

lo Spazio Umano

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI SCIENZE UMANE
ARTE E LETTERATURA

N. 1 - Dicembre 1981

D. Bertaux

Dom H. Camara

E.R. Comi

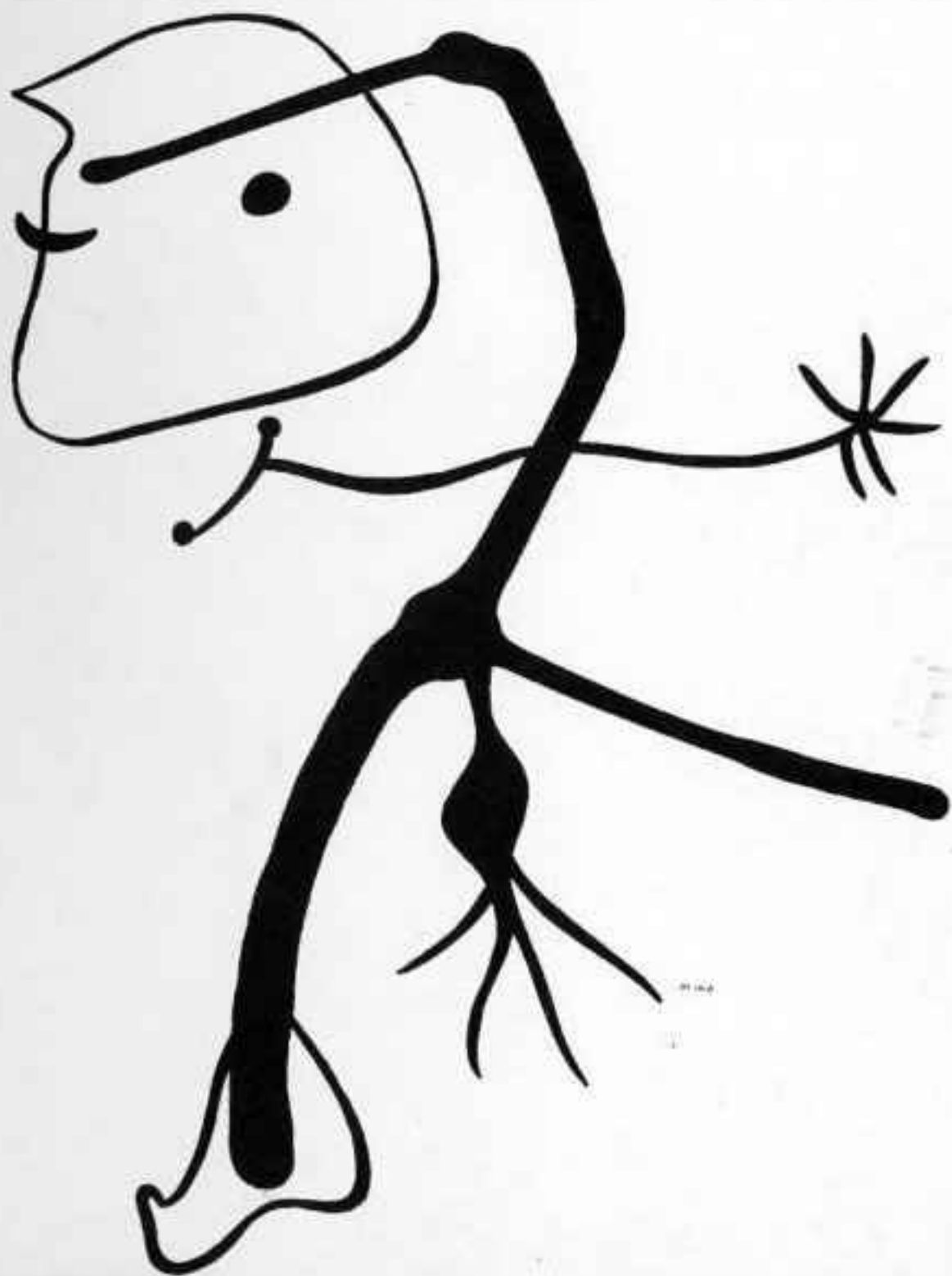
F. Ferrarotti

M.I. Maciotti

J. Miró

R. Segatori

S. Vassalli



lo Spazio Umano

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI SCIENZE UMANE
ARTE E LETTERATURA

Direttore: Enrico R. Comi

Responsabile: Mario Giarda

Direzione, redazione, amministrazione:
Via Ciovasso, 19 - 20121 Milano
Tel. (02) 80.50.434

Pubblicazione trimestrale

Un numero in Italia lire 3.500, all'estero \$5

Abbonamento annuale:

Ordinario lire 12.000,
sostenitore lire 100.000,
estero \$18

Pagamenti sul c/c postale 20322202
intestato a «lo Spazio Umano»
Via Ciovasso, 19 - 20121 Milano

Numero unico in attesa di autorizzazione

Stampa: Tipolitografia «La Moderna» s.r.l.
Corso Trieste, 83 - 28100 Novara - Tel. (0321) 28.735-38.814

Spedizione in abbonamento post. gruppo IV/70%

N. 1 - Dicembre 1981

Sommario

- 3 La conflittualità come valore
(Sul concetto di classe
e i problemi della condizione)
di Enrico R. Comi
- 25 Osservazioni preliminari
su ricerca storica, biografica
e analisi sociologica
di Franco Ferrarotti
- 33 Il posto delle storie di vita
nel campo culturale francese
contemporaneo
di Daniel Bertaux
- 45 Lavoro come un giardiniere
di Joan Miró
- 55 Nuove forme di religiosità
di Maria I. Macioti
- 65 Il rilancio della teoria sociologica
nella ricerca storica e una proposta
per un modello operativo
di Roberto Segatori
- 80 Le angosce, i futuri, gli amori
di Sebastiano Vassalli
- 84 Come rendere valido
il dialogo Nord-Sud
di Dom Helder Camara

L'arte, la letteratura, le scienze umane sono essenziali per la nostra vita. Il loro carattere liberatorio deriva dalla loro capacità critica, propositiva, creativa. Ma perché ciò sia, non possono viaggiare su binari paralleli. Dalle loro interrelazioni scaturisce un processo rigenerativo- rigenerante irrinunciabile per una integrale promozione umana.

e.r.c.

In ogni numero della rivista, i testi si accompagnano liberamente con il materiale iconografico relativo all'opera di un artista contemporaneo.

Le riproduzioni di questo numero sono relative all'opera di Joan Miró.

La conflittualità come valore (Sul concetto di classe e i problemi della condizione)

di Enrico R. Comi

1. I valori, il legame che unisce passato, presente e futuro

La mancanza di identificazione culturale tra la generazione dei giovani e la società degli adulti, dovuta anche alla scarsità di contatti e di rapporti tra genitori e figli fin dai primi anni dell'infanzia, se si manifesta in forme parossistiche e patologiche, ha conseguenze tremende, produce devastanti effetti di lacerazione e disgregazione nel tessuto sociale.

L'incomprensione e l'incomunicabilità rendono, da una parte, gli adulti insensibili, sordi alle istanze di rinnovamento, alle aspirazioni di soddisfacimento effettivo dei bisogni che provengono dal mondo dei giovani; dall'altra, i giovani diffidenti, a volte ostili, verso una società che appare loro lontana e poco rassicurante, quando non amica, pericolosa, estranea.

In un clima di scetticismo, indifferenza, violenza, i valori vengono

travolti. Si ha un decadimento etico-morale, un deterioramento della condizione antropologica, un impoverimento dell'umano.

In tali condizioni è impossibile amalgamare i valori emergenti con quelli tradizionali. Il nuovo sistema di valori incespica, zoppica, tarda a delinearsi, non rappresenta un'alternativa credibile rispetto a quello di prima. Infatti com'è stato osservato, non si può progredire sulla via dell'umanizzazione e non può esservi progresso assiologico se i valori già acquisiti, gli antichi valori, non vengono conservati o riassunti in insiemi assiologici più vasti.

Il quadro dei valori non è eterno, immutabile. Esso evolve, cambia con la storia dell'uomo, fa cambiare la storia dell'uomo.

L'uomo non può rinnegare il proprio passato, né rinunciare al progresso sociale, culturale, spirituale, al futuro. Deve perciò imparare a distinguere i valori veri da quelli falsi, evitando sia il trauma dell'insensata rottura col passato,

che quello della cieca, assurda chiusura ad ogni innovazione. Ciò può farlo non con la *tabula rasa*, la ricusazione o la sopraffazione, l'abituazione o la scomunica dei valori, di alcuni valori rispetto ad altri, ma mediante il loro libero anche se drammatico gioco.

2. Scelte etiche in direzione umana per migliorare la vita

Bisogna liberarsi dell'insensata abitudine di assolutizzare le proprie idee, il proprio punto di vista come si trattasse dell'unico modo possibile di risolvere le questioni: ciò porta alla deificazione del proprio spazio, alla ghettizzazione, o al disimpegno, o alla rinuncia, o allo scontro.

Il tentativo di risolvere i problemi, di migliorare la qualità della vita, deve passare attraverso un nuovo e corretto modo di intendere e di fare la politica, che è ancora tutto da ricercare, da sperimentare, da verificare, perché non esistono attualmente dei modelli credibilmente proponibili da un punto di vista etico-morale. Un nuovo modo che eviti tanto il rischio della privatizzazione che quello della collettivizzazione della vita e metta al centro l'uomo, con le sue contraddizioni e le sue ambiguità, con le sue miserie e la sua grandiosità, con i suoi bisogni e la sua voglia di vivere.

Quando un universo così signifi-

cativo come quello che riguarda i giovani, le donne, gli studenti, i disoccupati, gli emarginati, «rifiuta» o «rifluisce» o «non partecipa», è necessario correre ai ripari, chiedersi il perché di tali atteggiamenti e cercare di vedere se ci sono e quali sono gli strumenti operativi per la creazione di alternative che siano realmente produttive di più gradevoli condizioni di vita, di un'autentica liberazione umana. Diversamente si finisce fatalmente per allargare quell'area «particolare» del personale, relativa allo spazio individuale e della coppia esclusiva, nella quale c'è il rischio non di evolvere verso il «politico» e il «sociale», bensì di scivolare sempre più nella sfera dell'intimistico, dell'egoistico, del privato fine a se stesso, dell'arbitrio e/o dell'arbitrario, del gratuito. Quell'area cioè nella quale si corre il rischio di alimentare le vaste paludi dell'indifferenza e della grande apatia che costituiscono l'anticamera di ogni fuga avventuristica e velleitaria, che preparano le condizioni non già per un rinnovamento delle istituzioni e un rafforzamento della democrazia, ma per svolte autoritarie e per la dittatura, spingendo così non in direzione della vita ma verso il baratro, la schiavitù e la reificazione dell'uomo, la morte della persona.

La crisi del «politico» non è tanto da interpretare come una caduta di ideali quanto piuttosto come un segno di sconfessione del potere: di

un potere che si esercita «sopra» la gente ignorando i diritti della persona.

La politica e il potere non sono la stessa cosa. Tra l'una e l'altro c'è connessione, non sovrapposizione. È possibile che modalità dell'una vengano confuse con modalità dell'altro, ma gli ambiti rimangono separati. Insomma, tra le due dimensioni v'è un rapporto di circolarità che determina reciproche influenze, ma ognuna ha peculiarità proprie.

Al di fuori dei luoghi comuni, la politica non è un involucro vuoto. Né può essere pensata come il luogo della prevaricazione, dell'arroganza.

Anche se a volte l'immagine che il potere dà di sé, usando strumentalmente le modalità del «politico», non è per nulla incoraggiante, nell'accezione positiva la politica è espressione di tensione ideale, impegno, ricerca di sintesi unitaria, mediazione nel rispetto delle diversità, consapevolezza. Al suo punto massimo, si identifica con la coscienza morale, come ha osservato Gramsci; corrisponde all'impegno personalista e comunitario nel senso di Maritain e Mounier.

È assurdo rifugiarsi nel privato usando come alibi le nequizie del potere. Una politica attiva e viva si realizza con la partecipazione, con l'impegno personale di tutti, non già col ricorso sistematico alla delega.

Il potere privo di controlli invece che come servizio si manifesta come dominio. Per questo diventa arrogante. E ho l'impressione che è anche e forse soprattutto a causa di questo che le scelte politiche sono più attente alla conservazione dello *statu quo* piuttosto che alle esigenze del cambiamento e del rinnovamento.

Non scopro certo nulla di nuovo se affermo che in Italia, il cittadino, ricorrendo sistematicamente alla delega, rinuncia alla politica attiva e che le scelte politiche, quasi sempre calate dall'alto, risultano a volte astratte, lontane dalle necessità reali della gente...

Per soddisfare le aspirazioni e i bisogni della persona, occorre dunque un nuovo modo di far politica, basato non su ricette di comportamento da fare osservare solo agli altri e che ignorano la persona.

Nei comportamenti individuali e collettivi c'è una forte esigenza di far posto all'etica.

Bisogna puntare sulla rivalutazione della persona in quanto tale: sulla persona come essere pensante e libero — e quindi con le sue idee, le sue opinioni, i suoi diritti da rispettare e da tutelare — ma non come portatrice di verità assolute.

Se ognuno fosse meno convinto di avere la verità in tasca e fosse, se non proprio propenso, quanto meno disponibile a mettere in dubbio le proprie certezze, si riuscirebbe a mettersi in crisi individualmente

e/o collettivamente in modo serio. E forse si potrebbe costruire qualcosa di più perché si finirebbe per acquisire l'abitudine a confrontarsi realmente con gli altri: dalle cose concrete e generali a quelle più ideali e personali, purché davvero relative a una diversa qualità del vivere; purché coinvolgenti non un qualsiasi progetto di vita, ma un progetto di vita autentica, veramente liberata e liberante.

3. I giovani, protagonisti non comparse del cambiamento

I giovani — non solo loro, ma specialmente loro — sono bersagliati da mille proposte, da mille agenzie culturali o pseudo tali.

Non più solo la scuola, non più solo i mass media, ma quasi tutti — e con l'uso dei mezzi più diversificati e sofisticati — fanno una loro proposta più o meno plagiante e bersagliano i giovani (e gli altri).

Come uscire da questa situazione? Non vi sono ricette. Tuttavia la soluzione per essere veramente reale deve avere come protagonisti e non come comparse i giovani stessi. Ogni mutamento, ogni rinnovamento, ogni progetto e discorso sulla qualità della vita che voglia condurre a una effettiva liberazione, non può prescindere da una loro partecipazione diretta, critica e responsabile.

È importante saper distinguere tra i lati positivi e i lati negativi di tutti

i progetti che ci vengono proposti e non è facile orientarsi. Tuttavia la paura di sbagliare non può costituire un alibi per giustificare la rinuncia sistematica al diritto-dovere di fare le proprie scelte.

Di fronte a un problema difficile, il rischio di una scelta sbagliata, purché fatta in modo etico e in buona fede, è sempre e comunque preferibile alla fuga...Ciò vale per tutti ma per i giovani innanzi tutto... Né la fuga può essere spiegata con la mancanza di alternativa.

