su vasta scala condotte con l'ausilio di questionari e volte a investigare sugli atteggiamenti in relazione ad una determinata questione (nel nostro caso eventuali orientamenti razzisti) cioè, le *attitudinal surveys* (le ricognizioni di atteggiamenti) contengono una serie (una batteria) di domande sulla questione. In genere si cerca, con accorgimenti più o meno astuti, di valutare l'orientamento nei confronti di una questione specifica (possono essere le libertà civili, o i costumi sessuali, o le relazioni con gli stranieri e la gente di colore - che nel nostro caso sono poi in genere la stessa cosa). In generale le indagini di questo tipo finiscono con il registrare solo opinioni: vale a dire orientamenti specifici e non durevoli. Non si tratta di informazioni di scarso rilievo. Esse ad esempio possono mostrare in che modo si evolvono o si modificano le opinioni della gente su determinati argomenti, anche molto importanti. Possono mettere in rapporto la modificazione di giudizio, più o meno drastica, su di una questione con un determinato avvenimento o un determinato episodio. Ma per la valutazione e per la misura degli atteggiamenti - che dovrebbero essere più stabili e radicati, riferirsi a un

livello di specificità minore delle opinioni e capaci in un certo senso di far prevedere un comportamento conseguente - si tratta di usare accorgimenti più complessi: di legare diverse dimensioni dello stesso atteggiamento, di individuare l'innumerabile serie di fattori che possono portare a una distorsione delle risposte, fare attenzione al modo radicalmente diverso in cui persone appartenenti a classi sociali, ma anche a gruppi sociali ed ambienti diversi verbalizzano lo stesso atteggiamento.

Con ciò vorrei invitare a diffidare di quello che risulta dalle indagini campionarie con questionario standardizzato su questo tema. Mi riferisco, ovviamente, non a quelle "alla buona", bensì proprio a quelle condotte con cura e serietà da studiosi competenti. Così quando ad esempio Italia-razzismo<sup>8</sup> ci comunica che "l'immagine degli immigrati varia profondamente a seconda delle aree geografiche e della densità urbana" o che "diversa è la reazione in una situazione di competizione (vera o presunta) sul mercato del lavoro o nell'utilizzo degli spazi, pubblici o privati", possiamo salutare questo sondaggio come un contributo che rappresenta un tassello insieme a tanti altri per costruire un quadro della situazione per quanto attiene agli orientamenti prevalenti degli italiani su queste tematiche. Ma non più di questo.

Rispetto poi al fatto che "inconfondibili chiusure etnocentriche si accompagnano a dichiarazioni antirazziste" (ibidem) richiamo alla vastissima letteratura sul significato della verbalizzazione degli atteggiamenti e alla frequenza delle risposte contraddittorie (per altro non insignificanti) che si ottengono, e non per caso.

## 5. Il contesto sociale del razzismo e della xenofobia

Insomma quella di cercare di misurare il quantum di orientamento razzista nel nostro paese non mi pare una linea praticabile attraverso questo tipo di strumenti. Ma direi di più: non mi sembra neanche una linea opportuna. Certamente bisogna porsi il problema della diffusione degli atteggiamenti xenofobici e razzisti in un paese come l'Italia oggi. Ma bisogna condurre questa operazione in stretto rapporto alla analisi delle condizioni speci-

<sup>8</sup> G.E. Rusconi, "Sfida etnica e cittadinanza" (Appendice) in *Etnie a Roma*, Atti del convegno dell'Assessorato alla Cultura del Comune di Roma, organizzato da A. Rossi-Doria.

fiche, in particolar luogo quelle materiali - e ai conflitti di interessi conseguenti - nelle quali queste manifestazioni avvengono. Non è facile dare una risposta a queste questioni giacché gli elementi da prendere in considerazione sono molti e gli indicatori sono vari e di mutevole validità. È inoltre da mantenere chiara e ferma la distinzione tra atteggiamenti (o meglio, verbalizzazione degli atteggiamenti) così come i mezzi di comunicazione o le ricerche di campo ce li mostrano e comportamenti. Tra i due ci sono innumerevoli mediazioni che non infrequentemente portano al rovesciamento delle posizioni.

C'è infine la questione delle espressioni concrete del razzismo. Le persone di livello culturale medio-alto, coscienti della non accettabilità sociale del razzismo, tendono a frenarne le espressioni e i gesti e a nascondere la tendenza. Forse l'origine profonda del razzismo differenzialista va cercata proprio in questi dati. Nelle classi sociali meno colte le espressioni verbali di stereotipi etnici e in generale le affermazioni di contenuto "razzista", sono molto più liberi e frequenti. Le difficoltà che hanno le ricerche socio-psicologiche sugli atteggiamenti nell'affrontare questo problema sono notorie. Su questo problema, per altro, è incorsa anche *La personalità autoritaria*<sup>9</sup>. La sorpresa di Rusconi nel notare che "inconfondibili chiusure etnocentriche si accompagnano a dichiarazioni antirazziste" è davvero sorprendente.

Da questo punto di vista tra i contributi italiani mi sembra particolarmente chiarificatore un intervento di G. Jervis su *Linea d'ombra* dello scorso anno<sup>10</sup>. Jervis inizia con il riconoscere che "l'allarme per il razzismo ha qualche solida giustificazione. Se ora abbiamo in Italia nuovi problemi di intolleranza etnica, questo è soprattutto - come è ben noto - in rapporto a un fenomeno storicamente nuovo per noi, l'immigrazione (...) Ma è utile notare che l'arrivo dei lavoratori extra-comunitari crea da noi problemi particolarmente acuti di convivenza, anche per altri specifici motivi"<sup>11</sup>. Tra questi i più significativi sono rappresentati dalla pessima infrastruttura di servizi civili e - aggiungerei io - dalla particolare situazione di governo del mercato del lavoro.

<sup>9</sup> Questo ad esempio nel volume che raccoglie saggi di valutazione critica su *La personalità autoritaria* è stato messo in luce da vari autori e in particolare da Richard Christie e Marie Jahoda in *Studies in the scope and the method of The authoritarian personality* (Free Press, 1954). In italiano *La personalità autoritaria* è stata pubblicata dalle Edizioni di Comunità con prefazione di G. Jervis (1973).

<sup>10</sup> G. Jervis, "Il razzismo è un virus?". *Linea d'ombra*, 1990.

<sup>11</sup> Ivi, pag. 4.

Si tratta di situazioni pessime per la popolazione locale, che mostrano la loro peculiare gravità al momento in cui arrivano dei protagonisti nuovi: gli immigrati. Insomma - secondo Jervis - non è possibile analizzare l'intolleranza senza tenere in considerazione questi elementi di contesto. I pregiudizi anche "quelli vero e proprio" sono legati a "cose ben concrete e reali"<sup>12</sup>. "I fenomeni di razzismo, per quanto ambigui, e per quanto psicologicamente contorti, si stagliano sempre su uno sfondo storico"<sup>13</sup>.

È perciò che, secondo Jervis (e sarebbe difficile non concordare), "Il razzismo - diversamente da come viene rappresentato - non è né un virus, né reale né metaforico, e neppure una epidemia psicopolitica (...) Le idee razziste (sono legate a pregiudizi molto comuni, e in sostanza sono stereotipi etnici (...) che emergono e sono comprensibili all'interno di dinamiche psicologiche complesse - ma identificabili - le quali a loro volta sono espressione di concreti disagi storici, politici, e anche economici"<sup>14</sup>.

Ma l'invito alla concretezza di Jervis va più oltre. I problemi del razzismo, nel contesto dell'attuale immigrazione, non vanno annegati nell'analisi di un generico atteggiamento, un modo di porsi nei confronti "dell'altro". Anzi per Jervis si sbaglia già strada se tutti "gli altri" sono messi sullo stesso piano. Infatti "la psicologia dinamica e la psicologia sociale, investigava)no da anni (...) molti fenomeni sociali concreti, di intolleranza e di pregiudizio, e da queste ricerche non sembra(va) affatto risultare che tanti fenomeni psicologicamente e storicamente diversi fossero dovuti sempre allo stesso meccanismo, ma al contrario che entrassero in gioco molti meccanismi differenti, e molto complessi (...) e comunque l'esistenza eventuale di un meccanismo comune universale andava caso mai dimostrato, e non già dato per scontato in partenza"<sup>15</sup>.

## 6. Da *La personalità autoritaria* alla "Pantanella"

Vorrei ricordare come lo sforzo di individuare proprio l'esistenza di questo meccanismo comune universale aveva animato,

<sup>12</sup> Ivi, pag. 5.

<sup>13</sup> Ivi, pag. 4.

<sup>14</sup> Ivi, pag. 4.

<sup>15</sup> Ivi, pag. 6

quasi mezzo secolo addietro, il gruppo di studiosi che sotto la guida di T.W. Adorno si erano impegnati in quel monumentale lavoro di indagine teorica e di ricerca empirica, che è stato *La personalità autoritaria*<sup>16</sup>. Per questi studiosi esiste un tipo di persone che, in rapporto alla propria storia psicologica e alle esperienze di prima socializzazione, tendono ad essere più aggressive nei confronti delle persone esterne al loro gruppo, tendono ad essere più autoritarie (anche autoritarie sottomissive) ed infine tendono ad essere etnocentriche (che non è la stessa cosa che xenofobo, ma va nella stessa direzione). Le cose vanno insieme, ma non perché c'è un rapporto logico fra di loro. Adorno sottolinea con forza che ciò che lega alcuni atteggiamenti e opinioni, che all'apparenza possono risultare anche contraddittori non è una *relazione logica*, bensì una *relazione psicologica*. Insomma c'è una matrice di fondo comune - a livello della struttura della personalità - che unisce sistematicamente opinioni e atteggiamenti su tematiche concernenti le più diverse sfere della vita sociale. Uno degli elementi unificanti è una forma di aggressività nei confronti degli altri, soprattutto nei confronti del "gruppo esterno", quale reazione a una serie di frustrazioni di fondo. È questa - in termini forse troppo schematici - l'idea di fondo della *Personalità autoritaria*. L'autoritarismo alla base dei processi educativi e di socializzazione avrebbe questi effetti. I collaboratori di Adorno avevano trovato una verifica empirica alle loro tesi attraverso un'elevata correlazione tra risposte a domande (o a batterie di domande) su argomenti anche non strettamente collegati logicamente fra di loro. E la cosa funzionava. Chi ce l'aveva con gli ebrei (e otteneva un punteggio alto alla scala "A S", la scala che misurava l'antisemitismo) possedeva anche una teoria cospiratoria della politica ed era fissato con le deviazioni sessuali, e, comunque, sistematicamente risultava anche razzista ed etnocentrico.