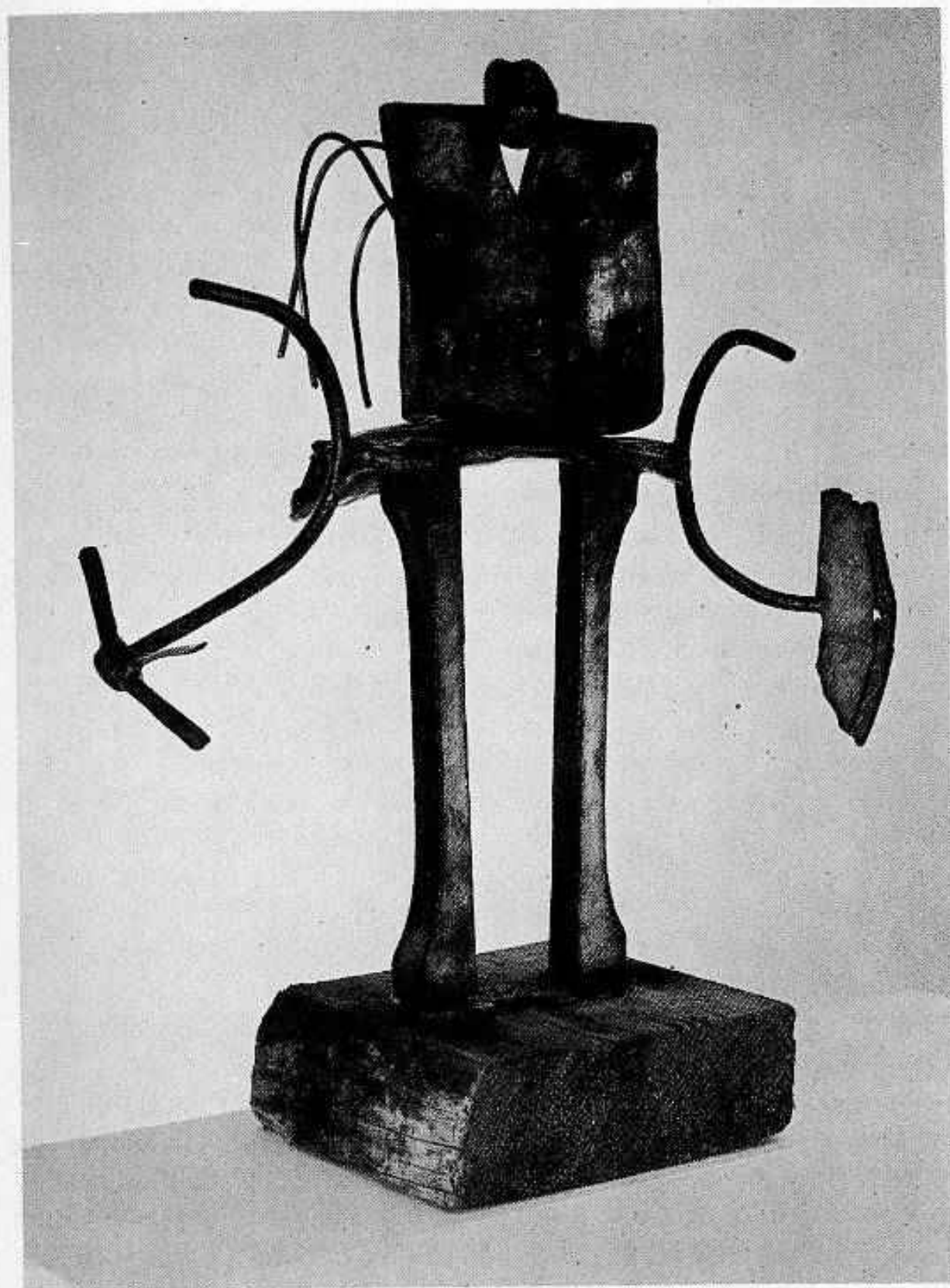
Con la capacità critica, l'impegno e la volontà di confrontarsi e collaborare con gli altri — con chi non si accontenta soltanto di dire frasi e parole reboanti e vuote ma cerca di riempire le stesse di contenuti — si può tentare di creare le alternative, e non è detto che non ci si riesca...

L'incapacità di trovare la propria strada, non sempre dipende solo dagli altri...

4. Il conflitto nella sua valenza positiva

Viviamo nella società del conflitto e pertanto occorre porsi in modo diverso e nuovo di fronte al problema della conflittualità — che può assumere delle connotazioni positive e delle connotazioni negative — per trovare quegli elementi positivi che consentano nei fatti il superamento della stessa. Ciò può essere fatto non già ignorando le situazioni conflit-

Femme échevelée, 1969.



tuali o fuggendo davanti alle stesse, ma assumendo il conflitto come valore. Naturalmente non il conflitto inteso nell'accezione negativa: come metodo basato sulla deificazione del proprio punto di vista e la negazione di quello degli altri, sull'affermazione di tutto ciò che è proprio e la giubilazione, la vanificazione e l'annientamento di ciò che è di altri o di ciò che è diverso, sulla sopraffazione e così via. Non il conflitto che porta alla frustrazione, all'alienazione, al disfattismo, al ribellismo, al catastrofismo, al qualunquismo, alla violenza. Ma il conflitto, inteso nell'accezione positiva: come metodo basato sulla messa in questione delle proprie certezze precostituite e quindi sull'acquisizione del dubbio come strumento di confronto tra sé, le proprie conoscenze e la realtà, al fine di acquisire tipi di certezze non assoluti, ma meno imperfetti e meno precari. E ancora, sulla ricerca continua della verità, sul confronto, sull'accettazione e la difesa del diverso (sulla comprensione e il rispetto dello stesso e non sulla sua riconsueta e denigrazione); su una reale e non astratta professione di fede nel pluralismo e la tolleranza e non sulla prevaricazione e l'arroganza; su una ricerca effettiva di autenticità e non su mode e pseudoculture; su una ricerca di senso e non sull'alimentazione della confusione e del caos; sulla liberazione dell'uomo, non sulla sua ghettizza-

zione e la sua schiavizzazione; sulla umanizzazione dell'uomo non sulla sua cosificazione e la sua perdizione. Non sull'odio e il sentimento di morte, ma sull'amore e il sentimento di vita...

5. Il dubbio come metodo di ricerca della verità

Se è vero che l'uomo ha bisogno di certezze, è anche vero che egli ha bisogno di certezze autentiche, basate sulla verità. Quindi di certezze ottenute col sofferto metodo del dubbio, non di certezze date a priori.

Il dubbio, che si manifesta nella ricerca della verità, non deve servire come pretesto, come alibi per rinunciare alla ricerca della stessa. Esso è un mezzo, non una causa o un fine. Può portare a delle certezze, ma da esso non nascono certezze.

La scelta del dubbio come metodo di ricerca della verità riguarda essenzialmente se stessi. Anche se una certa cautela è, oltretutto legittima, necessaria, non deve servire come strumento per negare pretestuosamente, immotivatamente, per mettere in berlina le certezze degli altri. Da un proprio dubbio non si può far derivare la certezza che anche gli altri non sappiano: ognuno dovrebbe essere indotto dalla prudenza a pensare che dove lui non sa altri possano sapere.

Le tensioni e le angosce non si

eliminano con le certezze acritiche e con le scorciatoie.

Se si vogliono creare condizioni di vita umana e non di vita alienata, è necessario lo sforzo consapevole di tutti: cittadini e istituzioni, individuo e collettività, singoli e gruppi sociali, ognuno deve fare la propria parte, deve fornire una partecipazione di qualità.

6. L'equilibrio delle dualità conflittuali

La conflittualità permanente nell'ambito del sociale, intesa nell'accezione positiva, dunque, istituzionalizza il conflitto come valore. In tali contingenze, nessuno dei termini, dei dualismi in opposizione tende a distruggere l'altro. Quindi, nonostante il rapporto di forze giochi un ruolo non trascurabile, ai fini di un cambiamento si viene a determinare una sostanziale situazione di equilibrio tra gli opposti in lotta: ragione-follia, individuo-società, morte-vita, odio-amore, abbondanza-scarso, ricchezza-povertà, centro-periferia, male-bene... E questa situazione può essere modificata dall'intervento di un fattore originato dalle stesse forze che si fronteggiano, un nuovo elemento nato dalla congiunzione contrastante delle forze antagonistiche. Tale elemento legato alle conseguenze della rivoluzione tecnologica, che ha portato la

lotta di classe al di fuori dei confini tradizionali, agisce sulle dualità antagonistiche che si fronteggiano e impone una decisa variazione.

Lo schema della lotta di classe non è più così semplice e netto come prima. Esso, almeno nei paesi alto-industriali, non è più idoneo a rappresentare da solo una realtà sociale, che nasce da un contesto le cui dinamiche sono mutevolissime.

Non si ha più soltanto «classe borghese contro classe operaia». Una serie di conflitti, legata al concetto di «condizione» (umana, sociale, politica, culturale, antropologica), complica, arricchisce, esaspera i problemi ponendoli sotto una più complessa prospettiva.

Gli antagonismi «classe di età adolescenza-giovani contro classe di età adulti», «classe di età anziani contro altre classi d'età», «individuo contro stato», «paesi ricchi contro paesi poveri», «Terzo Mondo contro paesi economicamente sviluppati», «movimenti femministi contro tutto ciò che si oppone a un'effettiva parità», ecc. danno ai fatti una più vasta e diversa dimensione.

Ormai per la comprensione dei fenomeni sociali non basta più riferirsi alle sole categorie della produzione, ma occorre rivolgere l'attenzione più strettamente e intensamente all'uomo...

7. L'emergere del concetto di condizione

In un mondo sempre più arido di valori umani, dominato dalle schizofrenie, in cui crescono vertiginosamente la domanda di etica, il bisogno di speranza, di giustizia, di pace, di uguaglianza, di cooperazione, di comprensione, di solidarietà, di autenticità, di amore, il concetto di classe, legato quasi meccanicisticamente alla produzione e allo status, non basta più per spiegare certi fenomeni. E si ricorre pertanto, sempre più spesso, a quello di condizione che è invece più strettamente legato all'uomo e alla persona.

I movimenti (quello studentesco, quello sindacale e operaio, quello delle comunità cristiane, quello femminista in particolare...) nel corso degli anni '70 hanno posto al centro delle loro rivendicazioni le tematiche relative alla condizione: i bisogni, il desiderio, l'amore, la valorizzazione dell'esperienza personale, l'emancipazione, la liberazione della persona...

Tali tematiche erano pressoché assenti nelle rivendicazioni degli anni '60 quasi totalmente votati all'occupazione di ogni possibile dimensione del «politico».

In altri termini, mentre le rivendicazioni degli anni '60, caratterizzate da un forte atteggiamento anti-gerarchico, anticapitalistico, egualitario profondamente influenzato dal marxismo, si iscrivevano prima-

riamente in un libro intitolato alla lotta di classe, quelle del decennio successivo hanno avuto un'altra storia, un teatro con una scenografia nuova e con protagonisti diversi rispetto a quelli di prima su un piano sociale, culturale, morale. Hanno avuto come emblema la condizione.

Questi protagonisti rivolgendo la loro attenzione al quotidiano, all'emergenza, ai bisogni effettivi, ai diritti della persona, hanno posto i termini del discorso relativo al concetto di classe in una prospettiva radicalmente diversa rispetto a prima.

Nella prima metà degli anni '70 ci sono state conquiste sociali importanti, prime fra tutte lo statuto dei lavoratori e la riforma del diritto di famiglia. Ma poi, nelle lotte rivendicative, si è perso il senso della realtà e vi sono state conseguenze negative...

Tutti volevano tutto. E chi aveva il dovere di capire che era impossibile avere subito tutto, e l'autorevolezza per farlo capire, ha commesso l'errore di lasciare che l'illusione crescesse impazzita.

Occorreva umiltà, capacità critica, riflessione culturale, impegno creativo. C'è stato invece un enorme sviluppo di arroganza, dogmatismo, settarismo, intolleranza. La divaricazione tra attesa e realtà ha accresciuto le tensioni. L'incertezza e l'ambiguità dell'analisi ha avuto l'effetto di determinare altri ritardi culturali e operativi e quindi di

complicare ulteriormente una situazione già abbastanza complessa, pesante.

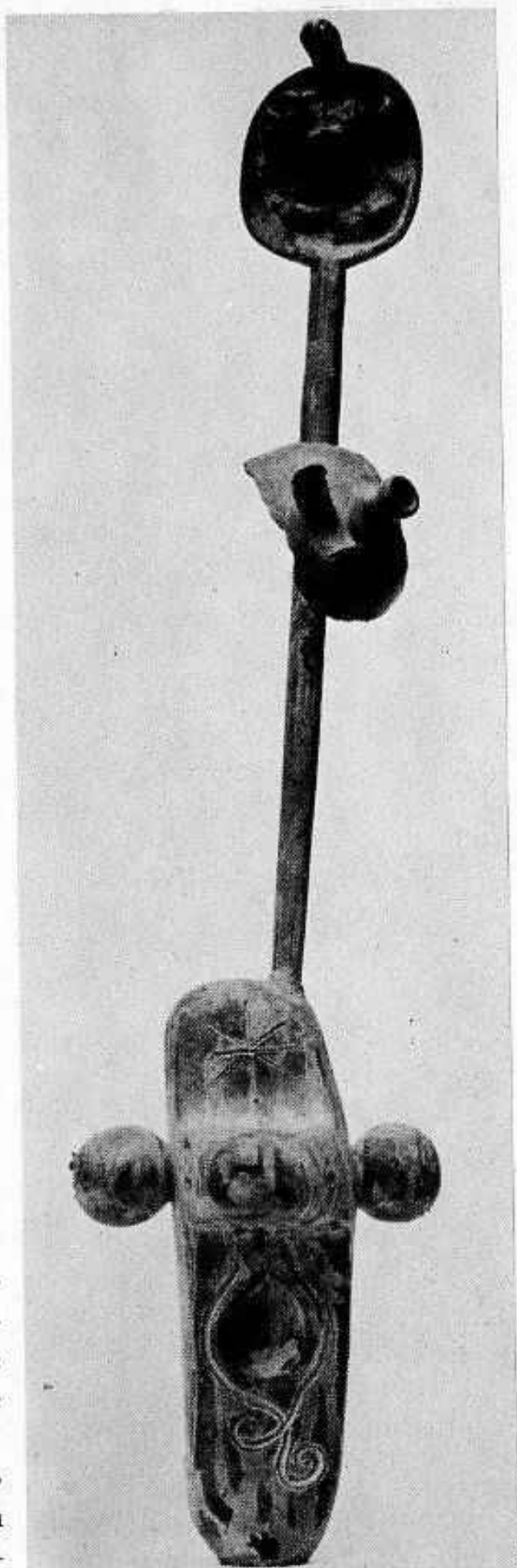
Oggi il ricorso al concetto di classe è assai meno determinante di prima per la spiegazione dei fenomeni sociali. Lo spazio tradizionale della lotta di classe è stato viepiù intersecato da altri momenti rivendicativi che hanno dato una particolare evidenza, una preminente importanza al concetto di condizione sia nella sua significanza generale che nelle sue articolazioni specifiche, specie quelle dovute all'età, al sesso, a un particolare stato fisico o psichico della persona (giovani, anziani, handicappati...).