Lo studio di Adorno, fondamentale per comprendere alcune radici dell'antisemitismo, di tutte le forme di razzismo e della xenofobia, è stato tuttavia - e a mio avviso non senza motivo - criticato perché pone troppo l'accento sugli aspetti psicologici e individuali<sup>17</sup>. Bisogna infatti chiedersi perché e quando si scatena

<sup>16</sup> Ivi, T.W. Adorno e altri, *La personalità autoritaria*, op. cit.

<sup>17</sup> Anche questo è stato messo in evidenza tra le altre cose negli scritti raccolti nel volume a cura di Christie e Jahoda (*Studies in the scope and the method of The authoritarian personality*, cit.). Una critica in tal senso alla *Personalità autoritaria* è stata fatta anche da F.

l'aggressività della quale si parla nello studio. In altri termini, perché uno scoppio di antisemitismo o di intolleranza verso gli stranieri ha luogo in un determinato paese in una determinata epoca? Quali sono, a parte i fattori psicologici, i fattori ideologici e politici che spingono in quelle direzioni? Ed infine, quale è il ruolo che hanno le condizioni materiali?

Più specificamente, e con riferimento a ciò che sta succedendo in Italia ora, c'è da chiedersi perché la gente tende ora a prendersela in particolar modo con gli immigrati o perché l'aggressività si scatena in maniera particolare su di loro.

A mio avviso, e con riferimento alla situazione attuale nel nostro paese, la visione distorta e magnificata che viene spesso data dell'immigrazione tende ad accendere gli animi e a dare sfogo e una certa "legittimità" a queste tendenze prima represses. Le perniciose iniziative delle "Leghe" negli anni scorsi hanno dato una solida mano a rafforzare i sentimenti anti-immigrati. Nella misura in cui si agita lo spauracchio della invasione dei neri si indirizza l'opinione pubblica in una direzione pericolosa, quella appunto xenofobica e razzista.

Certo: tutti condanneranno gli episodi specifici diretti di violenza, ma il risentimento nei confronti degli immigrati ("che vogliono posti di lavoro che non ci sono" o, "case che non ci sono") monta: e va ricordato ad ogni buon conto che di case non ce ne sono (o meglio non ne sono state procurate) per davvero, così come non ci sono servizi sociali, così come è vero che gli immigrati sono costretti ad accettare condizioni di lavoro ritenute incivili.

Con ciò mi pare che si sia aggiunto un altro elemento. A parte i meccanismi psicologici ed a parte la strisciante propaganda antiimmigrati, c'è da tener conto di più generali condizioni sociali e materiali. La mia tesi è che le condizioni che sono alla base delle aggressioni contro gli immigrati - nelle quali certamente possono registrarsi elementi di razzismo, xenofobia, autoritarismo nel senso adorniano del termine - sono subite dagli stessi autori di queste aggressioni, oltre che, in primo luogo, dalle vittime.

Quando si vive in condizione di precarietà, quando mancano

Ferrarotti nella relazione al convegno dell'Università di Roma "Per una società multiculturale". Si veda al riguardo, M.I. Maciotti (a cura di), *Per una società multiculturale*, Liguori, 1991.

casa, lavoro e servizi sociali, quando si è tormentati dall'insicurezza è facile trovare il capro-espiatorio proprio in chi sta ancora peggio. La questione di maggior rilievo - la questione, cioè con la quale nel nostro paese c'è da fare i conti davvero e subito - riguarda le condizioni di accoglienza degli immigrati. Da questo punto di vista stiamo assistendo al solito paradosso nazionale. Da una parte si registra una notevole disponibilità delle istituzioni (in termini di dichiarazioni, solenni promesse, e in qualche caso anche impegni sinceri) nei confronti degli immigrati. Dall'altra parte gli impegni restano lettera morta e si permette che costoro continuino a vivere in condizioni disumane.

L'esempio della Pantanella (la fabbrica romana in disuso) e del modo in cui sono stati lasciati (o costretti a) vivere migliaia di individui, per poi essere dispersi sul territorio è un esempio eclatante di questa contraddizione. Ma la stessa esistenza della Pantanella (o di simili aggregati), in riferimento ai quali si hanno poi le più frequenti esplosioni di tensione, è a sua volta espressione del modello italiano della immigrazione, del rapporto tra immigrazione e mercato del lavoro, tra immigrazione e politica migratoria. Comunque, quello che voglio qui sottolineare è che le specificità del modello migratorio - e in particolare il suo esplicitarsi nella fase post-fordista del capitalismo, fuori dalle strutture occupazionali dell'industria e dalle forme di solidarietà orizzontali proprie della classe operaia - e la mancanza di una politica di immigrazione capace di garantire assistenza e servizi elementari agli immigrati creano le condizioni più adatte allo scoppio di tensioni.

Bisogna avere il cuore grande e la mente davvero aperta se si abita e si lavora a Villa Literno per non avere in antipatia gli immigrati. Basta affacciarsi un momento per vedere come la loro presenza, il loro diritto alla vita, il loro bisogno di passeggiare, di divertirsi, di lavorare, di socializzare, insomma di esistere, contrasta con le capacità di gestione e di governo degli amministratori locali. Gli immigrati non hanno servizi, posti dove stare, posti dove curarsi e rifocillarsi. È evidente che non fanno in queste condizioni una bella impressione. I datori di lavoro li sfruttano in maniera particolare e li rendono sempre più bisognosi. La comunità deve farsi carico di questi bisogni. Non c'è da meravigliarsi se i locali non sono poi tanto entusiasti di essere i primi a sperimentare questa particolare versione di società multinazionale e multiculturale.

Io non credo che si possano comprendere bene i processi che danno luogo agli episodi di violenza che negli ultimi mesi hanno riempito le pagine della cronaca dei nostri giornali se ci si limita a una interpretazione dei meccanismi di aggressività quali quelli indicati nella personalità autoritaria. Certamente una buona parte degli autori di queste aggressioni avrebbero un punteggio alto nella "scala" di etnocentrismo o di antisemitismo o nella "scala F", costruite dagli autori de *La personalità autoritaria*. Ma non è la disponibilità della gente a un punteggio alto in queste scale che spiega quanto razzismo c'è nella società. E non si tratta solo di un problema di rilevazione. Il fatto è che non *la disponibilità al razzismo*, ma *la probabilità di partecipare a conflitti a sfondo etnico* derivano spesso da contraddizioni materiali. Poi ci sono anche i fattori psicodinamici e i fattori culturali ed educativi. È per questo che non ha molto senso un discorso sul "quanto sia razzista" la società italiana oggi. La domanda alla base del volume di Giorgio Bocca, *Gli italiani sono razzisti?*<sup>18</sup>, non può aver risposta in quanto mal posta. Il problema è di valutare quali sono le condizioni, i processi e le politiche che portano a contraddizioni e conflitti nei quali l'elemento etnico e razziale finisce per apparire centrale.

Rispetto poi alle pratiche che potrebbero contribuire a contrastare questi fenomeni la questione si pone negli stessi termini. Mentre sugli aspetti psicologici (che, ripeto, nella visione di Adorno, sono profondissimi: a livello di personalità) è comunque difficilissimo operare a livello di massa e in tempi brevi, un intervento e un'inversione di rotta sono possibili agli altri due livelli. Mi piace citare un intervento di Francesco Ciafaloni a un convegno del Cespe di questo inverno nel quale egli sottolineava che è più facile costruire case popolari o sviluppare politiche di intervento nel mercato del lavoro che "curare" personalità autoritarie<sup>19</sup>.

## 7. "L'antirazzismo facile" e la società poco razzista

Proprio su queste tematiche - vale a dire sulle politiche del-

<sup>18</sup> Giorgio Bocca, *Gli italiani sono razzisti?*, Garzanti, 1989.

<sup>19</sup> Si veda anche di F. Ciafaloni *Kant e i pastori*, Edizioni di Linea d'ombra, 1991 (Cap. I). Più specificamente su *Inchiesta Ciafaloni* affronta il problema della costruzione forzata della identità etnica in situazioni di concorrenza e di conflitto: "Gli estremismi e le identità

l'immigrazione e dei diritti degli immigrati, delle loro condizioni di vita, dell'accoglienza da un lato e su quelle della conoscenza, della informazione e della educazione sul tema della immigrazione e del razzismo - si è impegnato attivamente il gruppo Italia-razzismo e molto vasta è stata la pubblicistica prodotta dai suoi tre principali esponenti, L. Balbo, L. Manconi e G.E. Rusconi.

Tra le molteplici pubblicazioni la più nota è rappresentata dal volumetto *I razzismi possibili*<sup>20</sup>. Il titolo non specifica bene l'argomento del libro che, pur nella sua asistematicità, tratta nella sostanza dei problemi della immigrazione: dagli aspetti della regolarizzazione degli immigrati alla legislazione in materia, al problema dei conflitti e delle mobilitazioni anti-immigrati, alla questione - molto interessante e originale - relativa "agli imprenditori del razzismo", cioè a chi specula sulle difficoltà e i problemi determinati dalla immigrazione dal Terzo Mondo. Soprattutto su questa tematica la cronaca di Manconi è particolarmente efficace. Ma altri contributi utili si riscontrano nel volume. In primo luogo gli autori allargano il loro sguardo alla letteratura internazionale sull'argomento e introducono nel dibattito italiano elementi di riflessione nuovi, in questo svolgendo una funzione molto utile, analogamente a quanto fa Franco Ferrarotti nella relazione al convegno "Per una società multiculturale" (Roma, nov. 1989).