8. Trasformazioni strutturali e mobilità sociale

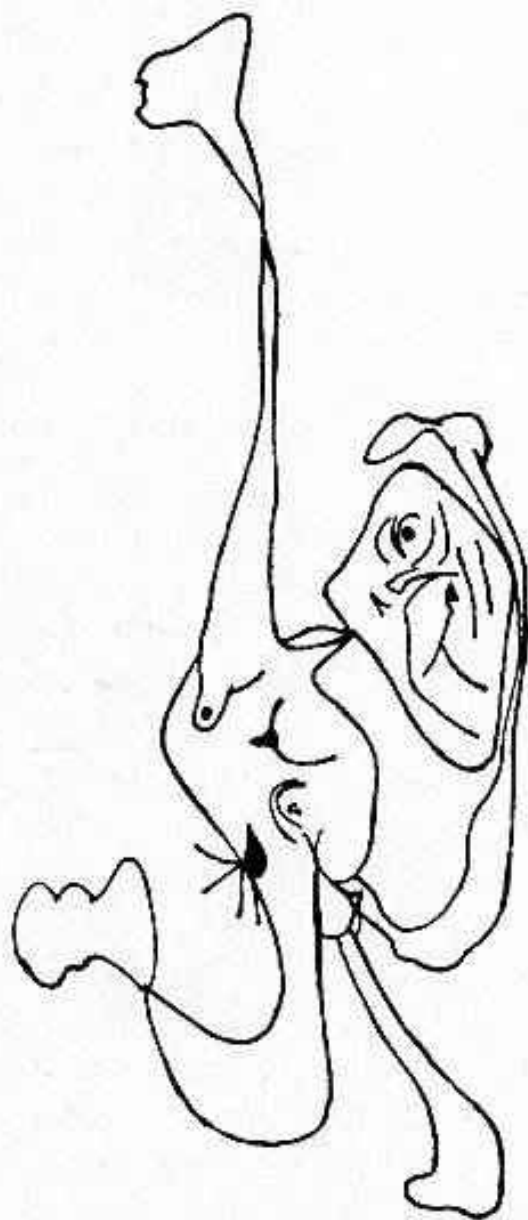
In termini marxisti, c'è stata una trasformazione strutturale nella composizione delle classi sociali accompagnata da una corrispondente trasformazione sovrastrutturale.

Detto più semplicemente, l'evoluzione dei rapporti di produzione, lo sviluppo del terziario, l'emergere di ruoli professionali e sociali nuovi, hanno determinato e determinano in modo crescente mobilità e modificazione nella stratificazione sociale.

Le classi sociali, non più «chiuse» come un tempo, per effetto della mobilità si influenzano reciprocamente. Ne conseguono nuovi



Jeune fille rêvant d'évasion, 1969.



orientamenti culturali e politici sia all'interno delle stesse che nei rapporti tra le stesse.

La mancata comprensione della dinamica di questo cambiamento profondo e radicale ha deteriorato e deteriora i rapporti tra la «base» e chi la rappresenta.

Ho l'impressione che in Italia il deterioramento dei rapporti tra la base operaia e i suoi rappresentanti più immediati, sindacato e partito comunista, a partire dalla seconda metà degli anni '70, si collochi proprio in questo contesto.

Le rivendicazioni relative alla condizione giovanile, femminile, degli anziani o di qualsiasi altro gruppo sociale che lotta per la propria emancipazione e liberazione, non hanno annullato quelle relative alla lotta di classe. Piuttosto ne hanno evidenziato i limiti, rendendo assai sfumati i suoi confini, sia relativamente alla comprensione dei fenomeni sociali che per quanto concerne la soluzione dei problemi.

Una serie di fenomeni nuovi legati alla condizione esistenziale, dunque, ha complicato ulteriormente l'ambito «proprio» del concetto di classe tradizionalmente inteso, che aveva già dei limiti in sé, forse dovuti anche al fatto che alcune sue connotazioni venivano assunte come fisse e immutabili.

Ma il discorso sulla condizione non esaurisce, naturalmente, quello relativo alla lotta di classe, lo pone in una prospettiva diversa: lo sot-

trae agli schemi rigidi e frusti del conforme e lo pone in termini di dialettica e di dinamica socioculturale arricchendolo di significati e di contenuti umani.

Ed è ovvio che sia così: non possiamo continuare a pensare e ad agire con gli schemi rigidi del XIX secolo, dimenticando, ignorando i fatti, le contingenze specifiche, la storia.

Un mondo profondamente mutato e mutevole non può avere come parametro di valutazione la lente logora e deformante dello schema fisso.

9. L'esigenza di rivedere criticamente ed autocriticamente il concetto di classe

La vertenza sul concetto di condizione e il concetto di classe non riguarda ovviamente un puro fatto di interpretazione bensì un fatto di sostanza. Anche su questo terreno le divisioni nell'ambito delle forze progressiste di ispirazione laica, marxista, cristiana, ecc., sono tutt'altro che formali. Nonostante tutto, la lotta portata avanti da alcune di esse rimane ancora rigidamente improntata a dei connotati tipici di un modo vecchio e superato di intendere i rapporti di classe, là dove sarebbe essenziale, invece, rivolgere una intelligente attenzione ai problemi attraverso le cate-

gorie della condizione: non si può «guardare», interpretare il presente con le lenti schematiche e rigide del passato.

Non si tratta di accantonare il concetto di classe punto e basta. Il problema è piuttosto quello di rivederlo criticamente ed autocriticamente e, di conseguenza, quello di aggiornarlo tenendo conto delle nuove realtà.

Il concetto di classe conserva una sua importanza e centralità solo in quanto lo si consideri nello specifico di situazioni concrete, non nell'astrattezza di schematiche generalizzazioni.

È vero che una persona appartiene a una determinata classe sociale, oppure non vi appartiene, in base a dei fatti economici, politici, culturali e sociali, che sono a loro volta determinati da fatti di provenienza socio-economico-ambientale e da alcuni contesti particolari, e da fatti legati anche a scelte culturali oltre che ideologiche. Ma è pure vero che le classi sociali ormai non hanno più un carattere di immutabilità. Esiste una mobilità economica, sociale, culturale, che rende vana ogni aprioristica schematizzazione.

Continuare a considerare le classi sociali come fossero un dato fisso, un'entità data una volta per tutte, è pertanto una cosa del tutto priva di senso.

Il concetto di classe, nei termini in cui viene tradizionalmente inteso, appare piuttosto limitato ed è

comunque insufficiente a spiegare i fenomeni legati alla condizione esistenziale e alla persona.

10. Lo spazio della classe e quello della condizione sono complementari...

In una realtà che sposta sempre più forza-lavoro e competenze dal mondo della produzione a quello dei servizi, e quindi che sposta i rapporti di forza dall'interno all'esterno della fabbrica, che diventa sempre più complessa e problematica a causa delle tensioni, dei conflitti, delle crisi internazionali, dell'inflazione, della disoccupazione, dell'aumento delle sperequazioni, dell'aumento del lavoro nocivo e alienante, della noia, della paura, dell'angoscia, dell'aggressività distruttiva e della violenza..., il ricorso al solo concetto di classe, anche se può spiegare, almeno in una certa misura, i rapporti legati alla produzione e allo status, non consente assolutamente di capire in tutta la loro articolazione e valenza quelli relativi all'uomo, alla persona. Parimenti il ricorso esclusivo alla condizione potrebbe forse spiegare in qualche modo i rapporti legati alla persona, ma non un'elevata quantità di altri rapporti, particolarmente quelli legati al mondo della produzione e ciò che vi è connesso, ai ruoli sociali, ecc.

Il rischio, in entrambi i casi,

potrebbe essere quello di fermarsi a valutare gli effetti senza indagare, esplorare, tentare di capire le cause. Oppure quello di una lettura distorta — del fenomeno o delle cause che lo generano o di entrambi — quando si guardasse alla realtà attraverso le appannate, deformanti, distorcenti lenti del settarismo, dell'«orticello», del pregiudizio, dell'intolleranza, del narcisismo, dell'egoismo...

Ultimamente l'interesse si è concentrato di più, e in modo più maturo di prima sui problemi relativi alla condizione forse perché i giovani, e sempre di più anche il mondo degli adulti ormai, non si realizzano più soltanto nel lavoro, ma soprattutto nelle relazioni umane e sociali, nel tempo libero e nella ricreatività, nel turismo qualificato e nei viaggi-studio, nella cultura, nell'amore...

Un'appercezione più appropriata della realtà — sia quella inerente alla produzione dei beni e dei servizi che quella relativa alla persona —, una più corretta lettura dei fatti e dei problemi, non è possibile, dunque, né nell'ambito dei soli rapporti di classe, né in quello che riguarda la condizione secondo una visione che tenta di accantonare acriticamente ogni discorso sui legami strutturali e culturali all'interno delle classi sociali, ma in una mediazione intelligente degli spazi che in modo più o meno peculiare caratterizzano l'uno e l'altro.

In un certo senso il rapporto esistente tra la condizione e la classe è simile, mi pare, a quello che c'è tra il 'personale' e il 'politico'. Si tratta di realtà non separabili, di ambiti che occorre opportunamente mediare, se si vuol giungere a una migliore, più corretta, più consona comprensione dei fenomeni economici, sociali, umani...

Tra lo spazio della condizione e quello della classe non vi è cesura, identità, opposizione. Non si escludono, non sono separati. Si implicano, si attraversano, si integrano, si completano, si spiegano l'un l'altro...

Senza una corretta lettura dei problemi della condizione, la lotta di classe rischia di diventare arbitraria. E correlativamente, senza un'adeguata lettura di quegli spazi del 'sociale', del 'politico', del 'personale', che si presentano come una più o meno diretta conseguenza della lotta di classe, si approda a un riduzionismo socioculturale che, in nome della condizione, vorrebbe omogeneizzare l'inomogeneizzabile. È vero che la condizione giovanile si sostanzia in un vivere giovane che è «proprio» dei giovani e non è comune a nessun altro stadio dell'età evolutiva, così come è vero che la condizione dell'anziano è peculiare solo al vivere anziano, o la condizione dell'handicappato solo al portatore di handicap. Ma dentro, oltre, prima di tutto questo, rimane pur vero che l'appartenenza

di classe ha un ruolo nient'affatto marginale.

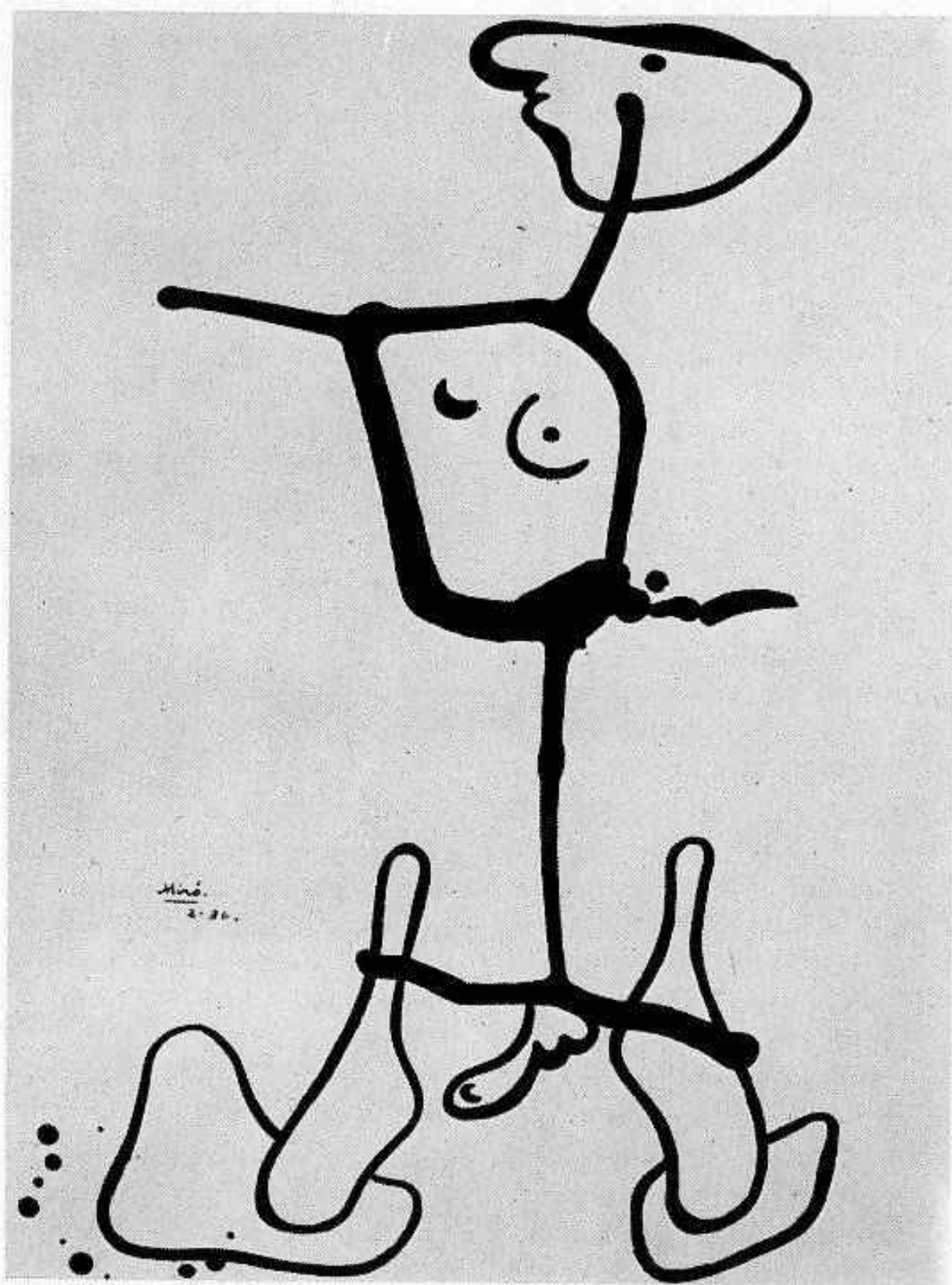
I giovani, gli anziani, gli handicappati della borghesia, quelli dei ceti medio-alti, dei ceti medi, dei ceti meno abbienti, dei marginali, non hanno le stesse opportunità. Hanno storie personali ed esperienze esistenziali spesso incomparabili. Al di fuori della finzione, o dell'ipocrisia, o del cinismo, è difficile credere che presentino vissuti simili, «omogenei».

Fino a quando le forze democratiche e progressiste, le forze che si battono per il rinnovamento e il cambiamento, non faranno un serio sforzo per capire i problemi della condizione in tutte le loro connessioni e implicanze, difficilmente si riuscirà a spiegarsi fino in fondo i perché di tanti fallimenti, sconfitte, delusioni e a trarre realmente partito dalla quotidianità, dai fatti, dalla storia.

Vuol dire che tanti drammatici avvenimenti non hanno insegnato niente proprio a chi dovevano insegnare di più: non sono stati capiti — o sono stati letti superficialmente — proprio da chi aveva interesse a capire meglio. Gli esempi che si possono fare sono copiosi, la scelta è ampia e ognuno può farsela da solo.