Un punto molto significativo dell'analisi di Manconi, già espresso in un precedente intervento su *Micro-Mega*<sup>21</sup> è la sottolineatura dall'assenza di qualunque fondamento scientifico del concetto di valore soglia rispetto al numero o all'incidenza di immigrati presenti in un dato territorio. Dei razzismi e dei vari livelli della loro analisi (quello psicologico, quello culturale, quello relativo alle condizioni strutturali e materiali) si parla invece molto meno, a parte una breve tassonomia - per altro né convincente né del tutto coerente con gli altri tipi di razzismo proposti da Laura Balbo - presentata da Manconi in appendice.

Insomma, come nota Jervis in *Linea d'ombra*<sup>22</sup>, il testo "presenta l'ambiguo vantaggio di non discutere mai la questione

contrapposte si creano qui (...) Il disastro che si prospetta non è determinato da una qualche universale necessità, dalla impermeabilità e monoliticità delle culture". Cfr. F. Cifaloni, "Universalismo e particolarismi: cronache di morti annunciate", *Inchiesta*, n. 90, 1991.

<sup>20</sup> L. Balbo e L. Manconi, *I razzismi possibili*, Feltrinelli, 1990.

<sup>21</sup> L. Manconi, *Micro-Mega*, n. 3, 1990.

<sup>22</sup> G. Jervis, *Linea d'Ombra*, n. 56, 1991.

piú elementare, cioè in cosa consiste il problema di cui ci si sta occupando. È innanzitutto il problema della immigrazione? È invece anzitutto – e non è affatto lo stesso – il problema del razzismo risorgente?”<sup>23</sup>. Per quel che riguarda i conflitti attuali a sfondo etnico collegati all’immigrazione Jervis sostiene che bisogna chiarire “se il problema di fondo sia in primo luogo strutturale oppure all’opposto culturale, di conflitti materiali oppure di mentalità”. Non si tratta di problematiche identiche: una cosa sono le tensioni e i conflitti oggettivi, una cosa è una “psicologia dell’intolleranza etnica”.

All’insieme di utili contributi individualmente o collettivamente forniti dagli studiosi di Italia-Razzismo ha corrisposto, in particolare in Balbo e Rusconi, una specie di sistematico impegno a infuocare il dibattito contro quello che L. Balbo definisce “anti-razzismo facile” e che nel nostro paese sarebbe foriero di gravi danni. Devo dire che mi sembra che, partendo da un problema forse reale, essi finiscono per puntare la polemica contro chi, alla peggio, pecca di ingenuità: insomma per prendersela proprio con le persone sbagliate (ammesso che sia possibile identificare concretamente il bersaglio delle loro polemiche). Ma vediamo di che si tratta.

Il riferimento scientifico e politico iniziale sembra piuttosto convincente. Si tratta delle tesi di Taguieff sull’antirazzismo aggressivo e autoritario. Nel volume citato Laura Balbo scrive: “Taguieff ha osservato che l’antirazzismo è caratterizzato da riti di contrapposizione e di esclusione. Si combatte, si demonizza, si nega, si annulla il razzista. In termini etici è l’infame, colui che nuoce, potenza minacciosa e distruttiva”. E prosegue con due citazioni di Taguieff: “Abbiamo assistito ad una guerra per l’appropriazione esclusiva dell’esclusivismo antirazzista, guerra in cui è in gioco il monopolio del diritto di denuncia antirazzista del nemico” e, “Al contrario dell’indicibile, indichiabile, *razzismo*, l’antirazzismo si dichiara, si assume, si rivendica, si erige come l’esclusiva concezione del mondo e il metodo universale di salvezza”<sup>24</sup>.

Le preoccupazioni di Taguieff, sviluppate per altro in specifici contesti, sembrano assolutamente legittime. Nel citato articolo su *Problemi del socialismo* esse sono dettagliatamente illustra-

<sup>23</sup> Ivi, pag. 24.

<sup>24</sup> L. Balbo e L. Manconi, *I razzismi possibili*, op. cit., pag. 14

te. Ma, onestamente, non mi pare questo il principale problema in Italia oggi. Chi sono gli anti-razzisti facili? Sono così terribili e pericolosi come la citazione di Taguieff suggerisce? E poi, esistono davvero? O - meglio - esistono in questa dura versione? Altrove nel testo, o in altri scritti<sup>25</sup> il peccato che Balbo attribuisce agli anti-razzisti facili è più veniale. È un anti-razzismo di maniera, un po' superficiale. Oppure si tratta di prese di posizioni troppo ingenua a vantaggio di una società multi-etnica o multiculturale, della quale non si vede la praticabilità e verso la quale non ci stiamo per nulla avvicinando (a meno di non dare al concetto di multi-etnico e multiculturale una mera connotazione descrittiva di compresenza di etnie e culture in reciproca posizione gerarchica e magari in conflitto).

Negli stessi termini si esprime G.E. Rusconi: "Di fronte a questa chiusura etnocentrica non mi pare che sia una strategia efficace quella che fa appello a imminenti società multi-etniche, multirazziali, multiculturali. O meglio, questi appelli hanno valore solo se solidamente ancorati a un discorso universalistico sui diritti di cittadinanza "occidentali". La sola enfasi culturalista - quasi che la gente debba dotarsi di una sensibilità etno-antropologica per cogliere dietro il venditore di accendini e il finto artigiano africano chissà quali differenze e complementarità spirituali - può portare a risultati opposti: alla folklorizzazione della cultura degli immigrati, all'esotismo da quattro soldi"<sup>26</sup>. In parte la preoccupazione di Rusconi è fondata. I rischi di folklorizzazione della cultura degli immigrati sono evidenti, ad esempio nella pubblicità e in generale nella stampa commerciale. Detto questo però mi pare che Rusconi caricaturizzi inopportuna-mente posizioni di gente seriamente e con intelligenza impegnata (a meno di non descrivere persone e fatti inesistenti). Io non conosco nessuno impegnato a costringere la gente a dotarsi "di una sensibilità etno-antropologica" per cogliere "differenze e complementarità spirituali" con i soggetti di cui sopra. Conosco invece persone che, senza voler imporre nulla alla gente, si sforzano di indicare i percorsi e la pratica sociale volta a favorire la costruzione di una società multiculturale democratica. Nell'immagine prodotta da Rusconi gli interlocutori sono un venditore di accendini (mestiere evidentemente poco capace di produrre "comple-

<sup>25</sup> L. Balbo, "L'anti-razzismo facile degli italiani", *Democrazia e Diritto*, n. 6, 1989.

<sup>26</sup> G.E. Rusconi, "Sfida etnica e cittadinanza", op. cit., pag. 99.

mentarietà spirituali”) e un *finto* (naturalmente) artigiano. Se fossero artigiani veri e se vendessero “caldaie Jacuzzi” invece di accendini sarebbero forse più meritori?

Non so se è antirazzismo facile quello di chi pensa che questi soggetti vadano difesi a livello concreto e materiale, nonché a livello culturale, anche dal dileggio di chi ne vilipende implicitamente il mestiere – spesso non scelto, e in generale non corrispondente al livello culturale e al titolo di studio. Detto per inciso, la struttura occupazionale degli immigrati è – come è noto – estremamente più complessa.

Circa poi i diritti di cittadinanza “occidentali”, va purtroppo ricordato il quadro dei rapporti tra popoli e nazioni entro il quale si sono sviluppati. Per quanto riguarda poi i principi universalistici della cultura moderna occidentale (l’unica, appunto in base a questi principi, capace di accettare la multiculturalità e il relativismo culturale) non credo di dire una cosa originale ricordando come essi vengano negati proprio dalla pratica nei confronti dei popoli e delle nazioni oppresse.

Radicalmente diversa e certamente meno “cauta”, per così dire, è la posizione di Franco Ferrarotti nel breve saggio citato<sup>27</sup>. Ferrarotti parte senza mezzi termini dalla critica all’eurocentrismo: “Il pregiudizio eurocentrico, su cui si fonda il primato della cultura europea rispetto alle altre culture, costituisce l’ostacolo più grave alla crescita di una consapevolezza sovranazionale e interculturale, capace di rendersi conto delle nuove dimensioni, per la prima volta effettivamente planetarie, della convivenza umana”<sup>28</sup>.

La prospettiva della società multiculturale, come necessità ineludibile e come prospettiva di superamento della attuale situazione di discriminazione nei confronti delle minoranze etniche rappresentate nella immigrazione, è sostenuta con altrettanta forza anche da M.I. Maciotti in più occasioni<sup>29</sup>.

## 8. Conclusioni

In effetti – tranne eccezioni molto rare, come quella appena citata

<sup>27</sup> Cfr. F. Ferrarotti, “Osservazioni preliminari su razza, cultura e pregiudizio” in *Per una società multi culturale* cit. La problematica del razzismo è qui affrontata in maniera più immediata e organica che nel precedente volume *Oltre il razzismo* (Armando, 1989). Quest’ultimo volume è in larga parte dedicato alla ricerca della Siores sugli immigrati a Roma e sugli aspetti della discriminazione.

<sup>28</sup> F. Ferrarotti, “Osservazioni preliminari su razza, cultura e pregiudizio”, cit.

<sup>29</sup> M. I. Maciotti, “Oltre il pregiudizio etnocentrico”, in *Etnie a Roma*, op. cit., “Esiste ancora l’Europa?”, in M.I. Maciotti ed E. Pugliese, *Gli immigrati in Italia*, Laterza, 1991. In

- in Italia non si può neanche parlare di un vero e proprio dibattito sulla questione del razzismo, giacché - come ho accennato prima - chi affronta questi problemi quasi mai esplicita il dissenso con le posizioni di altri studiosi o va oltre forme di riferimento allusive.

Non si tratta ovviamente di *fair play* giacché alludere a scritti o a persone (autori, ma anche esponenti di istituzioni) con i quali si è in dissenso senza nominarle, o mostrare semplicemente di ignorarle, è tutt'altro che *fair*. E questo è un primo problema che aiuta a oscurare i termini della vicenda. Un secondo problema, forse un semplice corollario del primo, è che ormai è entrata a far parte della vulgata nazionale la convinzione che bisogna denunciare l'antirazzismo "facile" o "di maniera". Con rarissime eccezioni, le posizioni di Taguieff - discutibili forse in parte anche nel contesto francese, ma in nessun modo verificate nel contesto italiano - hanno assunto una popolarità particolare. E non riesco a immaginare se *malgré* o *bongré lui*. Le si riscontra - nella frettolosa e distratta trasposizione in italiano prodotta dagli anti-anti-razzisti facili - nei testi in cui uno meno se le aspetta.

Così, ad esempio, in un utile libretto che parla d'altro (che in sostanza illustra l'orientamento negativo nei confronti degli immigrati dei giornalisti de *La Nazione* di Firenze) si legge: "È paradossale, ma sembrerebbe sia proprio il nascente antirazzismo a "spingere" il comunitarismo autoctono in una direzione etno-culturale e forse razzista (...). L'antirazzismo di molte personalità e organizzazioni italiane non parrebbe (...) frutto di una "cultura anti-razzista" sviluppatasi in contesti diversi e comunque più maturi di quanto non sia quello italiano. Il razzismo è indubbiamente un male; però l'antirazzismo di importazione può anche essergli paradossalmente funzionale"<sup>30</sup>. La tesi è talmente paradossale che a me sembra francamente campata in aria. Per altro l'importazione di antirazzismo e di qualunque altra presa di posizione umanamente decente sembra a me particolarmente vantaggiosa. E ritengo che un utile prodotto di importazione sia rappresentato da alcune tesi di Balibar su questo tema, molto convincenti. Scrive Balibar nel volume citato che "(...) in Fran-

quest'ultimo saggio la Maciotti pratica l'inusuale metodo di esprimere esplicitamente il dissenso con altri autori, prendendo, sia pure in termini molto garbati, una netta distanza dalle posizioni sull'"anti-razzismo facile" espresse da Laura Balbo.

<sup>30</sup> M. Mansubi, *Noi, stranieri d'Italia*, Maria Pacini Fassi Editore, 1990, pag. 66

cia da parte di persone "ragionevoli" che non hanno nulla a che fare con questo o quel movimento estremista, si sente sempre piú di frequente spiegare che l'antirazzismo crea razzismo con la sua agitazione, il suo modo di provocare i sentimenti di appartenenza della massa dei cittadini"<sup>31</sup>. Insomma dalla analisi di Balibar discende certamente un suggerimento di cautela contro le eccessive cautele, spesso basate su di una sostanziale sfiducia nei confronti della gente. La convinzione che l'antirazzismo crei razzismo mi pare fuori luogo in Italia ancora piú che in Francia, se si ricorda quanto detto all'inizio, vale a dire la scarsa accettabilità sociale del razzismo.

Non è per effetto del terrorismo degli "antirazzisti facili" che chi esprime un sentimento o un punto di vista intollerante nei confronti degli immigrati premette la dichiarazione di non essere razzista. La persona in questione vive un contrasto di valori o un contrasto tra un valore che essa stessa accetta e un orientamento o una interna aggressività che con questo valore contrasta. Il problema è se la contraddizione vada superata cancellando il valore umanitario (l'antirazzismo) o correggendo la spinta aggressiva e intollerante (eliminando soprattutto gli elementi materiali che ne sono alla base).

Come hanno notato in molti, compreso ovviamente il gruppo Italia-razzismo, e con lucidità particolare Jervis e Ciafaloni negli scritti citati, il problema principale è dato dalle condizioni materiali. Sono l'assenza di servizi e in generale le condizioni in cui sono lasciati vivere gli immigrati (e spesso i locali) che danno origine al razzismo. In tutto ciò "l'antirazzismo facile" è ininfluente. Nella sua relazione su "Specifying and understanding racism" John Dunn ha mostrato che in alcune specifiche circostanze il messaggio razzista non ha bisogno di essere molto sofisticato per attecchire ed avere una funzione politica: "Il giudizio su chi temere e di chi fidarsi, con chi collaborare e contro chi lottare in questa condizione è espresso dagli interessati in un clima di rabbia, miseria e paura. Come insieme di convinzioni teoriche articolate il razzismo oggi è semplicemente un assurdo. Ma come rilevatore delle origini di giudizi pratici nelle società occidentali attuali, il razzismo è lontano dall'essere assurdo"<sup>32</sup>. Mi

<sup>31</sup> E. Balibar, op. cit., pag. 34.

<sup>32</sup> J. Dunn "Specifying and understanding racism" relazione al convegno su "Il razzismo e la sua storia", in corso di stampa, pag. 32.

pare che una implicazione del discorso di Dunn è che la difficoltà non sta nel dimostrare che il razzismo è sbagliato. Smontare le teorie razziste dal punto di vista epistemologico è fin troppo facile, ma serve a poco. La difficoltà consiste nel fornire alla gente spiegazioni e soprattutto alternative alla loro condizione. E a questo riguardo non si può non concordare con il fatto che siamo in una tragica impasse.

Dare una risposta relativa alle tematiche sul razzismo significa dare una risposta anche e soprattutto alle tematiche della immigrazione. E più in generale al rapporto tra le condizioni di vita e di lavoro della gente - comprese paure, ansietà, ma anche difficoltà concrete - e l'esistenza di questo nuovo fenomeno. Il campo forse si allarga oltre misura. Ma comprendere il razzismo nel suo contesto storico e sociale significa proprio questo.

D'altro canto, però, dire che è l'immigrazione che crea il razzismo, come da qualche parte si sostiene in Italia ora, è pericoloso, ma è soprattutto sbagliato. Questa tra l'altro mi sembra la tesi espressa in un volumetto di Leone Iraci Fedeli dal titolo *Razzismo e immigrazione: il caso italiano* (con prefazione di Giorgio La Malfa)<sup>33</sup>. Esso nella sostanza è dedicato alla illustrazione degli svantaggi della immigrazione per i paesi di partenza e per i paesi di arrivo. In questi ultimi, ad esempio in Italia, l'immigrazione favorirebbe un ulteriore irrigidimento della offerta di lavoro ed una scarsa disponibilità dei locali ad accettare alcuni tipi di impegno. È una tesi non isolata soprattutto in ambienti politici conservatori, la quale riesce a prendersela al contempo con i disoccupati e con gli immigrati. Quest'ultimo richiamo mi sembra importante al fine di individuare i molteplici canali attraverso i quali si convoglia l'ostilità nei confronti degli immigrati. I canali colti in Italia non sembrano aver molto rilievo. Lo stesso razzismo differenzialista - che è la forma principale nella quale si esprime attualmente il razzismo - sembra essere, più che altro, parte del bagaglio culturale della nuova destra: di una nuova destra che ha dovuto comunque raffinare il suo armamentario ideologico, con discorsi meno rozzi e *epistemically unsound* (per dirla con Dunn) di quelli del razzismo biologico.

Ma c'è un ulteriore canale che veicola l'ostilità, rappresentato dalla stampa. Occuparsi degli immigrati essenzialmente nelle pagine di cronaca nera (come fa *La nazione* di Firenze secondo

<sup>33</sup> L. Iraci Fedeli, *Razzismo e immigrazione: il caso italiano*, Acropoli 1990.

quanto mostra Mansoubi in *Noi stranieri d'Italia*) aiuta a definirne, anzi a peggiorarne, l'immagine. Ed è impressionante il concentrato di pregiudizi che Giuliano Campioni ha riscontrato con riferimento alla cronaca che *La Repubblica* ha fatto della immigrazione in Toscana<sup>34</sup>. E di esempi se ne possono fare molti altri. Mi sembra, tuttavia, che tutti siano d'accordo che i messaggi anti-immigrati (non necessariamente comunque esplicitamente razzisti) si traducono in orientamenti xenofobici e razzisti della gente solo nella misura in cui altre più gravi e concrete forme di disagio preparano il terreno.

È chiaro che il razzismo "non è un virus" (come giustamente afferma Jervis), ma non è neanche molto facile darne una definizione e una interpretazione che tengano correttamente conto delle sue diverse dimensioni e dei meccanismi che lo producono. Le critiche a *La personalità autoritaria* hanno mostrato che esso non può essere fatto risalire essenzialmente a fattori psicologici. Ricordo che una critica contestava ad Adorno e ai collaboratori di aver individuato nelle *personalità autoritarie* (caratterizzate da un forte orientamento razzista) individui che aderivano a una ideologia, più che soggetti caratterizzati da un certo tipo di personalità<sup>35</sup>. E, in termini di comportamenti prevedibili, la differenza non è da poco. È anche per questo che non è possibile determinare il quantum di razzismo in una società. È però possibile individuare i modi in cui esso si esprime (e da questo punto di vista studi antropologici quali quelli prodotti da Clara Gallini e dai suoi collaboratori sulla tematica sono molto importanti<sup>36</sup>) e le condizioni entro le quali esso si genera.

ENRICO PUGLIESE

<sup>34</sup> G. Campioni, *Micro-Mega*, n. 3, 1990.

<sup>35</sup> R. Christie e M. Jahoda, *Studies in the scope and the method of The authoritarian personality*, op. cit.

<sup>36</sup> Si veda ad esempio C. Gallini "Le barriere culturali", in *Etnie a Roma*, op. cit.

La Critica Sociologica invita i suoi lettori, insieme alla Scuola a fini speciali per assistenti sociali della Università degli Studi di Roma, la Sapienza, ad un convegno internazionale su: "L'Europa: crocevia di culture e unione delle differenze". Il convegno avrà luogo nei giorni 11, 12 e 13 giugno 1992 presso il Centro Congressi dell'Università, a via Salaria 11", Roma.