Vuol dire anche che non si è capito che un potere che non tiene conto dei diritti della persona ha poco di umano, ma ha anche poco di sociale: com'è possibile realiz-

Personnage, 1936.



zare una società più giusta e umana se i diritti dell'uomo vengono continuamente disattesi, ignorati, calpestati?

Significa pure che non si è capito che alla gente più che chi gestisce il potere importa come viene gestito il potere: per chi è lontano dal potere ciò che conta non è il potere bensì la qualità del potere.

Significa infine che i mezzi scelti, i modi posti in essere per il conseguimento degli obiettivi della lotta di classe sono inadeguati, inopportuni, non idonei, arbitrari. Il che può far nascere seri dubbi sulla stessa legittimità di «certi fini» della lotta di classe (o meglio, sulla legittimità dei fini di «certa» lotta di classe) ...

Il concetto di classe è ricco di storia ma anche di potenzialità, per questo l'idea di accantonarlo può essere solo peregrina o «interessata». Tuttavia non si può continuare a pensarlo come alla fine del XIX secolo o all'inizio del XX. Né si può pensare di usarlo nell'identico modo per realtà completamente diverse come quelle relative ai paesi altamente industrializzati e del Terzo Mondo. È uno dei concetti più fervidi delle scienze sociali e umane, uno dei concetti che più hanno contribuito a capire i rapporti inter-umani, a rinnovare il sapere e a spingere in avanti la storia dell'uomo. Ma considerarlo come facente parte del 'regno dell'intoccabile', per timore che il

metterlo in discussione possa favorire il gioco di chi lo attacca — apertamente o subdolamente, sottilmente o rozzamente — per inflaccirlo e demolirlo, è un errore. Significa condannarlo al 'regno dell'insignificanza e dell'inutile'.

Come conciliare l'innegabile mobilità delle classi sociali con una difesa intransigente del concetto di classe, se tale difesa tende a mitizzare lo stesso concetto fin quasi a correre il rischio di estraniarlo?

Il concetto di classe non lo si difende collocandolo nell'inespugnabile fortezza di un dogma inutile, ma mettendolo in discussione, attraverso una critica seria capace di rinnovarlo e vivificarlo adeguandolo ai tempi.

In fondo, il più grosso regalo che si possa fare a chi, ritenendolo 'scomodo' e 'poco rassicurante', tenta tutte le vie per liberarsene, è quello di arroccarsi in una sua difesa intransigente e acritica. Facendo così non si ottiene altro effetto che quello di mummificarlo, di pietrificarlo e svuotarlo di energia e contenuti, di decretarne la fine senza rendersene conto, essendo anzi convinti del contrario.

Credo che l'atteggiamento *a priori* del *giù le mani dal concetto di classe* non sia il modo migliore per 'difendere' il concetto di classe...

I concetti mutano e il concetto di classe non si sottrae certo a questa regola. Non è al di sopra dei fatti. Anzi è proprio all'interno dei fatti

che acquista significato e pregnanza. Non sfugge, non può essere sottratto alla verifica storica.

Le classi sociali sono il prodotto delle culture, evolvono con le culture... Non si annullano né con dei tratti di penna né con dei discorsi più o meno rozzamente o preziosamente espressi. Né bastano i desideri degli uni per tenerle in vita o degli altri per eliminarle...

La concezione tabuistica, che non consente di coglierne insieme ai pregi i limiti, attraverso il vaglio di un'attenta, approfondita analisi critica, impedisce di fatto di usarlo in tutta la sua reale potenzialità e valenza.

Il concetto di classe non può essere considerato un tabù, un dogma, proprio nell'età dell'incertezza che ha messo al bando ogni forma di dogmatismo. Va usato secondo i tempi e i contesti...

È stato importante e lo sarà ancora. Ma occorre non mitizzare...

La mia impressione è che il concetto di classe, nei paesi altamente industrializzati, pur mantenendo la sua validità come strumento di analisi e di comprensione dei problemi, non riesca più, usato come un tempo, a esprimere la propria efficacia come luogo di aggregazione e di coagulo per le lotte sociali e la trasformazione democratica della società.

11. Gli errori degli altri non cancellano i propri

Pensare che altri, che si nutrono di altre ideologie, gestiscono il potere in nome di altre cause, hanno commesso e commettono errori più grossi, non serve a niente. È semplicemente e inutilmente consolatorio, se non si trae la conseguenza che gli sbagli degli altri non possono essere usati come alibi per giustificare i propri, se non si fa strada il convincimento che non basta la teoria ma ci vogliono soprattutto i comportamenti effettivi per potersi porre come modello, polo di attrazione, punto di riferimento e di orientamento credibile per gli altri. Senza questo tipo di consapevolezza, non è difficile prevedere che chi è per il mantenimento dello *statu quo* continuerà ad avere il sopravvento; che tenderanno a perpetuarsi e a ingigantirsi le differenze tra chi ha di più e chi ha di meno; che aumenteranno le tensioni e i conflitti; che la condizione antropologica, lo spazio umano e della persona continueranno a deteriorarsi sempre più. Purtroppo.

12. Le strutture devono servire, non asservire l'uomo

Una delle caratteristiche delle società industrialmente avanzate, come è stato osservato, è quella di soffocare in modo efficace i bisogni da cui si dovrebbe essere liberati, intanto che

alimentano quelli che sono funzionali al potere e distruttivi della personalità.

I mass media, al riguardo, svolgono una funzione diseducativa, di condizionamento, di plagio, di spersonalizzazione per le masse. Infatti le asservono all'ideologia della classe dominante e creano le condizioni per la loro supina soggezione alla dottrina del potere. La considerazione che nelle società «opulente» ognuno può fare liberamente le proprie scelte è di scarsa rilevanza, poco consistente. Il perché è intuitibile, poiché nemmeno la scelta libera tra una vasta gamma di beni e servizi può significare libertà, se da una tale scelta deriva un deterioramento della condizione sociale e umana; se questi beni e servizi, come direbbe Marcuse, alimentano i controlli sociali su una vita di fatica e di paura, se alimentano l'alienazione.

Erich Fromm afferma senza ambiguità che «La vittoria della libertà è possibile solo se la democrazia si trasforma in una società in cui l'individuo, il suo sviluppo e la sua felicità, siano il fine e l'obiettivo della civiltà».

Vuol dire questo idealizzare l'individualismo? No! Tutt'altro.

Significa semplicemente che le strutture devono servire, non asservire l'uomo.

Il potere può essere funzionale alla liberazione umana solo se si trasforma da macchina oppressiva in

strumento di servizio.

13. L'uomo-soggetto e i diritti civili e umani

Lo stato di diritto, nell'ambito delle garanzie dei diritti della collettività, deve garantire i fondamentali diritti civili e umani di ogni persona. Deve assicurare la tutela di uno spazio di libertà in cui ogni essere umano possa sperimentare e realizzare per intero la propria umanità e personalità: uno spazio in cui ogni individuo possa essere signore di se stesso, in cui ognuno risponda di se stesso solo a se stesso.

I diritti civili e umani hanno carattere di primarietà per la persona.

Un sistema sociale «per» l'uomo non può ignorare ciò che è essenziale per il soggetto-uomo.

Il giudizio sui sistemi e sui modelli con cui essi si realizzano non può prescindere da una seria analisi sul vero volto e sul contenuto reale del potere che essi esprimono.

Chi ha a cuore i problemi del progresso sociale e della liberazione umana non può ignorare tutto questo.

14. La critica deve semplificare non complicare

In una realtà che diventa sempre più problematica l'uomo di cultura, l'intellettuale ha il dovere, oltretutto

il diritto, di parlare e far conoscere le proprie opinioni, cercando di farsi capire, esercitando la sua funzione critica in modo da rendersi comprensibile agli altri.

Occorre perciò che dica e faccia non come se dicesse e facesse per se stesso, ma conscio che tutto ciò che dice e fa è indirizzato agli altri.

Bisogna, in altre parole, che si renda conto che la critica di chi critica per essere criticato dagli altri non è degna di essere chiamata critica, perché viene meno alla sua funzione essenziale che è quella di semplificare e non di complicare, di rendere intelleggibile ciò che non lo è; di far chiarezza e non confusione. E ciò vale non solo quando parla, ma anche, e forse soprattutto, quando scrive: il problema va oltre la pura e semplice opzione dello «scrivere chiaro» e dello «scrivere oscuro».

È necessario, dunque, che l'intellettuale cerchi di semplificare, non di complicare tutto con i propri interventi. Se ogni volta che esercita la sua funzione critica (per iscritto o verbalmente) bisogna ricorrere ai McLuhan, ai Roland Barthes, agli Umberto Eco, per decodificarne, destrutturarne il linguaggio, nella migliore delle ipotesi, vuol dire che egli parla o scrive non per farsi capire dagli altri, ma solo per se stesso, per soddisfare la propria sete di vanità, la propria vocazione narcisistica.

Significa che tenta di imitare

quella dannata tendenza a crearsi un linguaggio, a usare «lingue di una signoria che signoreggia se stessa 'matematicamente'», che Glucksmann (in questo si può concordare con lui) rimprovera ai «padroni del linguaggio»: il suo dire e il suo fare non possono che avere come risultato la tautologia.

Non si tratta di semplificare le cose fino a rendere tutto banale e semplicistico. Una cosa è il messaggio, un'altra il contenuto del messaggio... (Un autore, per esempio, può scrivere «oscuro» per difficoltà obiettive relative all'argomento che tratta. Ma chi critica, e quindi scrive per chiarire ciò che ha voluto dire un altro autore — scrittore, saggista, artista — deve essere «chiaro», farsi capire...).

La ricerca della semplicità può riguardare il modo di far conoscere le proprie opinioni, il proprio punto di vista, non certo la semplificazione dei contenuti. E pertanto si configura come un problema di linguaggio e di atteggiamento, non come esigenza di rendere se stesso accessibile agli altri banalizzando i contenuti e autobanalizzandosi.

15. Creatività e consapevolezza per vincere le razionalità dominanti

L'intellettuale non ha il compito di fornire certezze bensì quello di seminare dubbi. Norberto Bobbio

ha chiarito in modo eccellente questo punto.

Le cronache del settarismo e del velleitarismo; della pseudocultura, dei dilettanti, degli improvvisatori, dei professionisti della propaganda sono stracolme di certezze-dogma.

La funzione della cultura e dell'intellettuale non è quella di preparare la gente al conformismo e all'«uniformizzazione».

Si può concordare con Foucault: «La morale del sapere, oggi, è forse di rendere il reale aguzzo, aspro, angoloso, inaccettabile. Irrazionale dunque? Certamente, se renderlo razionale significa placarlo, popolarlo di una tranquilla certezza, farlo passare in qualche grande macchina teorica per produrre razionalità dominanti?»

Il consumismo è un prodotto di questa razionalità, ma può produrre a sua volta altre razionalità. Alla razionalizzazione dell'opulenza, l'arte, la cultura, l'intellettuale, il sapere non possono che opporre vasti e frequenti momenti di immaginazione ed emotività, di liberazione e creatività.

L'uomo moderno ha bisogno di liberarsi della pesante solitudine in cui l'hanno costretto i prepotenti meccanismi del potere sociale, se vuole vivere una vita meno alienata e più consona alla dimensione della propria natura. Ma ciò non sarà possibile fino a quando egli non imparerà prima a conoscersi.

L'umanesimo dovrà insegnargli a

conoscersi meglio, se vuole aiutarlo a risolvere concretamente i suoi problemi. Un umanesimo ridotto a mito servirebbe tutt'al più per giustificare le teorie dell'antiumanesimo, non certo per la costruzione dell'«uomo nuovo».

Dice Althusser: «non è possibile conoscere qualche cosa degli uomini se non alla assoluta condizione di ridurre in polvere il mito filosofico (teorico) dell'uomo». La mia opinione è che la distruzione di questo mito è condizione necessaria ma non sufficiente.

Ciò da cui bisogna guardarsi è la creazione di altri nuovi e sempre più deleteri miti e feticci, se si vuol trovare la chiave per uscire dalle gabbie della solitudine. Anche se ciò — occorre sottolinearlo — non è per niente facile. Infatti, per dirla con Erich Fromm, la nostra civiltà offre molti palliativi che aiutano la gente ad essere — coscientemente inconscia — di questa solitudine.

16. Senza pluralismo non c'è liberazione

La crisi endemica a livello internazionale — aggravata dal conflitto tra paesi economicamente sviluppati e paesi in via di sviluppo, dall'aumento della popolazione, dalla diminuzione delle materie prime e delle risorse disponibili, dalla crisi energetica, dalla precarietà della condizione ecologica, dal deteriora-

mento della condizione antropologica per l'esplosione della violenza, e l'emergere di fondamentali problemi legati alla condizione femminile, dei giovani, degli anziani, ecc., non può essere superata con questa o quella «visione» del mondo.

Non è certo dal chiudersi nel ghetto delle ideologie che il mondo può trarre vantaggio.

Dunque, non si tratta di negare validità a questo o a quel sistema di pensiero. Ma di creare le condizioni che rendano possibile la coesistenza e l'interazione più larghe degli stessi, attraverso il loro confronto e il loro libero anche se a volte drammatico gioco, senza rischiare l'appiattimento su un interazionismo di facciata assolutamente sterile e privo di qualsiasi positiva significanza e valenza.

A questo riguardo è illuminante ciò che afferma Marcuse: «La realtà umana è un sistema 'aperto'; nessuna teoria, marxista o no, può imporre la soluzione. La contingenza della storia che oggi nega l'umanesimo, potrebbe un giorno anche negare la negazione».

Sarebbe un dramma per la storia che il pensiero cristiano, il pensiero marxista, il pensiero laico socialista ma anche quello liberal democratico, o qualsiasi altro abbia a cuore l'avvenire dell'uomo, continuassero in quel divaricante divergere che ha dato luogo a quel dialogo tra sordi che ha impedito fino adesso una maggiore giustizia nel mondo.

La fine delle tensioni e della conflittualità aggressiva e violenta è pregiudiziale a quella cooperazione che è indispensabile — all'interno dei singoli paesi, ma più ancora a livello internazionale — per l'inizio di qualsiasi discorso sul futuro che voglia basarsi su fondate speranze di cambiamenti in meglio.

Il governo di società contraddittorie come quelle dell'era tecnologica non può basarsi sull'immutabilità e la perpetuazione delle idee del passato. Le soluzioni ai problemi di una realtà di contraddizioni non possono essere date da un metodo fondato sulla imposizione e l'esclusione.

La speranza di risolvere i conflitti in modo adeguato all'etica del conflitto possono fondarsi non già su certezze prevaricanti ma sul pluralismo e la tolleranza, sulla cultura che permette e garantisce il libero gioco delle differenze.

L'adesione al pluralismo per essere espressione autentica di democrazia dev'essere sostanziale, non meramente formale. Per essere pluralisti non basta esserlo a parole, occorre esserlo nei fatti. E lo si è solo se si riesce a rispettare l'opinione dell'altro anche quando è diversa, lontana, magari opposta della nostra.

Nell'era della conflittualità — definita da Galbraith l'«età dell'incertezza» e nella quale Morin dà l'addio a tutto ciò che sa di certo, di immutabile, di eterno — le idee as-

solute non si accordano con la necessità del dialogo, del confronto, dell'accettazione e della difesa delle differenze di idee e di cultura, della tolleranza.

Ognuno deve rendersi conto che è necessario relativizzare il proprio punto di vista; essere consapevole che l'unica certezza possibile è forse quella della relatività di ogni pensiero, idea, opinione.

Coloro che si dichiarano per il pluralismo e poi suggestionano, aggre-discono, violentano, terrorizzano l'altro (magari «per salvarlo» ...) cercando con ogni mezzo di piegarlo, costringerlo a pensare nel medesimo modo in cui pensano loro, non solo non hanno idea di che cosa sia la democrazia, non hanno vocazione per la democrazia. Sono, semplicemente, degli autoritari che vivono col mito (forse inconscio) del potere, anche se combattono il potere: potenziali esponenti di un potere so-praffattore e arrogante che ammette il diverso solo se gli è funzionale.

Il pluralismo ideologico, politico, culturale è espressione anche di momenti di sintesi e quindi di unità. Ma unità non significa grigio appiattimento, uniformità culturale, sogge-

zione all'ideologia del dominio.

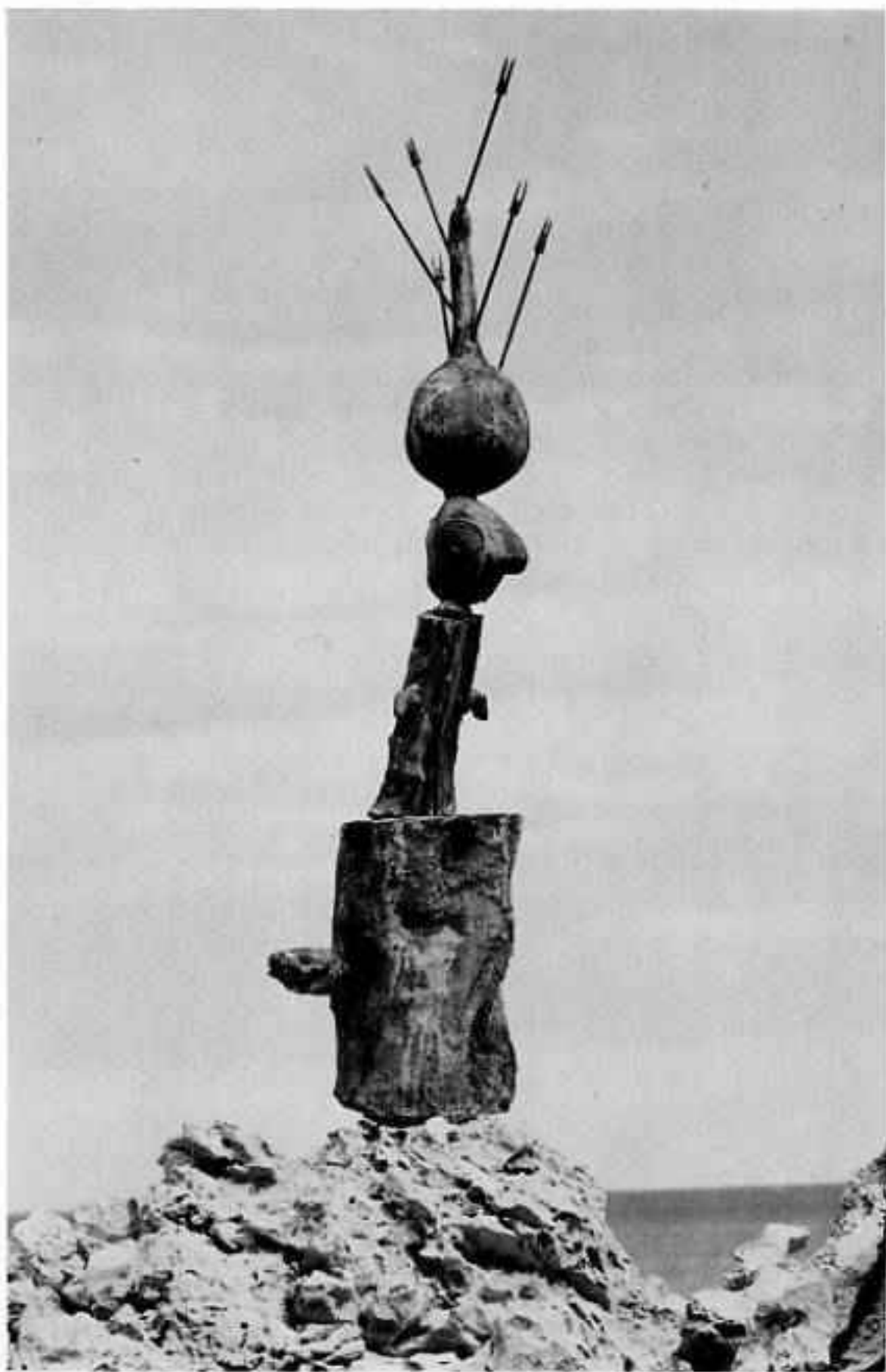
Insomma il pluralismo non deve diventare un alibi per il permissivismo, il lassismo, la confusione, il qualunquismo: le civiltà muoiono anche di questo...

Un sistema di idee, di pensiero, di vita sociale, politica e culturale, dunque, presenta un certo grado sia di unità che di varietà. La varietà delle opinioni, delle idee, dei comportamenti, delle culture è ciò che rende attraente e vivibile il mondo. Ha rilevato intelligentemente Lévi-Strauss: «La diversità delle culture umane non deve invitarci a un'osservazione spezzettante o spezzettata. Essa è funzione non tanto dell'isolamento dei gruppi quanto delle relazioni che li uniscono».

Dal dibattito, dal confronto, dall'accettazione del diverso come fatto di civiltà, può scaturire quella sintesi di unità fatta di verifiche e di momenti realizzanti oltreché di momenti teorici e di parole — non rappresentativa di sole unicità ma autentica espressione di pluralità, e quindi reale condizione liberante — da cui possono nascere quelle spinte che muovono in avanti la storia e il pensiero dell'uomo.



Personnage, 1969.



Osservazioni preliminari su ricerca storica, biografia e analisi sociologica*

di Franco Ferrarotti

1. — I tre termini — biografia, storia, società — sono termini che indicano aree problematiche differenziate, legate tuttavia ad una essenziale correlatività, che sembra porsi, prima ancora di qualsiasi disegno esplicito di ricerca, come il preciso riflesso della consapevolezza d'una matrice genetica comune. Questa si configura nei termini di una determinazione positiva, empiricamente osservabile, dei comportamenti e delle strutture formali e informali dell'uomo in società secondo un criterio di fattualità non ontologizzata né metafisicamente ipostatizzata di ascendenza chiaramente positivista. Quando Daniel Bertaux scrive (nella *introduzione a Biography and Society*, Sage, London, 1981) che «una volta era positivista», che quindi ha scoperto le storie di vita e il metodo biografico e ha pertanto abbandonato il positivismo, c'è da temere che abbia con-

fuso l'esigenza euristica che sta al fondo del positivismo con il grezzo cosalismo reificante caratteristico del paleo-positivismo, contro il quale, fra molti altri, si era accanito anche Herbert Marcuse (specialmente in *Reason and Revolution*). Credo che Bertaux non intenda peraltro svolgere un discorso filosofico rigoroso, ma miri piuttosto a dare un'idea della drammaticità, anche emotiva, della sua scoperta metodologica e che non pretenda di venir preso alla lettera. Gli vanno in ogni caso riconosciute le attenuanti che di regola si accordano a chi agisce in istato di particolare eccitazione.

È probabile che il primo vantaggio ricavabile per i sociologi da una collaborazione con gli storici derivi dalla riconosciuta necessità di darsi preliminarmente una occhiata alle spalle — operazione cui i sociologi, per lo più immersi nel presente,

* Testo presentato al Convegno Internazionale dell'Istituto di Sociologia dell'Università di Roma «BIOGRAFIA, STORIA E SOCIETÀ». L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali, che ha avuto luogo dal 3 al 5 novembre 1981.

non sembrano particolarmente portati. Una maggiore consapevolezza storica di sé e della propria disciplina, intesa come area problematica specifica, è d'altro canto essenziale.

2. — Sembra indubbio che gli «inventori della biografia» siano stati gli antichi Greci. Ma che cos'era, quale funzione svolgeva nella Grecia classica il racconto biografico? Quale era il suo rapporto con la società e quale il suo significato specifico, dal punto di vista storico? Arnaldo Momigliano nega che, nella Grecia classica, si desse un qualsiasi rapporto fra storia e biografia. (si veda in particolare A.M., *The Development of Greek Biography - Four Lectures*, Cambridge, Mass., 1971). In realtà, come ha sottilmente rilevato Bruno Gentili (cfr. B.G., Giovanni Cerri, «L'idea di biografia nel pensiero greco» in *Quaderni urbinati di cultura classica*, n. 27, 1978, pp. 7-27), lo stesso Momigliano è costretto ad ammettere che già nel V secolo Erodoto utilizzava anche i «profili biografici» (cfr. anche, per un contributo recente, François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Gallimard, Paris, 1980, specialm. pp. 82-125). La stessa osservazione vale per le «Storie filippiche» di Teopompo, per Senofonte e in generale per gli storici di Alessandro. Naturalmente la biografia può di fatto venire *integrata* nella storia solo quando si abbia una certa concezione della storia. È sul concetto di storia che andrebbe in via preli-

minare aperto il discorso — per chiarire se si tratti ancora della storia di vertice, o di élite, da intendersi come storia politico-istituzionale in senso stretto, o se invece sembri accettabile la concezione più ampia di storia come «vita storica» dotata di tutte quelle dimensioni — economiche, sociali, socio- e psico-antropologiche — che nel loro intreccio complesso e vario daranno luogo ad una «dialettica relazionale» non prevedibile in base ad un calcolo puramente teorico. Ciò ha grandemente ampliato il «territorio della storia», per valerci della felice formula di Le Roy Ladurie, anche se non si possa veramente dire che i contrasti e le ambiguità relativi alla concezione della «storia seriale», proclive alla quantificazione, di François Furet, e alla concezione, psicologizzante fin nel nome, della «storia delle mentalità» di Jacques Le Goff siano stati conclusivamente chiariti. Nessun dubbio che lo storico non possa più considerarsi come il grande ordinatore e *dominus* dell'«evento», che resta legato ad un ruolo di fulminante rivelazione e nel contempo di imprevedibile accelerazione del ritmo storico. Ciò che si può dire, come ho cercato di dimostrare altrove (si veda *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari, 1981, specialmente pp. 9-15), è che la nuova storia implica necessariamente una *storicità non storicistica*, ossia comporta la rottura con la concezione della sto-

ria come successione diacronica verso l'inveramento di un significato generale che le élites detengono — si suppone — in esclusiva come depositarie del valore.

Anche nell'illustre, ma alquanto statica, storiografia italiana la situazione è venuta modificandosi, nel corso degli ultimi anni, in profondità. Nel 1949 B. Croce poteva ancora accusare Thorstein Veblen della «più completa ottusità nel cogliere il carattere storico dei fatti». Ogni traccia di elementi antropologici o economici o biografici veniva polemicamente respinta come espressione di bassa empiria acritica. Oggi anche gli storici di più antica, e attenta, osservanza tardocrociana non esitano a trattare di biografie, con l'avvertenza peraltro che siano biografie di grandi personaggi, come il «duce» o Cavour, e «monumentali», per giunta. È curioso che, in Italia, ci si affretti oggi ad utilizzare gli appunti critici fatti valere in Francia contro la «storia sociale» e la scuola delle *Annales*, e se ne faccia gran caso, senza però darsi soverchio pensiero del fatto conturbante che in Italia manchi semplicemente l'oggetto di tale polemica e la storiografia italiana resti nel suo insieme assai tradizionalista, fatta eccezione per gli ottimi lavori di Cipolla, di Ginzburg e di pochi altri. Recensendo il volumetto *Storia e storie di vita*, succitato, Alberto Caracciolo si premurava di assicurare al lettore che altre

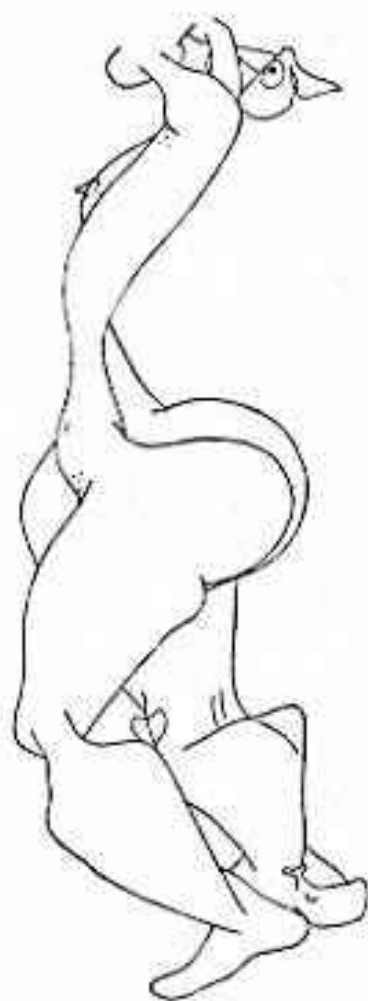
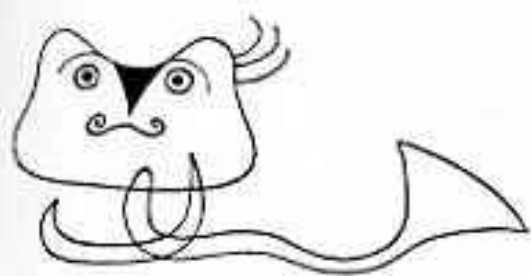
strade avrebbero battuto gli storici italiani, e non certo quelle della biografia degli «umili», senza però indicare lui stesso, storico, quale strada sarebbe riuscita scientificamente più produttiva.