## Cronache e commenti

### In morte di Paolo Ammassari (1931-1991)

Ancor giovane - non aveva raggiunto la sessantina - è venuto a morte la notte del 22 settembre 1991 all'ospedale Gemelli, Paolo Ammassari, originario di La Spezia, professore di sociologia nella Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Roma "La Sapienza". Lo ricordo studente, attento e qualche volta diligente fino ad essere ansioso, nell'Istituto "Cesare Alfieri" di Firenze, dove si era laureato sotto la mia responsabilità con un'ottima tesi sulle "relazioni umane" nell'industria italiana. Pochi anni dopo era già mio assistente; per perfezionarsi negli studi di sociologia industriale era poi partito per gli Stati Uniti come borsista Fulbright. Con la collaborazione di William Form, dell'Università del Michigan a East Lansing, avrebbe preparato e discusso la sua dissertazione dottorale sulla produttività degli operai metalmeccanici. Ancora una volta, Ammassari dimostrava come si potessero affrontare problemi di "palpitante", come si dice, attualità senza per questo venir meno ai rigorosi criteri della ricerca sociologica. Proprio a East Lansing incontrava e sposava Elke, attualmente professore associato, a sua volta, nell'università di Roma.

È difficile talvolta rendersi conto della coerenza di fondo di uno studioso, ma nel caso di Ammassari le cose sono limpide. Credo che i suoi interessi metodologici pur non disgiunti dalla preoccupazione per i problemi sociali sostanziali, abbiano costituito il centro della sua attenzione e lo scopo permanente della sua attività di ricerca. Fin dal tempo in cui lavorava con me al "Cesare Alfieri" di Firenze, posso dire che Ammassari ha sempre trovato nella ricerca sociologica lo strumento prezioso per demistificare le generose anticipazioni avveniristiche, che finivano puntualmente per ridursi alle inverificabili promesse d'un vieto ideologismo.

Il volume di Hans Gerth e C. Wright Mills, "Carattere e struttura sociale", pubblicato nel 1969 dalla UTET e da lui curato con estrema acribia filologica e sostanziale, resta a testimonianza della maturità dello studioso e ci rende più acuto il rimpianto per la sua

precoce scomparsa. Le sessanta pagine della "Introduzione" di Ammassari non sono soltanto un sunto e un'esposizione critica del volume. Contengono spunti di grande originalità e indicano direzioni di ricerca che sarà bene non lasciar cadere. "Nell'intento di superare i divari specialistici delle varie scienze sociali - scrive Ammassari - allo scopo di offrirci una visione dell'uomo come entità globale e come attore storico, Gerth e Mills ricorrono ad un orientamento sociologico; ma non di una sociologia d'ambiente, la cui lente di indagine ad obiettivo chiuso sia volta a cogliere descrittivamente aspetti microscopici della vita sociale, bensì di una sociologia che, riallacciandosi alla sua tradizione classica, ricongiunga la storia alla sociologia nella preoccupazione di spiegare la struttura sociale e la sua dinamica e di coglierne il significato per la vita dell'individuo, per i suoi problemi e le sue ansie".

È una chiarezza di impostazione che rende giustizia alla complessità del sociale e che non pretende, come troppo spesso è avvenuto e avviene, di ridurlo indebitamente o all'individuo concepito come monade autosufficiente, senza porte né finestre verso il mondo esterno, oppure ad una impersonale struttura che tende ad ipostatizzarsi in immutabile dogma pietrificato. Ammassari aveva intuito la società dell'individuale e quindi il bisogno, non solo scientifico, di integrare le esigenze dell'individuo con le domande della società. Piangiamo, con la sua scomparsa, il carattere incompiuto del disegno che egli ci lascia come un impegno di amicizia oltre che di analisi scientifica, per l'avvenire.

FRANCO FERRAROTTI

## Schede e recensioni

M. GRAZIA CASADEI, MILU' CIANCARELLI, *Dentro... i c'era una volta*, Palermo Editore Dharba, p. 67.

“Ogni bambino dovrebbe agire in base a ciò che “sente”... a noi... insegnargli a “sentire...”.

Anche nel campo pedagogico, oltre ad esempio a quello espressivo-artistico, si sono succedute negli ultimi anni, esperienze dirette al “sentire” come forma non razionale del sapere, ma scarse sono state finora le tracce lasciate da esse.

Il libro *Dentro... i c'era una volta* in cui Milù Ciancarelli raccoglie le sue esperienze didattiche con una prima elementare di una scuola periferica di Roma, costituisce una testimonianza dal vivo di quelle esperienze, di cui ci sembra importante non disperdere la memoria.

La stessa struttura del libro è volutamente basata sul materiale espressivo fornito dai bambini, favole e disegni che introducono i singoli capitoli, ognuno dei quali è dedicato ad uno dei bambini, alla sua personalità, al suo ancora breve, ma già importante vissuto emotivo. Le belle tavole a colori che nel libro riproducono i disegni, e così pure le brevi favole a tema libero, rendono bene l'idea di come in questo lavoro i bambini abbiano trovato un loro spazio autonomo, libero, in cui la “guida” della maestra è stata perlopiù indirizzata alla stimolazione del dialogo, al provocare reazioni anche con l'utilizzo di rappresentazioni teatrali. Tutto il materiale prodotto viene interpretato quasi come materiale simbolico, onirico, ma non si tratta mai di un'interpretazione solo teorica, continuamente intrecciata

com'è alla vita quotidiana all'interno della classe, al rapporto del bambino con gli altri e con la maestra, al rapporto col proprio corpo e con lo spazio che lo circonda, a ciò che riporta nel gruppo scolastico dei suoi problemi familiari ed affettivi. Canali comunicativi che si possono aprire solo superando le barriere dei ruoli di maestra e di alunno, della schizofrenia tra vita scolastica e vita privata, solo abbandonando la routine istituzionale e lasciandosi coinvolgere come persona. “Mi sento spesso spaccata in due con i miei alunni. Uso poco questo termine, preferisco dire bambini (senza nessuna sorta di aggettivo). Cerco la mia parte piccola per meglio rapportarmi a loro e spesso ne spunta fuori la Milù adulta e viceversa” (p. 13).

Il confronto tra adulto e bambini diviene così sempre più veritiero: i bambini di cui parla questo libro sono lontani dal cliché del bambino che pensa solo a giocare, emergono invece in tutta la loro realtà, anche in quella fatta di angosce, bisogni affettivi frustrati, solitudine. Anche la maestra di questo libro che cerca il suo essere bambina, ne vive apertamente la gioia, il desiderio del gioco e della fantasia, ma anche le paure di fragilità e di insicurezza, e sembra anche in questo rispecchiare il tentativo di tutta una generazione di non voler sacrificare il proprio mondo interiore ai ruoli adulti imposti dalla società.

Va infine ricordato che questo libro sarà specificamente discusso nel primo Convegno sulla fiaba, organizzato ad inizio 1992, dal Movimento di cooperazione educativa.

FRANCESCO TANZARELLA

S. CAPODIECI, S. FELISATI, G. FORZA (a cura di) *La dimensione giovanile - Note, appunti e contributi sulla realtà giovanile dai 15 ai 25 anni nel quartiere Carpenedo-Bissuola*, Comune di Venezia, Venezia, 1991, pp. 130.

Si tratta di un testo scritto con i contributi di "moltissime persone, istituzioni, aggregazioni socio-culturali" (così la prefazione) non per specialisti quindi, ma per tutti coloro che desiderano approfondire la conoscenza del mondo adolescenziale, al fine di riuscire a prevenire i comportamenti devianti. Secondo gli autori non si conoscono abbastanza le idee ed il sistema di significati in cui vengono inserite le esperienze di vita dei giovani adolescenti. Si sono quindi posti l'obiettivo di compiere un'indagine sulla condizione giovanile, il più possibile aderente alla realtà. Hanno deciso cioè di intervistare tutti i giovani, tra i 15 ed i 25 anni, del quartiere Carpenedo-Bissuola di Mestre. Su 2.310 giovani dai 15 ai 25 anni, iscritti all'anagrafe, son riusciti ad avere ben 1537 risposte (il 67%).

Il questionario usato (tutto a risposte chiuse) ed i risultati ottenuti sono pubblicati nel testo alla V Sezione con grafici e tabelle, mentre l'analisi ed il commento dei dati è stato suddiviso sapientemente in "sezioni di interesse", nelle quali vari autori, con taglio diverso (psicologico, sociologico, psicoanalitico, medico), affrontano argomenti specifici legati al mondo giovanile.

Si trovano così nel testo (dopo una prefazione storica sui due quartieri in esame) quattro tipi di sezioni:

- la prima presenta, in modo ovvio e non esauriente, il tema dello sviluppo e della maturazione psicosessuale dell'adolescente, che porta al distacco dalla famiglia ed all'orientamento a costruire un rapporto di coppia stabile;

- la seconda affronta l'analisi di quei comportamenti (suicidio, piccola criminalità, tossicodipendenza ed alcoolismo), che pongono seri ed a volte dram-

matici interrogativi agli adulti, ed approfondisce il ruolo del gruppo dei coetanei e del disagio psichico nel provocare "il passaggio all'atto" degli atteggiamenti devianti;

- la terza prende in esame il mondo della scuola ed il mondo del lavoro e li mette in correlazione tra di loro;

- la quarta infine presenta alcuni aspetti della vita dei giovani che influiscono in modo significativo sul loro sviluppo: la scelta religiosa, il servizio militare, il ruolo dei mass-media.

È interessante riportare alcuni tra i tanti dati emersi dall'indagine. La famiglia viene vista come il valore più importante nella vita, anche se il ruolo del padre come confidente è scelto solo dal 20% dei giovani (la madre dal 50%); tra i comportamenti non ammissibili, il 79,8% indica i piccoli furti, il 65,9% "fare a botte", il 41,4% "viaggiare senza biglietto", il 32,5% abortire; i soggetti che aderiscono ad impegni sociali e politici sono solo il 7,2%, mentre preferiamo lo sport il 39%, ascoltare musica il 37%, uscire con gli amici il 71% e con il partner il 40,4%.

I risultati offrono molti altri dati interessanti, essendo la ricerca ricca ed articolata. Utili anche le correlazioni con le percentuali dell'indagine Iard realizzata nel 1986 su scala nazionale e con quelle dell'inchiesta Agesci su 10.700 giovani scouts. I commenti "a più mani" offrono spunti di riflessione sulle dinamiche sottese ai cambiamenti evolutivi dell'adolescenza. La pluralità dei temi affrontati rimanda a testi monotematici su argomenti particolari.