3. — Facendo perno sul ruolo della biografia — omettendo in questa sede di considerare l'autonomia del metodo biografico — è possibile rendersi conto dell'evoluzione dei rapporti fra storia e sociologia. La fase iniziale di questi rapporti, non sempre teneri, appare oggi ancora necessaria, ma non più sufficiente. Si può ancora plausibilmente ritenere che, mentre la storia si occupa dell'irriducibile e dell'irripetibile, ossia del momento idiografico e dell'*unicum*, l'analisi sociologica ricerca le uniformità tendenziali e gli elementi per la elaborazione di standardizzazioni nomotetiche, tanto da poter dire, come si è tradizionalmente detto, che lo schema esplicativo della ricerca storica dà luogo ad uno schema di imputazione causale mentre quello sociologico si fonda su un ragionamento essenzialmente condizionale. Va registrata a questo punto una ulteriore evoluzione del rapporto storia-sociologia: la storia dà a qualsiasi ricerca sociologica la dimensione retrospettiva, e quindi la costituisce come ricerca critica (nel senso preciso che: senza dimensione storica non si dà consapevolezza problematica al livello critico); gli storici odierni, d'altro canto, che chiamo-

rei post-storicistici (nel senso che lo storicismo implica una *successione diacronica* di momenti o fasi necessari e necessitanti obliterando l'*interdipendenza sincronica* — o «correlazione funzionale», per usare la formula di Spencer), tendono ad usare, più o meno surrettiziamente, concetti e categorie generalizzanti di tipo sociologico per riordinare e rendere significativi i dati empirici, frammentari e «ribelli»: del «tipo ideale» weberiano, più citato in realtà che criticamente applicato (anche per la difficoltà della sua «costruzione») alle generalizzazioni sociologiche inconsapevoli, come quelle usate correntemente da Arnold Toynbee, in *A Study of History*, del tipo «Challenge and Response», oppure, ad un livello più modesto e specifico, da R. De Felice nella sua partizione del fascismo in «fascismo come movimento» e «fascismo come regime». L'esempio dell'opera di De Felice, come del resto la *Storia d'Italia* dell'editore Einaudi, curata da Ruggiero Romano e Corrado Vivanti, è interessante al riguardo perché tocca sia il piano psicologico-antropologico culturale sia quello sociologico in senso proprio, ossia le grandi strutture istituzionali, formalmente codificate, e nello stesso tempo i movimenti di massa allo stato più o meno fluido. Le categorie sociologiche non sono però dallo storico utilizzate con le dovute cautele critiche; tende a congelarle in situazio-

ni effettivamente corrispondenti a contenuti storici specifici e confonde così il concetto analitico o la costruzione «ideal-tipica», con l'esperienza storica data. Si veda l'esempio su citato di «fascismo-movimento» e «fascismo-regime». I due aspetti, o momenti, sono inscindibili nella realtà storica effettiva; il fascismo è le due cose insieme; De Felice giunge invece a contrapporle. Sul piano analitico la contrapposizione è accettabile, ma non va contrabbandata come fenomeno reale, storicamente determinato. È un modello analitico, cioè astratto. Lo stesso è da dirsi con riguardo ai concetti di «rivoluzione», «mobilitazione sociale» e «partecipazione». Nessuna aporia può tuttavia far dimenticare che, con l'uso di queste categorie sociologiche, siano già ad una certa distanza dalla storia come storia di vertici e di élite.

4. — Il discorso storico va liberandosi del suo andamento creativo-artistico-individuale e cerca di darsi strumenti capaci di cogliere non solo e non tanto la vicenda diacronica così come si riassume nel destino e negli atteggiamenti delle punte delle società, tanto da ridursi a storia politica o al più intellettuale, bensì mira a cogliere anche la prospettiva sincronica, ossia si allarga verso un concetto di esperienza storica come esperienza sociale, economica e culturale in senso lato. Qui mondi che erano reputati estranei al discorso storico



dinastico o elitario si rivelano importanti, non solo come indici collaterali e aggiuntivi, ma come spie indispensabili per comprendere la qualità d'una data vita storica: la quotidianità, le condizioni fisiche ambientali, i rapporti sociali al livello locale, la moda, la cucina, le forze economiche e i loro rapporti, lo stato di sviluppo delle tecniche, e così via. *Faire l'Histoire* di Pierre Nora e di Jacques Le Goff è in proposito ancora oggi una lettura istruttiva. Indica come non tanto la differenziazione fra l'ottica diacronica e l'ottica sincronica serva a far collaborare storia e sociologia quanto invece la nozione di Braudel della «lunga durata». «Indica — è stato correttamente osservato — a tacer d'altro, che la frammentarietà della vicenda quotidiana, i cambi dinastici, le risultanze di un conflitto, le decisioni diplomatiche, e via di seguito, hanno un'importanza assai minore nella storia delle condizioni ambientali, del clima e degli elementi naturali, della mentalità e dei comportamenti, della psicologia sociale. ...» (cfr. P. Brezzi, «La storiografia come scienza storica» in *Nuova Antologia*, gennaio 1975, p. 58). Questo è il senso, metodologico e non grossolanamente valutativo, della formula «storia dal basso». Che questa impostazione del discorso storico abbia poi grandi e gravi conseguenze di ordine interpretativo non dovrebbe distogliere dal considerarne l'apporto in ter-

mini puramente conoscitivi. Ciò sembra ancora sfuggire a molti analisti, fra gli altri a Girolamo Cotroneo (cfr. G.C., «I piani della storia» in *Rivista di studi crociani*, marzo 1975, pp. 17-28). Preoccupato di difendere financo la lettera della lezione crociana, non ne scorge i limiti, legati ad un'opzione conservatrice di rara coerenza, la quale vede nelle «masse» niente più che l'inerte combustibile, e nei loro tentativi di «innalzamento» poco più che un «curiosum», riservando ai vertici delle società, insieme con i privilegi economici e sociali, la prerogativa della conoscenza scientifica e della saggezza morale. Esemplari sono invece al riguardo le ricerche di Studs Terkel e, in Italia, quelle di Danilo Montaldi, da non leggersi però a caccia di curiosità folkloristiche o di supposte preziosità di cultura popolare. Croce ha ragione quando scrive, in vena autobiografica: «Anche noi critici e storici della letteratura siamo stati costretti ad abbandonare il caro, il gentile mito della poesia popolare, voce fresca e originale del popolo, che dissolverebbe di volta in volta l'invecchiata e inaridita poesia d'arte e darebbe vita a nuove forme e a opere geniali. ...» (cfr. B.C., *Pensiero politico e politica attuale*, Laterza, Bari, 1946, p. 6). Non si tratta di mitizzare una *antiquissima Italarum sapientia*. E neppure di ricavare dalla cosiddetta «cultura popolare» gli elementi per una indefinita «cultura di

contestazione». Ciò che sembra importante è la registrazione accurata e la comprensione del «punto di vista subalterno» in quanto ha di conoscitivamente valido.

5. — Emerge la necessità di chiarire i termini della collaborazione fra storia e sociologia con particolare riferimento alle storie di vita intese come strumento analitico e interpretativo. Nella situazione culturale odierna la collaborazione fra storia e sociologia avviene per lo più in termini spurii o comunque non criticamente determinati. Questa collaborazione non è da ricercarsi nell'impianto metodologico, che appare per le due discipline legato ad uno specifico apparato teorico-concettuale. È sempre da tener presente il rischio di *riduzionismo acritico*. Come ancora recentemente ho potuto rilevare, lo storico può invece aiutare il sociologo aggiornandolo circa i limiti dei suoi modelli analitici e delle sue uniformità generalizzanti. D'altro canto, il sociologo può forse contribuire ad ampliare la prospettiva dello storico, fornirgli nuovi punti di riferimento rispetto all'interpretazione di specifici fatti storici (cfr. F. Ferrarotti, *Introduzione alla sociologia*, Editori Riuniti, Roma, 1981, p. 77). Tale processo di fecondazione reciproca è possibile solo alla condizione che le due discipline conservino intatta la propria autonomia. Qui cadono opportune le osservazioni di Italo Mancini (ne *L'Unità* del 21

luglio 1981, a proposito di «Storia e storie di vita»). Mancini sembra non scorgere in tutta la sua portata il rapporto dialettico fra «orizzonte storico» e «vissuto» così come emerge dalle storie di vita e cade pertanto nella concezione meccanica della ricerca, probabilmente senza rendersi conto della complessità della mia proposta che tende a fronteggiare criticamente sia lo psicologismo, com'è presente in W. Dilthey (cfr. specialmente la concezione dell'*Erlebnis* nella *Critica della ragione storica*) sia il marxismo de-dialettizzato e usato per coprire una prassi burocratizzata. Così viene rilevata l'ambiguità della formula «micro-storia», la quale riproduce la contrapposizione meccanica e a-dialettica fra micro- e macro. In positivo: l'evento (o situazione) (decisione, fatto, storia al livello sistematico macro-sociale) è da esaminarsi e interpretarsi in base ad una triplice «griglia» che ne descriva e spieghi l'intersezione con la comunità sub-sistemica (come viene percepito, conosciuto, valutato, reagito al livello locale) e con il piano del vissuto del «gruppo primario» e dell'individuo singolo, in quanto socializzato e quindi costituito come persona nel gruppo. Che ciò comporti un nuovo concetto di storicità «post-storicistica» capace di coniare concettualmente un sociale sempre più sincronico — sembra evidente.

Plat personnage coloré, 1956.



Il posto delle storie di vita nel campo culturale francese contemporaneo*

di Daniel Bertaux

Qual è oggi il posto delle storie di vita nel campo culturale francese? Questo posto è doppio e contraddittorio. Il campo intellettuale in Francia (che ben inteso non costituisce che una parte del campo culturale) è stato profondamente segnato dallo strutturalismo a partire dagli anni '60; ora la concezione strutturalista riduce gli uomini e le donne a non essere che supporti passivi di strutture (essi non agiscono, si fanno agire; non parlano, il linguaggio parla attraverso loro; non pensano, l'ideologia pensa per loro, ecc.).

Questa concezione nega la storicità, la soggettività, la prassi, essa non lascia dunque alcuno spazio all'autobiografia (se non quella di un semplice discorso di raziocinio a poste-

riori).

Per contro, l'editoria che foggia largamente il campo culturale, ha scoperto da qualche anno che si poteva fare del denaro con le autobiografie.

Dal 1975, anno della comparsa del *Cheval d'Orgueil*, storia di una infanzia nel paese di Bigouden (estremo ovest della Bretagna), libro eccellente che conobbe un successo commerciale considerevole, è un vero flusso di «autobiografie» che si è riversato sul mercato del libro. Vi si trova il meglio e soprattutto... il peggio. Il meglio sono i testi lungamente maturati da adulti discendenti da strati contadini poveri, dei libri insomma paralleli a quelli di Gavino Ledda**.

* Testo presentato al Convegno Internazionale dell'Istituto di Sociologia dell'Università di Roma «BIOGRAFIA E SOCIETÀ. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali», che ha avuto luogo dal 3 al 5 novembre 1981.

** Pierre-Jakez Hélias: *Le Cheval d'Orgueil*, Plon, Collection Terre Humaine, 1975 (il successo di questo libro, 800.000 esemplari venduti, ha salvato in extremis quella eccellente collezione di antropologia letteraria diretta da Jean Malaurie: il proprietario della casa editrice voleva infatti chiuderla poiché non redditizia. Emille Carles: *La soupe aux herbes sauvages*, 1975 (autobiografia di una giovane contadina divenuta maestra di villaggio). Henri Vincenot: diverse opere sui contadini borgognoni e l'epoca eroica della ferrovia a vapore. *Toumon*, Plon, Collection Terre Humaine, 1980 (autobiografia di un'infanzia molto povera in ambiente rurale). Vedere ugualmente la collezione *La mémoire du peuple*, Maspero, che non si limita alla Francia.

Il loro successo è raddoppiato dalla ideologia passatista che è prosperata negli ultimi anni del giscardismo: il 1980 è stato dichiarato ufficialmente «Anno del patrimonio», e la memoria dei vecchi col medesimo slancio è stata generosamente inclusa dall'Eliseo, nel patrimonio nazionale, allo stesso titolo dei monumenti e degli oggetti antichi. Curiosamente, questa ricerca delle «radici», degli antenati, della memoria popolare è stata ostinatamente e rigorosamente orientata in un'unica direzione: *la tradizione contadina*, come se tutta la popolazione francese fosse passata in tre generazioni, dal villaggio arcaico a uno statuto di classe media urbana e istruita: la tappa operaia che continua e massicciamente, poiché un uomo attivo su due è operaio (49%) essendo totalmente scotomizzata, nascosta, negata. L'ideologia obbliga...

A lato del «meglio» il peggio: dalle autobiografie di pastore corso, merciaio ambulante, ed altri tipi folcloristici, raccolte in fretta e furia da giornalisti pressati; ritagliate, montate, riscritte, superficiali, costruite, false.

Il pubblico, d'altra parte, le ha snobbate. Ma questi scarti non sono scomparsi senza lasciare tracce, hanno lasciato dietro a sé, nell'inconscio collettivo, per lo meno quello degli universitari, l'idea tenace che una storia di vita (raccolta da un altro che non il personaggio centrale) non vale granché.

Ma nello stesso tempo lanciava un nuovo prodotto sul mercato; la falsa autobiografia di personaggi illustri contemporanei. Un contratto era firmato fra la tale grande attrice, il tale grande uomo d'affari, il talaltro grande intellettuale e una casa editrice; questa delegava un intervistatore che raccoglieva qualche ora di confidenza e imbastiva frettolosamente «un libro» talvolta scritto in prima persona (sembra che alcuni giovani sconosciuti scrittori, si siano specializzati in questo lavoro da negro eterobiografo).

Anche qui, salvo eccezione, i risultati sono stati mediocri. Ma questi «libri» si sono molto venduti, perché il personaggio pubblico è un buon prodotto di marketing. Radio, televisione, stampa, erano mobilitati per accompagnare l'uscita di questo ultimo tipo di opera.

Bisogna notare l'assenza notevole dei sociologi da tutto questo processo editoriale. Sono giornalisti che hanno raccolto le storie di vita e gli hanno dato corpo; sociologi e antropologi avrebbero senza dubbio fatto meglio, ma impiegando molto più tempo (ora occorre, per l'editoria, «approfittare» della moda intanto che durava).

Colui che più è autore del *Cheval d'Orgueil*, Pierre Jakez Hélias, ha precisato più volte e notoriamente alla televisione (nella famosa trasmissione letteraria *Apostrophes* che si considerava egli stesso come un antropologo indigeno e, in quanto

tale meglio piazzato che qualsiasi specialista venuto da lontano per parlare del suo paese e del suo popolo: il processo non si è dunque sviluppato solo al di fuori dei ricercatori, ma in un certo qual senso contro di loro (bisogna aggiungere che gli antropologi bretoni come Fanch Elegoët, che conoscono il paese Bigouden, sono i primi a lodare la qualità del libro di Hélias: l'autore è stato egli stesso giornalista e scrittore per venti anni*). Il solo intervento degli universitari nel processo è stato quello di essere personaggi pubblici da interrogare: Henri Lefebvre, Georges Balandier, Alain Touraine, hanno così accettato di essere intervistati e di fare pubblicare sotto la loro firma conversazioni, d'altra parte, molto interessanti con dei giornalisti.

Tuttavia, non è in quanto sociologi o antropologi, ma come «grandi intellettuali» che l'hanno fatto.

Malgrado la loro presenza si può dunque, come bilancio, affermare che il successo commerciale della forma autobiografica non è stato opera di ricercatori di scienze umane; e anche, ciò che è più grave, che esso ha avuto essenzialmente conseguenze negative per coloro che cercano di fare un lavoro di ricerca serio a partire da storie di vita.

Se almeno il campo *intellettuale*, questo sotto-insieme del campo culturale, si mostrasse ricettivo a questo genere di lavoro, ci sarebbe di che sperare.

Ma noi in Francia ci trasciniamo un pesante handicap, quello dello strutturalismo, che occorre forse ora descrivere in modo un po' più approfondito.

Venuto dalla linguistica (con Saussure ed Jakobson), l'epistema strutturalista ha invaso l'antropologia francese (con Lévi-Strauss, contro Balandier); la psicanalisi (con Lacan), la filosofia (con Althusser, contro Sartre); la critica letteraria (con Barthes, contro Picard); ed infine la sociologia (con Bourdieu e Passeron).