Resta invece superficiale e carente la valutazione di alcuni comportamenti. La scelta di abortire, ad esempio, viene vista quasi solo come una scelta di libertà per la coppia; l'omosessualità viene definita una forma alternativa di comportamento sessuale; la persona stessa viene infine identificata con la sua sfera psico-fisica, escludendo le conseguenze morali delle azioni compiute.

MARZIA PILERI

R. DIAZ-SALAZAR, *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 510. Prologo de F.F. Buey

Nel panorama del marxismo italiano, Antonio Gramsci rappresenta il punto di riferimento più significativo nella ricerca di un paradigma teorico fondato sull'unità tra teoria e prassi, scienza e politica. R. Diaz Salazar, in un volume di recente pubblicazione, ripercorre, attraverso una lettura filologicamente accurata della vasta produzione gramsciana, le principali linee interpretative dell'itinerario teorico e politico di un intellettuale la cui opera è ancora oggetto di grande interesse in campo internazionale, nonostante le perduranti polemiche sulla crisi del pensiero marxista.

Le questioni connesse alla funzione degli intellettuali, al ruolo della cultura nazional-popolare, alla necessità di una riforma intellettuale e morale, ai nuovi compiti del partito politico sono sottoposte dall'Autore a una rilettura critica messa costantemente in relazione con l'attuale molteplicità degli approcci interpretativi del pensiero gramsciano e con gli interrogativi che scaturiscono dai mutamenti storici e politici in atto. Ma è soprattutto il tema della critica della religiosità popolare che interessa R. Díaz Salazar, a tal punto da costituire il filo conduttore della sua ricerca, che approda da una parte alla rivalutazione dell'importanza della lettura gramsciana del fenomeno religioso e, dall'altra, alla necessità di prestare una maggiore attenzione, oggi, allo sviluppo di nuove forme di coscienza religiosa "vinculadas con luchas sociales emancipatorias". (p. 134)

La ricostruzione, nell'ultima parte del volume, del dibattito culturale e politico sviluppatosi nel P.C.I. a partire dal secondo dopoguerra fino alla recente costituzione del P.D.S., pur contenendo aspetti stimolanti, risulta per alcuni versi descrittiva soprattutto se confrontata

con lo spessore argomentativo che anima l'insieme della ricerca.

Il Volume è preceduto da un prologo di F.F. Buey (da tempo qualificato studioso del pensiero gramsciano) che, nell'introdurre la tematica affrontata da A. Diaz-Salazar, propone, seppure in forma sintetica, importanti elementi di riflessione su un problema decisamente attuale, ovvero sulla crisi del rapporto fra teoria e prassi, apparati ideologici e istanze di trasformazione della realtà.

CARMELA COVATO

E. GARIN, *Editori italiani tra ottocento e novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1991

Eugenio Garin, nel suo cinquantennale lavoro, ha sempre unito alla ricostruzione della filosofia contemporanea (dall'epilogo della sua *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, 1966, dalle *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, Laterza, 1955, estese poi al periodo 1945/1960, a *Filosofia e scienze nel Novecento*, Laterza, 1978, alla introduzione a Gentile, *Opere filosofiche*, Garzanti, 1991) l'attenzione ai modi di organizzazione e diffusione della cultura (*La cultura italiana fra '800 e '900*, Laterza 1962; *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, 1974).

I suoi ripetuti inviti a studiare l'attività editoriale come un momento centrale delle dinamiche culturali sembrano infine aver trovato oggi ascolto (il libro di G. Tortorelli, *Studi di storia dell'editoria italiana*, Bologna, Patròn, 1989, ha anche il merito di segnalarci un po' tutto ciò che si è pubblicato sul tema).

Ora lo stesso Garin ha riunito i suoi interventi sull'attività editoriale: nel volume troviamo due brevi presentazioni su "botteghe e cultura nel Rinascimento" e "editori italiani fra Rinascimento e Ventesimo secolo", e specie quelle dei cataloghi di Olschki, Formiggini - con alcune lettere inedite dell'editore mode-

nese -, La Nuova Italia, Laterza - cui son dedicati tre saggi.

Scriva Garin (p. 86): "proprio perché luogo organizzato d'incontro di più generi di collaboratori, e di più fattori e interessi, una casa editrice di tipo ancora *tradizionale* rispecchia orientamenti e programmi di gruppi di intellettuali che verificano sul piano dell'azione pubblica la loro consistenza... inserita in un tessuto sociale ed economico definito, è legata ad ambienti e istituti di istruzione, e di ricerca, per attingervi, ma anche per reagire su di essi, in una trama di rapporti la cui dialettica è necessario mettere in luce quando si voglia ricostruire il corso degli eventi di un determinato periodo storico". Più che nell'editoria del positivismo italiano - movimento di respiro europeo ma che si era già dissolto all'inizio del secolo (cfr. p. 113) - questa coscienza del carattere civile e politico dell'attività editoriale si coglie negli editori tuttora attivi come La Nuova Italia e Laterza. L'importanza di quest'ultimo si coniuga - ma in modo non unidirezionale - con l'egemonia crociana: Croce "insieme a Giovanni Laterza, in poco più di dieci anni, aveva trasformato la biblioteca di ogni italiano colto, atteggiandola in modo che, in ogni campo, ogni *autorità*, antica o moderna, venisse ad assumere un timbro inconfondibilmente crociano" (p. 112). Operazione ben evidente nella scelta degli autori, e delle opere, della collana *Classici della filosofia moderna*: "quella celebre raccolta era già di per sé una interpretazione della storia della filosofia" (p. 136).

Alla fine di queste ricostruzioni di alcuni percorsi dell'editoria nell'Italia contemporanea - si legga ancora nel volume, alle pagine 31-35, l'analisi dei cataloghi di Dumolard, Bocca, Sonzognò e Sandron - il lettore non può non restare colpito da un'amara - autobiografica - pagina di Garin: "al passato appartengono ormai... anche coloro che a quella scuola [crociana] si formarono e che, in questo dopoguerra, cercarono le vie di un rinnovamento talora radicale

ma nel concreto della situazione italiana... il loro tentativo di una *via nazionale* alla cultura fu sconfitto... sconfitta la tesi della necessità di un preciso riferimento al passato proprio per costruire, anche contro quel passato, e non nel vuoto, una nuova realtà" (p. 159) Parole che però richiedono un ripensamento delle fragilità istituzionali dell'Italia repubblicana, oltre quindi l'impegno di operatori e maestri della cultura.

ETTORE TANZARELLA

ZRZYSZTOF POMIAN, *L'Europe et ses nations*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 252

Solo una cattiva geografia, spiega l'autore, che non tiene conto del tempo può attribuire all'Europa confini precisi. In realtà questi si sono mossi, contraendosi ed allargandosi, hanno abbracciato certe terre e ne hanno escluse altre per decenni; si sono avute una serie di variazioni su confini sempre instabili. Cosa vuol dire, allora, il concetto di Europa? Esiste una Europa? La storia dell'Europa ci dice lo storico polacco, è stata sempre una storia di conflitti, interni ed esterni. L'Europa, per l'autore, "è un dato biografico e una avventura intellettuale" che percorre dalla decadenza ai nostri giorni, individuandovi, al di là delle spinte eterogenee e delle forze centrifughe, alcuni momenti di forza (relativa) in termini di tendenze centripete. Un primo momento di unificazione a suo parere sarebbe da individuarsi agli albori del XII secolo, quando ci si trova di fronte ad una realtà unitaria, che coesiste ad una cristianità latina: manca però all'epoca una unità politica, e gli equilibri si mostreranno ben presto fragili. Un secondo momento di unificazione Pomian lo individua nel periodo che segue alla Riforma. Malgrado le lacerazioni che questa ha comportato, esiste a suo parere quella che chiama una 'Repubblica delle Lettere',

data da intellettuali che hanno il gusto delle *bonae litterae*, esiste una unificazione europea data dalle corti, dai saloni, dalle logge. Cultura quindi delle lettere e cultura dell'immagine. Ne fanno fede le corti di Borgogna così come le corti italiane. Versailles continua una tradizione cavalleresca e di scintillanti apparenze, in cui la parte principale l'hanno i suoni, i colori, i movimenti, tutto ciò insomma che "colpisce gli occhi e le orecchie". Hanno spazio così danza e musica, letteratura e poesia, oralità piuttosto che scrittura.

E ai nostri giorni? Ora, dopo guerre e lacerazioni, tendenze centripete e centrifughe, siamo infine di fronte ad una terza unificazione europea? Pomian si richiama al grande mutamento a suo parere intercorso nella guerra. La prima guerra mondiale non è stata più breve, locale. Neanche, dice Pomian, "civilizzata". Ha comportato un drenaggio radicale di risorse in tutti i paesi interessati. Nulla è sfuggito alla sua logica: ci siamo trovati di fronte ad una economia di guerra, una scienza orientata verso la guerra, una tecnica cui si è chiesto di moltiplicare le invenzioni per la guerra. La cultura ha fatto propaganda alla guerra, e così via. L'Europa che è uscita dalla prima guerra mondiale, martirizzata e lacerata, non è più in grado di dominare il proprio destino. Tutto sembra opporre il nazionalismo radicale a un socialismo rivoluzionario, si apre l'era del totalitarismo, che coinvolge ideologie, partiti, stati, modelli di società. Si sono indebolite le democrazie.

Ai nostri giorni, secondo Pomian, gli avvenimenti che quando scriveva si stavano profilando nell'Unione Sovietica sono l'ultimo atto della liquidazione dell'eredità della prima guerra mondiale, iniziata con l'affermazione dell'Europa nazista. A suo dire, la modernizzazione e l'azione di civilizzazione e inte-

grazione hanno avuto parte in tutti i paesi del continente, anche al di là della comunità, con qualche eccezione nei paesi dell'Est. La Comunità viene a tratti identificata con l'Europa, pur essendo al più un nucleo organizzativo. Per una reale unificazione europea, i problemi irrisolti sono molti; restano da superare, soprattutto, i problemi della riunificazione della Germania, da affrontare la sfida della integrazione dei paesi ex comunisti, con tutto quel che significa in termini di ri-orientamento culturale (per non parlare, mi sembra che sia necessario aggiungere, dei problemi economici). Andranno in qualche modo, dice ancora Pomian, rafforzati i legami intra-europei. Una lezione, comunque, a suo parere, è chiara (e mi sembra difficile dargli torto): per l'Europa, i suoi peggiori nemici, quali un virus nel proprio patrimonio genetico, sono stati i particolarismi nazionali, statali, ideologici. Riuscirà l'Europa a superarli, a porsi in termini unitari? Difficile, oggi, prevedere una risposta, poiché la lettura lascia una forte consapevolezza: quella cioè della fragilità di certi equilibri, della significatività del momento, ma soprattutto la consapevolezza del fatto che non ci si trova di fronte ad una realtà data una volta per tutte, una realtà che si possa scontare; siamo invece di fronte a un processo storico, suscettibile di variazioni, svolte, inversioni, oltre che di riprese. Gli anni futuri si giocano ora. Pomian non lo dice, ma certamente il modo che avrà l'Europa di porsi di fronte alle migrazioni inciderà molto sugli assetti futuri.

Nel complesso quindi, un libro interessante, di taglio storico, che pone problemi di grande attualità; un libro sull'Europa fortemente problematico e certamente non agiografico.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

## Summaries in English of some Articles

FRANCO FERRAROTTI – *Cesare Zavattini and the critical interaction of mass media.*

The Author finds in Zavattini the research of the rhythm of everyday life which is both normality and miracle, leit motiv of his sociological research.

But Zavattini also re-proposes the problem of the meaning of the different ways of expression, poetry, prose, theatre and cinema, with their different subjective components, user and author.

The tragic aspect of the film-medium is its "atrocious dependency on the present: like living and standing still, sitting under the blinding lamp of a third degree interrogation ...", which sets itself against the "inner fluidity of experience".

Zavattini provocatively has observed that the film history is a dead scheme placed upon alive social facts, but the Author notes, Zavattini's neo-realism finds its limits in the yielding to human generosity which somehow vitiates its analytic rigour; but realism and neo-populism, the two poles of Zavattini' neo-verismo, must be taken as moods: "here is the strenght of a film like *Bicycles thieves*, its ambiguity is its truth".

In front of the *hybris* of television, Zavattini's rich and versatile personality works like an antidote, according to the Author. Having critically referred to Lazzarfeld, MacLuhan, Skornia, the Autor points out the "power of revelation, properly epiphanic" of television which, besides, often exhausts itself in spectacularity.

Thus (and this is the conclusion of the Autor) "Zavattini brings us back to the roots" with the photographic medium which, contrary to television, cinema, videotapes, "allows to ponder, eludes -or can elude- the swallowing acceleration".

ENRICO PUGLIESE – *The interpretations of racism in the italian debate on immigration*

The analysis of the role of the press and of scientific literature, seems to the Author to be useful in the study of the interpretations of the debate on racism in Italy, as they not only give information but contribute to create opinions. The Author in fact goes through articles and literature on racism, singling out different questions: the differences between "cultured" and "uncultured" expressions of racism -according to different social classes-; the attitude of political institutions towards racism, which seems to have always been concerned with solidarity and humanitarianism; the existence of two different schools of thought about racism in Italy: one based on the axiom "italians are good people" and therefore are not racists; the other convinced that "italians are racists", and therefore very alarmed by the frequent episodes of racial intolerance. The Author also analyses the importance of the *attitudinal surveys*, pointing out that they must be distrusted as it is rather difficult to get concrete answers to questions about racism, as often one finds that when unmistakable ethnocentric attitudes are apparent, nevertheless, these are accompanied by strong antiracism declarations. These contradictions in italian mentality are reflected also in politics: the Author brings forward the case of Pantanella -old factory used as shelter by more than thousand immigrants- as an example, pointing out that while on one hand political institutions show great availability (in terms of their official declarations) on the other their engagements are not realized and the immigrants live in inhuman conditions. The Author maintains that it is difficult to say that there is a real debate on racism in Italy, as neither institutions, nor scholars or journalists are really outspoken about their positions.

After his analysis of the different schools of thought on racism, the Author

concludes, but his conclusions are rather an opening of new interesting questions, pointing out that it can be said that racism is not a “virus”, but that it is also very difficult to define its different aspects (the studies on the “authoritarian personality”, for instance, cannot solve the question of the personality of a racist individual), but it is possible to study the ways of expression of racism and the conditions in which it grows.

J.P. ROOS - *Biographies, autobiographies, real lives: the method of life histories.*

The Author analyses the usage and the potentials of the method of life histories in sociology and in social sciences. The Author briefly goes through the method of life histories in history, naming the most important schools of thought (the Author comments: it is strange that life histories have not been used more often in marxist sociological and socio-psychological researches when the biographical science should be one of the fundamental marxist researches!). The Author then goes into methodological questions, pointing out that biographical or autobiographical material cannot be analysed out of its social and historical context, considering that the subject gives his/her personal interpretation of the narrated facts, and that life histories are governed by narrative rules, as they are *texts*, with all that this term means. All these elements have their own social context that cannot be forgotten in the analysis or, at least, cannot be misunderstood. This way of approaching the analysis of life histories has only recently been acquired by sociologists: the Author maintains on one hand that the substance of the materials cannot be analysed as it is, not taking into consideration the forms and the rules that govern the narrations of life histories, and on the other that it is also true that a too close analysis of the details of a life history's text might confuse the research and make him/her lose the perspective of the importance of the life history of a person who lives in a social and historical situation.

RITA CACCAMO - *The role of memories in the image of the self: some experiences of singles.*

This essay shows the results of a research on singles between 30 and 50 years of age, in urban areas, carried out by the Author. One of the most relevant questions raised by the research is: how do memories allow the people interviewed by the researcher to reconstruct a diachronic map of very significant situations of one's own personal history, and to produce a positive or negative synchronic image of their self?

The Author in her research has recorded through “private” memories a change in mentality and in customs which has accompanied first the years of expectations (1968) and then the subsequent years of crisis in Italy: the complex interlacement of “public” and “private” becomes apparent. The Author also points out interesting aspects of the role of memories in researches about life histories: there is always a difference between our memories and those of the others; there is a difference in the way of remembering between males and females; the singles see the vast portion of “time of solitude” in their lives as time of concentration and meditation; when remembering, the subjects in their *speech acting* seem to re-interpret their life as in a drama or in a novel. The Author dwells upon the relationship between subjective truth, narrative fiction and representativity of autobiographical testimony. As for the method of interpretation of materials, the Author points out the necessity of intertextual analysis of the general categories of narration when the passage from oral to written takes place.

(Emmanuela C. del Re)

# *democrazia e diritto*

bimestrale del centro di studi e di iniziative per la riforma dello stato

## 4

### Sommario

#### IL TEMA

##### *Le «forme» della democrazia*

Cesare Salvi, *Alcune considerazioni introduttive*

Antonio Cantaro, *Presidenzialismo e democrazia*

Oreste Massari, *Democrazia dell'alternanza e riforma elettorale*

Giuseppe Cotturri, *Processo costituente*

Pietro Barrera, *La forma del cambiamento: una proposta*

Fulco Lanchester, *Condizioni e limiti dell'innovazione istituzionale*

Salvatore d'Albergo, *La Costituzione per una nuova organizzazione del potere*

Pierluigi Onorato, *Alcune indicazioni strategiche*

Sandro Guerrieri, *Una repubblica semipresidenziale in Italia? Considerazioni sull'esperienza francese*

Cesare Pinelli, *Quali risposte alla crisi della democrazia*

Giulio Quercini, *Un confronto senza pregiudiziali*

Paolo De Ioanna, *Forma di governo e controllo della finanza pubblica*

Riccardo Terzi, *Forze sociali e riforme istituzionali*

Salvatore Senese, *La cultura delle regole precondizione di ogni riforma istituzionale*

Augusto Barbera, *Il Giano del presidenzialismo*

Carmelo Ursino, *L'ipotesi presidenzialista del Psi*

Pietro Ingrao, *Ma è di più della partitocrazia*

Sergio Fabbrini, *I due presidenti. Gli insegnamenti dell'esperienza statunitense e latino-americana*

#### ARGOMENTI

Claudio De Fiores, *Il presidente della discordia*

#### IL SAGGIO

Agostino Carrino, *Scienza e democrazia. Il decisionismo critico di Hans Kelsen*

#### IL DIBATTITO

Fabio Giovannini, *La deriva di una cultura politica*

Antonio Cantaro, *Una replica*

# **Religioni e Società** Rivista di scienze sociali della religione diretta da Tullio Tentori e Arnaldo Nesti

11, anno VI, gennaio-giugno 1991 - Via S. Agostino, 16 - 50125 Firenze

indice

## **'Nuove morali' tra religione e politica**

|  |     |
|--|-----|
| <b>Arnaldo Nesti, Editoriale</b>   | 3   |
| saggi  |     |
| Elio Roggero, Secolarizzazione, positivismo e nascita della morale laica   | 7   |
| Antonio Carbonaro, Etica dell'emancipazione e componenti libertarie  | 25  |
| Giuseppe Vacca, Sulla eticità della politica (per una rilettura dei <i>Quaderni del carcere</i> )  | 39  |
| Sebastiano Maffettone, Etica pubblica per la sinistra  | 45  |
| Sergio Rostagno, Ordine inerziale e ordine contingente: l'etica protestante tra coerenza e compromesso   | 54  |
| Giuseppe Angelini, Tendenze e ambiguità del recente 'ritorno all'etica'  | 62  |
| dialoghi/documenti   |     |
| Achille Ardigò, Giorgio Bouchard, Pietro Ingrao, Santo Quadri, Carlo Tullio Altan su religione e politica nell'Italia contemporanea. Incontro a più voci a cura di Arnaldo Nesti           | 84  |
| note   |     |
| <i>condotte politiche del cattolicesimo italiano</i>   |     |
| Valerio Lazzerini, Ernesto Buonaiuti e la politica dei cattolici   | 102 |
| Pier Giorgio Rauzi, "La croce sulla croce". Note su politica e clientelismo  | 110 |
| George R. Saunders, Politica e religione a Valbella (Cuneo)  | 123 |
| <i>'nuove morali' tra religione e politica</i>   |     |
| Piero Polito, Per il <i>Discorso di tre aprile</i> (1960) di Ferdinando Tartaglia  | 138 |
| corrispondenza   |     |
| Il romanzo magrebino tra Islam e Occidente. Lettera di Massimo Pomi  | 147 |
| recensioni e rassegne  |     |
| R. Bizzocchi, <i>Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento</i> ; H. Kellenbenz, P. Prodi, (a c. di) <i>Fisco religione stato nell'età confessionale</i> , a cura di Francesco Donnini | 151 |
| G. Bouchard, <i>I Valdesi e l'Italia. Prospettive di una vocazione</i> , a cura di Giovanni Borelli  | 154 |
| S. Weil, <i>Quaderni</i> , III, a cura di Sabina Moser   | 156 |
| Libri ricevuti   |     |