«Se tutti non morissero, tutti ne sarebbero colpiti»: ciò che diceva La Fontaine della peste vale in egual misura qui.

Il contagio raggiunse anche la letteratura (con il nuovo romanzo), il teatro e il cinema d'avanguardia e i teorici rivoluzionari. Gli «interessi ideologici» investiti da certi universitari nello strutturalismo erano come il grande splendore di sole del Maggio '68, irruzione manifesta di soggettività e di prassi (se non di storia) non poté che frenare l'egemonia strutturalista, che dura tuttora.

* Fanch Elegoët: *Identité négative et dépaysement*. Leggere il «Cheval d'Orgueil» de P.J. Hélias, in D. Bertaux et F. Elegoët: *Sociétés paysannes et dépaysement*, Tud HA Bro, Université de Haute Bretagne, 1981.

Il successo dello strutturalismo in Francia ha due cause profonde. Henri Lefebvre l'ha analizzato come ideologia che accompagna il capovolgimento silenzioso che è avvenuto sotto il gollismo: passaggio da un capitalismo «concorrenziale» ma protetto da barriere doganali, freddoloso e vivente di rendite dello sfruttamento coloniale, a un capitalismo monopolistico che si appoggia allo Stato il quale si è evidenziato negli anni '60 (apertura delle frontiere attraverso il MEC, perdita delle colonie e riaccanimento sull'esagono nazionale, concentrazione formidabile del capitale, diffusione del «management», accentuazione considerevole del ruolo economico dello Stato, ecc.).

Lo strutturalismo forniva al nuovo ordine la legittimità che ad esso il funzionalismo conferì negli Stati Uniti.

Ma ancor più profondamente, bisogna, credo, riconoscere la filiazione sotterranea che lega lo scientismo di un Auguste Comte o di un Durkheim alla straordinaria libido scienziata degli anni '60: questa, che si esprimeva con forza negli U.S.A. attraverso il behaviorismo e il positivismo, s'incarnò in Francia nello strutturalismo. Non permetteva esso infatti di sbarazzarsi elegantemente di quei «residui» quali la soggettività, la prassi, la storia, l'«uomo», residui che impediscono alle scienze sociali di acquisire lo statuto di scienze scientifiche?

Sartre e Gurvitch che avevano filosofato sul concetto di libertà, sono stati relegati al museo delle ideologie sorpassate.

«Soggettivo» è diventato sinonimo di futile. La sfortuna delle scienze umane, afferma allora Bourdieu, è di aver a che fare con degli oggetti che parlano. Per raggiungere l'obiettività, occorre infatti ridurre gli uomini a oggetti.

Segnato da razionalismo, giuridismo di stato e scientismo, il campo intellettuale francese si è rivelato da molto tempo incapace di sviluppare l'idea peraltro semplice che alla conoscenza del socio-storico, poteva corrispondere una epistemologia diversa da quella che sottende le scienze del mondo fisico.

La distinzione fatta dalla filosofia tedesca fra le scienze della natura e le scienze della «Kultur» (civiltà storizzata) gli è rimasta del tutto estranea.

Bisogna segnalare che è solo nel corso degli anni '70 che le principali opere di Max Weber o della Scuola di Francoforte sono state tradotte in francese (!); così non è per Dilthey. Sartre qui è l'albero libertario che nasconde la foresta strutturalista e scienziata.

Non è pertanto un caso se si deve a filosofi tedeschi (Husserl e Heidegger) l'impulso iniziale del suo pensiero filosofico.

Il grande successo dello scrittore Sartre maschera il rifiuto di cui le sue concezioni filosofiche sono divenute oggetto della maggior parte

degli ambienti universitari dominanti.

Lo strutturalismo fu dapprima una rivincita di questi ambienti sull'intellettuale non universitario, non statalista e libero pensatore quale fu Sartre.

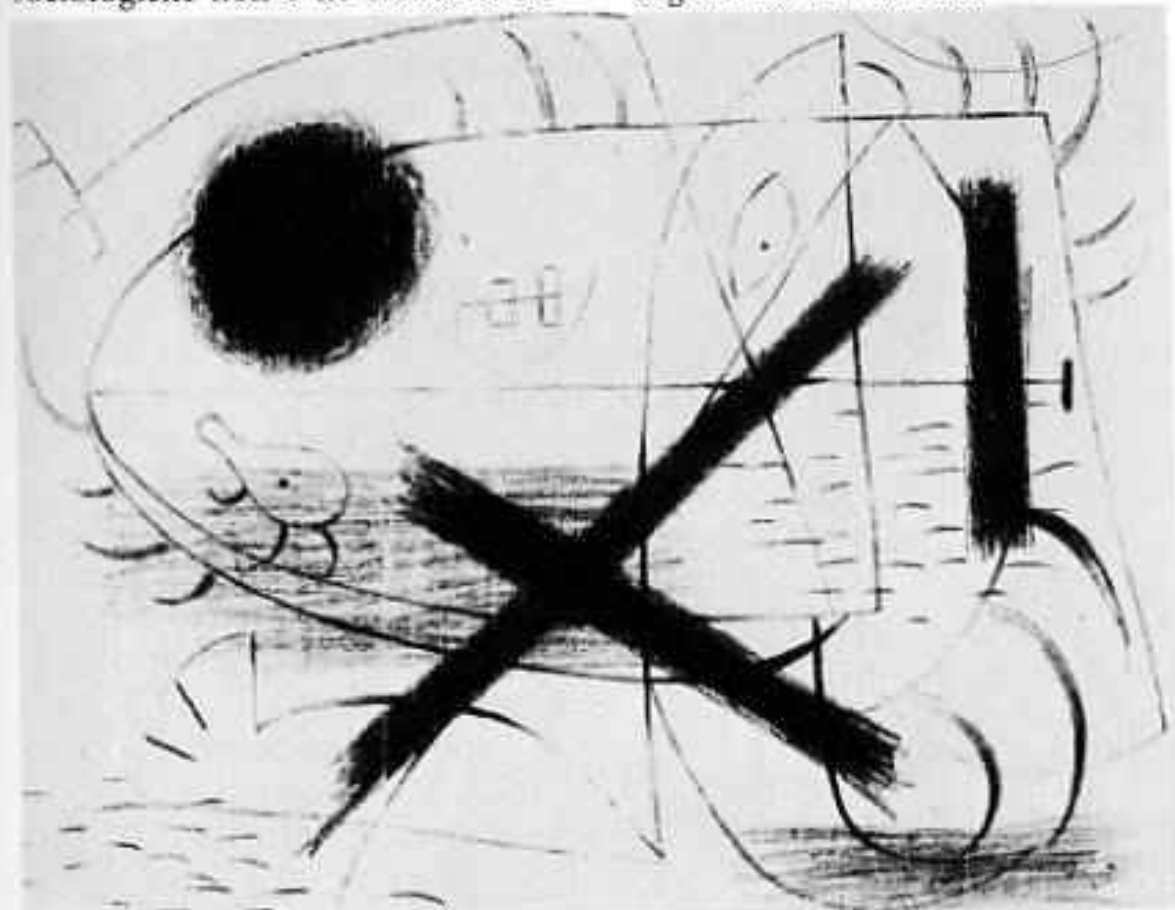
Invano si cercherebbe oggi giorno traccia presso i nostri «mandarini» di fenomenologia. Claude Lefort, il discepolo di Merleau-Ponty ha invano attinto nel deserto assoluto.

Sartre e Merleau-Ponty sono stati certo generosamente saccheggianti, ma in silenzio.

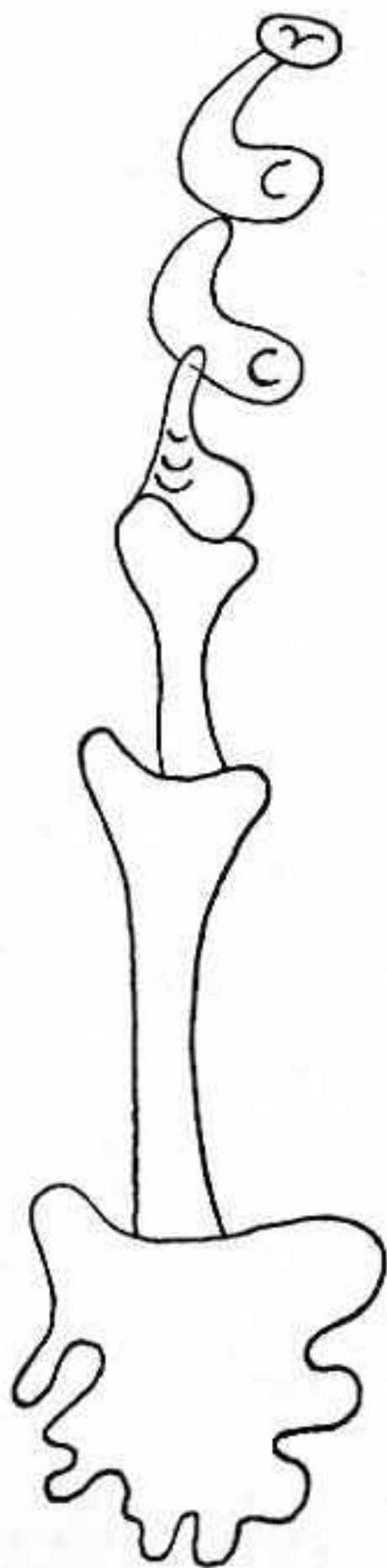
L'idioda della famiglia, questa opera di una ricchezza prodigiosa che eleva l'arte della biografia al livello più alto, questo tesoro di idee sociologiche non è né citato né let-

to da coloro che esercitano la loro egemonia nel campo intellettuale. E nessuno di loro sarebbe stato capace di scrivere *Storia e storie di vita* attraverso cui Franco Ferrarotti pone infine le fondamenta, non solo di una rinascita dell'utilizzazione delle storie di vita a fini conoscitivi, ma più profondamente di una nuova concezione della ricerca sociale. Per scrivere una tale opera occorreva senza dubbio non essere francesi, ma italiani e nutriti di filosofia tedesca.

Che mi si capisca bene: io non rinnego l'epoca strutturalista. Sarebbe rinnegare me stesso. Senza dubbio bisognava farla finita con un umanesimo desueto che aveva degenerato in *ron-ron*.



Lithographie I, 1930.



Imparare a pensare in termini di *rapporti* piuttosto che di *essenze*, fu una grande esperienza. Althusser, Lévi-Strauss, Poulantzas, Bourdieu e Passeron e soprattutto può darsi Michel Foucault, avranno trasmesso alla generazione che li segue una nuova cultura, degli strumenti potenti di analisi. Non posso rinnegare questa cultura che fa parte di me; ma ne sento i limiti e cerco di superarli, senza andare a ritroso, per esempio verso l'interazionismo o il personalismo cristiano. Tale è il senso del mio lavoro con le storie di vita, così come la ricerca di una concettualizzazione del presente come storia in svolgimento.

* * *

Il ricordo dell'egemonia che ha esercitato ed esercita ancora lo strutturalismo in campo intellettuale era necessario per far capire la situazione di coloro che in Francia, sociologi e antropologi, vogliono lavorare per mezzo di storie di vita. Si scontrano con ambiente ostile.

Con l'eccezione di alcuni universitari simpatizzanti come Georges Balandier o Louis Vincent Thomas, l'ambiente accademico resta poco ricettivo. Ciò non facilita la messa in opera e il compimento di progetti di ricerca a base di storie di vita. Maurizio Catani, uno tra i primi ad aver effettuato degli studi approfonditi di casi individuali, è

sempre alla ricerca di un editore per il suo magnifico lavoro *Zia Susanna*.

Da parte mia, ho dovuto, per conservare qualche legittimità scientifica, pubblicare lavori del tipo «mainstream sociology» mentre effettuavo parallelamente delle inchieste per mezzo delle storie di vita.

E se oggi l'interesse per questo tipo di approccio si accresce presso i giovani ricercatori e universitari, è ancora in un modo marginale e fragile.

Grande è allora la tentazione di girarsi sull'editoria «letteraria».

Ma ben presto, gli editori rifiutano qualsiasi analisi sociologica.

Accettare i loro criteri, sarebbe dunque mettersi al di fuori della legge del campo universitario. Quanto ai fondi di ricerca che potrebbero dare impulso a dei lavori estensivi, lavorare alla integrazione di *raccolta* e di *analisi* delle parole che esprime l'esperienza vissuta con la lucidità sociologica, questi fondi ci sono stati rifiutati negli ultimi anni di un giscardismo indurito (ciò che non era durante il periodo della «salita della sinistra» '74/'78).

Ora, è evidente che l'assenza di finanziamenti rallentò considerevolmente il processo di prova - e - errore attraverso cui potrebbe costituirsi uno o più approcci utilizzando le storie di vita. Per questo ci aspettiamo molto dalla collaborazione internazionale che ci permet-

te di accedere a una varietà di sperimentazioni che non possiamo realizzare da soli.

Non posso entrare qui nel merito dei lavori che in questo momento effettuano i ricercatori francesi per mezzo di storie di vita. Ne conosco una quindicina ma bisogna credere che ce ne siano altri poiché ogni anno ne arrivano di nuovi.

D'altro canto, ho già citato i nomi e le pubblicazioni conosciuti da me in un articolo pubblicato l'anno scorso.

Nella bibliografia pubblicata in questo articolo, dovrei aggiungere oggi i lavori disponibili sotto forma di rapporti di Françoise Cribier e Catherine Rhein sulle traiettorie di vita di donne di ambienti popolari parigini (Laboratorio di Geografia Umana); e quelli di Francis Godard e Paul Cuturello sulla mobilitazione delle famiglie per accedere alla proprietà della loro abitazione (Università di Nizza).

Sono in corso altre ricerche che non hanno ancora dato luogo a pubblicazione. (Nadine Lefaucheur sulle ragazze madri, Martine Perrot sulle ragazze dell'Isola Maurizio «importate» da contadini francesi celibi, Martine Chaudron sull'analisi della mobilità sociale attraverso 200 storie di vita raccolte da studenti, e molte altre ancora).

C'è un interesse incontestabile ma anche grandi debolezze. Una di esse è senza dubbio la credenza di una «metodologia dell'approccio

biografico» che esisterebbe indipendentemente dall'oggetto studiato, dal tipo di approccio utilizzato e soprattutto dal livello della teorizzazione sociologica. Al limite si vorrebbe un metodo che permette di fare della sociologia senza passare per la teoria. (Nel qual caso si riproduce senza rendersene conto l'errore positivista della separazione metodo/contenuto).

Per di più, il campo intellettuale francese così come descritto sopra ignora la distinzione tra teoria «sostantiva» o settoriale e teoria «formale» o generale: non vuole conoscere questa ultima.

Ora è impossibile passare direttamente dall'osservazione concreta alla teoria generale: tutt'al più si può cercare di chiarire i rapporti socio-strutturali soggiacenti a un insieme settoriale di norme e di condotte di vita (come esempio di tali insiemi settoriali, io proporrò quello di una branca della produzione quale quella della panetteria artigianale, il mestiere del carpentiere — studiato nella regione di Saint Etienne da Anne-Marie Bardagot e Nathalie Sabatier, o la differenziazione progressiva dei destini dei figli di operai nella regione parigina, studiata da Gérard Mauger e Claude Fossé).