# Studi di Sociologia

---

pubblicazione trimestrale

3

anno XXVIII luglio-settembre 1990

Direttore  
VINCENZO CESAREO

Prezzo del presente fascicolo: per l'Italia L. 16.000 - per l'Estero L. 27.000  
Abbonamento annuo 1990: per l'Italia L. 52.000 - per l'Estero L. 82.000 - c.c.p. 989202

Redazione e Amministrazione: Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano  
Responsabile: dott. D. Lo'rese - Proprietario: Università Cattolica

## SOMMARIO

### Saggi e ricerche

|   |    |     |
|---|----|-----|
| E. BESOZZI  |    |     |
| Società e immagini della socializzazione  | p. | 277 |
| G. GASPARINI  |    |     |
| I modelli culturali del tempo nelle società industrializzate contemporanee            | »  | 287 |
| G. ROSSI  |    |     |
| Disuguaglianza ed equità nei servizi socio-sanitari: la specificità del caso italiano | »  | 303 |

### Note e commenti

|   |   |     |
|---|---|-----|
| L. BOCCACIN   |   |     |
| Altruismo, reciprocità e scambio simbolico nel terzo settore                | » | 321 |
| M. BRUCHON SCHWEITZER - S. LIEVENS - L. GIOSSI                              |   |     |
| Indagine sugli strumenti di selezione del personale in alcuni paesi europei | » | 337 |
| M. COLOMBO  |   |     |
| Sociologia dell'ambiente e scienze del territorio. Note da un Convegno      | » | 345 |
| P. DONATI   |   |     |
| Autonomia universitaria: perché?  | » | 349 |
| G. LAZZARINI  |   |     |
| I sentieri dell'anziano   | » | 371 |
| G. MANGIAROTTI FRUGIELE   |   |     |
| Dalla scoperta alla scomparsa dell'infanzia                                 | » | 387 |
| Summaries   | » | 399 |
| Analisi d'opere   | » | 403 |
| Segnalazioni  | » | 409 |

# Studi di Sociologia

---

pubblicazione trimestrale

4

anno XXVIII ottobre-dicembre 1990

Direttore  
VINCENZO CESAREO

Prezzo del presente fascicolo: per l'Italia L. 16.000 - per l'Estero L. 27.000  
Abbonamento annuo 1990: per l'Italia L. 52.000 - per l'Estero L. 82.000 - c.c.p. 989202

Redazione e Amministrazione: Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano  
Responsabile: dott. D. Lofrese - Proprietario: Università Cattolica

## SOMMARIO

### Saggi e ricerche

|  |    |     |
|--|----|-----|
| V. BELOHRADSKY<br>Della dissimiglianza   | p. | 415 |
| L. BOVONE<br>Goffman: micro o macro?   | »  | 435 |
| C. LANZETTI<br>Il trattamento dei dati qualitativi mediante l'analisi delle variabili latenti                  | »  | 447 |
| G. ROSSI<br>Processi educativi e mutamento culturale: considerazioni in merito alle agenzie di socializzazione | »  | 473 |

### Note e commenti

|   |   |     |
|---|---|-----|
| M. LOMBARDI<br>La Lega Lombarda: manifestazione politica del localismo  | » | 483 |
| G. ROVATI<br>La sindrome leghista. Verso un profilo degli elettori della Lega Lombarda                            | » | 493 |
| D. SIMON<br>Origini della psicologia collettiva in Francia e Italia: problemi di sociologia giuridica e criminale | » | 507 |
| Summaries   | » | 519 |
| Analisi d'opere   | » | 523 |
| Segnalazioni  | » | 529 |
| Sommario generale dell'annata   | » | 532 |

# IL POLITICO

158

(Aprile-Giugno 1991)

*Parlamentarismo e Presidenzialismo. Dibattito sulla proposta di Giovanni Sartori*

GIOVANNI SARTORI - Schema di relazione

GIULIANO AMATO - Il sistema semipresidenziale, un rimedio all'eccesso di partitocrazia

AUGUSTO BARBERA - Fuoriuscire dalla proporzionale

LEOPOLDO ELIA - Per una nuova forma di governo parlamentare

SERIO GALEOTTI - Consonanze e dissonanze sulle riforme istituzionali

ANDREA MANZELLA - È possibile la "alternanza pre-ordinata" in uno stesso sistema?

GIANFRANCO MIGLIO - Quale presidenzialismo?

Risposta di Giovanni Sartori

GIUSEPPE ARE e STEFANO CECCANTI - La Francia degli anni '80: un partito dominante in un sistema frammentato

PIETRO PASTORELLI - La Turchia e i tentativi di pace italiani

ENRICA CHIAPPERO MARTINETTI - Povertà e politiche sociali. Una rassegna critica

FELIKS GROSS - The End of Illusions and Change of Political Thinking

GIOVANNI SPADOLINI - Per Federico Curato

DONATELLA BOLECH CECCHI - I primi scritti pavesi di Federico Curato: tra storia e politica

Laurea *honoris causa* in scienze politiche a Richard von Weizsäcker e Agostino Casaroli

## RECENSIONI E SEGNALAZIONI

# IL POLITICO

159

(Luglio-Settembre 1991)

SALVATORE BONFIGLIO - Partiti politici e forma di governo nei dibattiti della dottrina italiana (Dalla tregua istituzionale alla seconda legislatura)

ANGELO M. CARDANI - Recent Developments of the Economic Reform in the USSR

GIANNI SALVINI - Gorbaciov: dalla crisi di efficienza alla crisi di sopravvivenza

ANNA RITA CALABRÒ - Robert K. Merton: l'ambivalenza strutturale

MAURO BARBERIS - L'ombra dello stato. Sieyès e le origini rivoluzionarie dell'idea di nazione

FRANCO FANTONI - Il virginiano Madison e il "Federalist"

## NOTE E DISCUSSIONI RECENSIONI E SEGNALAZIONI

---

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

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè editore, via Busto Arsizio 40, 20151 Milano

Abbonamenti 1991: Italia lire 60.000. Estero lire 90.000. Ridotto studenti lire 50.000

# L'UOMO

SOCIETÀ TRADIZIONE SVILUPPO

Rivista semestrale dell'Università degli studi di Roma "La Sapienza"

Voll. II n.s. - n. 1, 1989

MESSICO TERRA D'INCONTRO: LA CULTURA MESTIZA

(Roma 27-29 novembre 1989)

Convegno svolto sotto il patrocinio dell'ASSLA (Associazione Studi Sociali Latino Americani)

*I. Signorini*, Nota introduttiva

*J. Pitt-Rivers*, The dynamics of ethnic status

*A. López Austin*, El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica

*J.M. Ingham*, Chalma and Tepoztecatl: further reflections on religious syncretism

*H. G. Nutini*, Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-religiosa popular mexicana

*I. Signorini*, Sobre algunos aspectos sincréticos de la medicina popular mexicana

Voll. II n.s. - n. 2, 1989

*S. Gruzinski*, Images, objets de culte et métissage dans le Mexique colonial

*S. Alberro*, La sociabilidad criolla como proceso aculturativo

*L. Pranzetti*, La transculturación en la narrativa mexicana

*M. Carmagnani*, Adecuación y recreación: cofradías y hermandades indias de la región de Oaxaca

*H. G. Nutini*, Conclusions: some considerations on the nature and constitution of mestizo culture and society

## Schede bibliografiche

---

*Redazione:* Dipartimento di studi glottoantropologici - Università di Roma  
"La Sapienza" P.le Aldo Moro, 5 - 00185 ROMA

*Amministrazione:* Giardini editori e stampatori in Pisa - Via delle Sorgenti 23  
56010 Agnano Pisano - ccp 12777561

Abbonamento annuo (1989): L. 60.000 (estero L. 100.000)

**Per il 1992**

Abbonamento annuo per l'Italia L. 50.000

una copia L. 14.000

un numero arretrato L. 18.000

Abbonamento annuo per l'Europa L. 100.000

per i paesi extraeuropei L. 120.000

# SOMMARIO

F.F. — Attualità dell'europeismo di Luigi Einaudi ..... III

## SAGGI

J.P. ROOS — Biografie, autobiografie, vite reali: il metodo delle storie di vita ..... 1

R. CACCAMO — Il ruolo del ricordo nell'immagine di sé: alcune esperienze di singles ..... 15

A. MONTANARI — Rapporti di coppia nel meridione: passato e futuro ..... 30

F. FERRAROTTI — Cesare Zavattini e l'interazione dei mass media ..... 45

## INTERVENTI

G. DELLA PERGOLA — Genealogia femminile, ordine simbolico e primato della madre, nel pensiero di Luisa Muraro ..... 67

M. MACIOTI — L'arte nera: lo sviluppo della stampa a caratteri mobili in Oriente ed in Europa ..... 71

L. BOTTANI — Pensiero debole e pudore della teoria ..... 76

E. PUGLIESE — Le interpretazioni del razzismo nel dibattito italiano sulla immigrazione ..... 84

## CRONACHE E COMMENTI

FRANCO FERRAROTTI — In morte di Paolo Ammassari ..... 107

SCHEDE E RECENSIONI ..... 109

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES ..... 114

## LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

L. 12.500