La chiarezza di tali rapporti mi pare sufficiente a giustificare il lavoro del sociologo, da pensarsi qui come etno-sociologo. Pertanto nel contesto universitario francese, il

rischio è di veder qualificare questo tipo di lavoro come «puramente descrittivo». È anche questo che occorre cambiare.

Parallelamente con questa utilizzazione di storie di vita per la inchiesta di tipo etno-sociologico — (conoscenza in profondità dell'ambiente, dei rapporti che lo sostengono, delle loro contraddizioni, delle prassi che lo fanno evolvere), — esiste almeno un altro modo di utilizzazione delle storie di vita che consiste nel trattarle come discorsi, e nel liberarne gli oggetti soggiacenti: i valori dell'interlocutore considerati come interiorizzazione particolare dei valori propri a una cultura (Catani); le forme letterarie soggiacenti alla produzione di una storia di vita (Martine Burgos) o i diversi modi di presentazione di sé come originati dalla traiettoria sociale passata — ascendente o discendente — o dal sesso (Martine Chaudron).

Per il momento, non ci sono tra i ricercatori che partecipano dell'uno o dell'altro orientamento che relazioni di scambio ma nessuna integrazione teorica.

Uno dei nostri obiettivi è precisamente di vedere se si tratta di una o due metodologie implicite; se, come sembra, ci sono due modi almeno per utilizzare le storie di vita (l'uno orientato alla scoperta di rapporti «oggettivi» o piuttosto socio-strutturali; l'altro orientato alla scoperta di strutture simboliche),

pensiamo che esse debbano dapprima identificarsi come tali per evitare ogni confusione sull'esistenza di una metodologia biografica. Ma facciamo anche l'ipotesi che una volta autonomizzate, esse avranno molto da dirsi vicendevolmente per via del loro carattere complementare.

Le inchieste di tipo etno-sociologico si fondano generalmente su parecchie decine di casi; oltre alle storie di vita, nelle quali gli interlocutori sono infatti considerati prima come degli informatori, si utilizza lo stesso l'osservazione diretta, e delle conversazioni con dei personaggi che occupano in un modo o nell'altro una posizione di «informatore privilegiato».

Per contro, i ricercatori che lavorano sul livello simbolico si sforzano di raccogliere delle storie di vita molto più complete, lavorano caso per caso (Catani-Caroux) e comparando tra loro alcuni casi (Burgos). Tra queste due forme, ne esistono altre; come l'utilizzazione congiunta di statistiche e/o di inchieste per mezzo di questionari e di storie di vita destinate a illustrare, chiarire, approfondire alcuni aspetti specifici di processi messi in evidenza dai dati quantitativi; Così lavorava Krzywicki a Varsavia nel 1930 (cf. Lagneau 1975); così lavora Zoltan Karpati nella sua inchiesta su una città del Sud dell'Ungheria e la sua regione (Karpati 1981). Un'altra forma possibile è la raccolta massiccia di storie di vita: si pensi qui

all'idea di Florian Znamirki, che era di raccogliere delle autobiografie scritte per mezzo di concorsi lanciati per posta.

Questo approccio ha conosciuto uno sviluppo considerevole in Polonia; e vi ha dato luogo, non solo alla raccolta di circa 250.000 «memorie» dal 1921, ma soprattutto a lavori molto importanti, sfortunatamente inaccessibili a chi non legge il polacco. Ci si farà un'idea del contenuto di questi lavori riferendosi al testo che il più celebre degli analisti polacchi delle «memorie», il sociologo Jozef Charasinski scrisse in inglese, su mia richiesta: le autobiografie scritte da giovani contadini polacchi, dagli anni '10 agli anni '60, gli permettono di seguire l'evoluzione storica di ciò che significava in ogni epoca essere un giovane contadino in Polonia. Questi significati sono cambiati considerevolmente con le diverse epoche (Charasinski 1981).

Ci piacerebbe sperimentare in Francia questo tipo di inchiesta estensiva. Ma ciò richiede dei crediti, i quali non andavano più nel corso degli ultimi anni che alle metodologie «legittime».

Non è dunque un caso se non si trova questo tipo di inchiesta in Francia, e se le sole forme praticate di approccio biografico, sono quelle che si prestano al lavoro artigianale.

Note finali

Ho cercato qui di rispondere il più onestamente possibile alla domanda che mi era implicitamente posta attraverso l'invito ufficiale dei miei colleghi italiani.

Altri avrebbero forse dato una risposta in parte differente. Credo nondimeno di conoscere abbastanza i ricercatori che utilizzano in Francia le storie di vita per affermare che esiste tra loro se non un consenso, per lo meno un accordo molto ampio sulle difficoltà incontrate in un tale lavoro. Ciò che noi facciamo si avvicina più al *bricolage* che al lavoro su larga scala.

Facciamo del nostro meglio in condizioni difficili. Constatato d'altronde, attraverso la rete di contatti internazionali che abbiamo sviluppato da qualche anno, che non siamo i soli in questa situazione.

Si potrà trovare che la mia presentazione dell'egemonia strutturalista è essa stessa troppo... strutturalista: l'egemonia è lontana dall'essere totale. Coloro tuttavia che si sono urtati con l'incomprensione dei direttori di rivista, dei direttori di tesi, dei direttori di laboratorio e dei finanziatori sanno che non ho inventato niente. Le nostre debolezze, la nostra lentezza, i nostri errori sono in parte dovuti alle no-

stre proprie insufficienze; ma non solamente. La posta della battaglia per l'approccio biografico è molto più considerevole di quanto non sembri a priori.

Non sono tanto interessi politici ad essere in gioco quanto ciò che Sartre chiamava «interessi ideologici»: senza dubbio ridicoli su scala della società tutta intiera, ma così importanti all'interno dell'aula universitaria.

È possibile che la situazione cambi. La vittoria delle forze di sinistra il 10 maggio 1981 ha aperto nuovi spazi. Dal 1968, e in particolare dal '78 (sconfitta del programma comune della sinistra), la sociologia si trovava esposta a un'aperta ostilità, dichiarata e attiva dei tecnocrati al potere.

I mezzi di lavoro si riducevano come pelle di zigrino.

I lavori quantitativi e operativi avevano la priorità sulle ricerche qualitative, critiche o fondamentali. Gli editori rifiutavano i manoscritti di scienze umane repute invendibili dal '78.

Alcuni mandarini riconosciuti, occupavano loro soli la scena e tenevano contemporaneamente l'Università, l'editoria e i mass media*.

Che un ricercatore facesse un buono o cattivo lavoro non modificava nulla nella sua situazione.

* Per un'eccellente analisi di questo fenomeno, vedere Régis Debray: *Le pouvoir intellectuel en France*, 1979.

La frattura tra gli intellettuali e il mondo politico, di destra o di sinistra era completa.

Tutto ciò cambierà? Può darsi; e beninteso, ciò dipenderà anche dal nostro impegno. La speranza almeno ci è stata resa. Ma aggiungerei questo per terminare: ci sono pochi paesi, senza dubbio non ce n'è alcuno cui ci sentiamo più vicini dell'Italia.

Non è necessario ricordare tutto ciò che ci unisce: la storia, la cultura, la lingua stessa e l'evoluzione sociale e politica (quella in ogni caso della società civile).

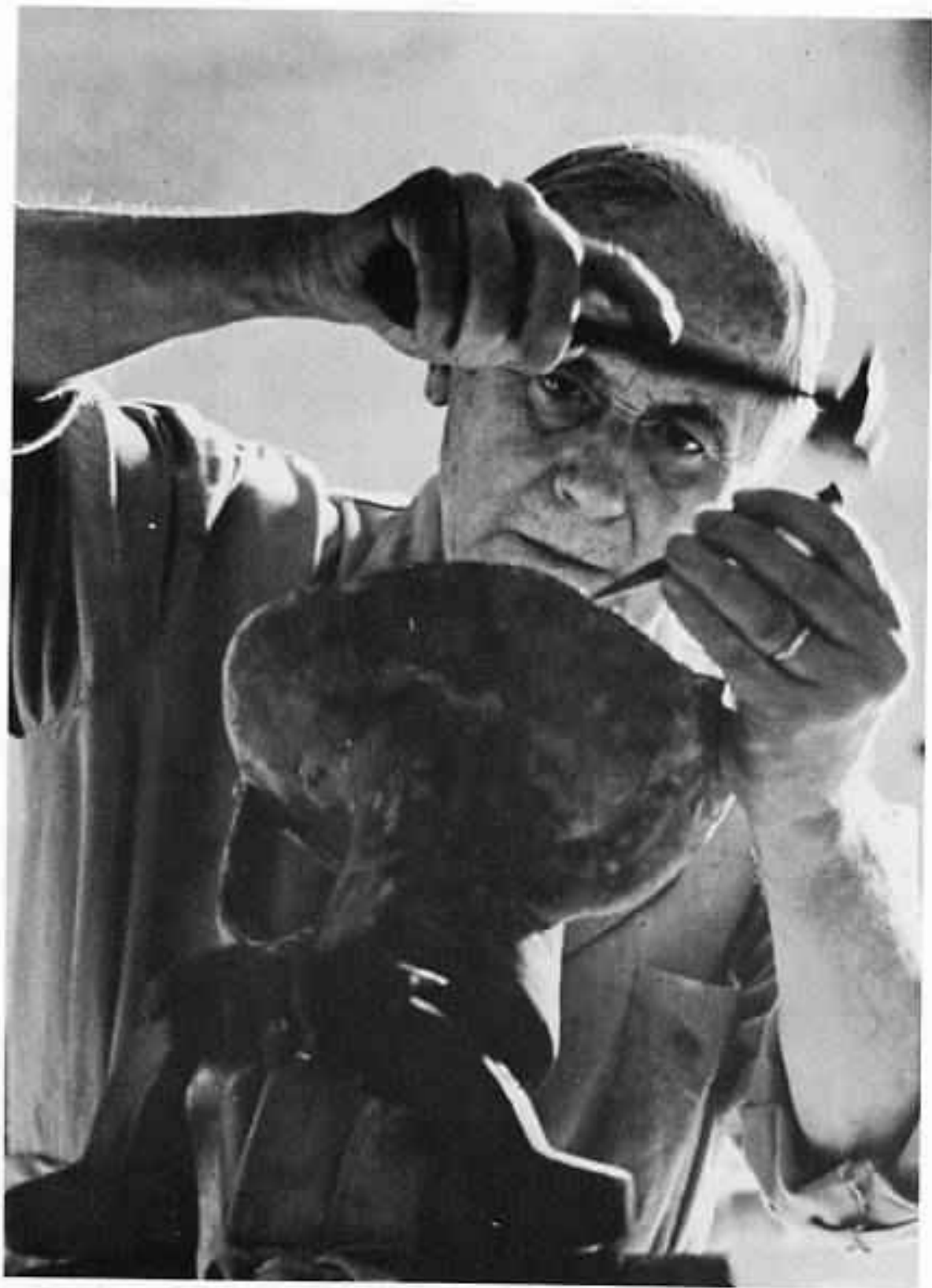
È dunque tanto più rincrescevole che i nostri intellettuali abbiano avuto per così lungo tempo gli occhi fissati sul loro ombelico e non li abbiano alzati che per guardare verso gli U.S.A., mentre accanto a noi si sviluppava un pensiero sociopolitico originale, raffinato e profondamente concreto perché articolato organicamente ai movimenti sociali e culturali contemporanei. Noi abbiamo bisogno dell'intellettualità italiana, della sua ricchezza, della sua sottigliezza, della sua saggezza. È per questo che spero di vedere sviluppare i nostri scambi nei prossimi anni.

Bibliografia

- Daniel BERTAUX «L'approche biographique. Sa validité méthodologique, ses potentialités», *Cahiers internationaux de Sociologie*, LXIX-2, juillet-décembre 1980 (Si troveranno nella bibliografia di questo articolo i riferimenti ai principali lavori pubblicati da ricercatori francesi che lavorano a partire dalle storie di vita).
- Daniel BERTAUX, Editor, *Biography and Society. The Life-History Approach in the Social Sciences*. Sage Publications, Beverly Hills and London, 1981 (Contiene 17 studi che mostrano la varietà delle utilizzazioni attuali delle storie di vita nei diversi paesi).
- Jozef CHALASINSKI, «The Life-Records of the Young Generation of Polish Peasants as a Manifestation of Contemporary Culture», in D. BERTAUX (1981).
- Franco FERRAROTTI, *Storia e storie di vite*, Roma-Bari, Laterza.
- Zoltan KARPATI, «The Methodological Use of the Life History Approach in a Hungarian Survey on Mobility and Urbanisation», in D. BERTAUX (1981).
- Janina MARKIEWICZ-LAGNEAU, «L'autobiographie en Pologne, ou de l'usage social d'une technique sociologique», *Revue Française de Sociologie*, XVII-4, octobre-décembre 1976.



Miró nel 1968.



Lavoro come un giardiniere*

di Joan Miró

Sono d'indole tragica e taciturna. In gioventù ho attraversato periodi di profonda tristezza. Adesso ho raggiunto un certo equilibrio, ma tutto mi disgusta. La vita mi sembra assurda. Non è il ragionamento a mostrarmela tale; la sento così, sono pessimista: penso sempre che tutto andrà malissimo.

Se vi è qualcosa di umoristico nella mia pittura, non è il risultato di una ricerca cosciente. Questo senso dell'umorismo deriva forse dal fatto che provo il bisogno di sfuggire al lato tragico del mio temperamento. È una reazione, ma del tutto involontaria.

Ciò che invece è volontario, in me, è la tensione dello spirito. Ma è essenziale, a mio parere, che tale tensione non venga provocata con mezzi chimici, come l'alcool o la droga.

L'atmosfera propizia a questa tensione io la trovo nella poesia, nella musica, nell'architettura — Gaudì, per esempio, è straordinario —, nelle mie passeggiate quotidiane, in certi rumori: il rumore dei cavalli nei campi, lo scricchiolio delle ruote di legno dei carri, i passi, le grida nella notte, i grilli.

Lo spettacolo mi sconvolge.

Mi sconvolge vedere, in un cielo

immenso, una falce di luna o il sole. Nei miei quadri, d'altronde, vi sono piccole, minuscole forme inscritte in grandi spazi vuoti. Gli spazi vuoti, gli orizzonti vuoti, le pianure vuote, tutto ciò che è spoglio mi ha sempre molto impressionato.

Nel panorama contemporaneo mi piacciono le fabbriche, le luci notturne, il mondo visto dall'aereo. Una delle più grandi emozioni della mia vita l'ho provata sorvolando Washington di notte.

Vista dall'aereo, di notte, una città è una vera meraviglia. E poi in aereo, si vede tutto, anche una piccola figura, anche un cagnolino minuscolo; anzi acquistano un'importanza enorme, come, durante un volo notturno al di sopra della campagna, una o due luci di contadini nell'oscurità assoluta.

Trovo l'ispirazione nelle cose più semplici. Il piatto in cui un contadino mangia la minestra mi piace molto di più che non i piatti ridicolmente preziosi dei ricchi.

L'arte mi commuove sempre. È un'arte priva di inganni e di artifici, che va dritta allo scopo. Sorprende ed è tanto ricca di possibilità.

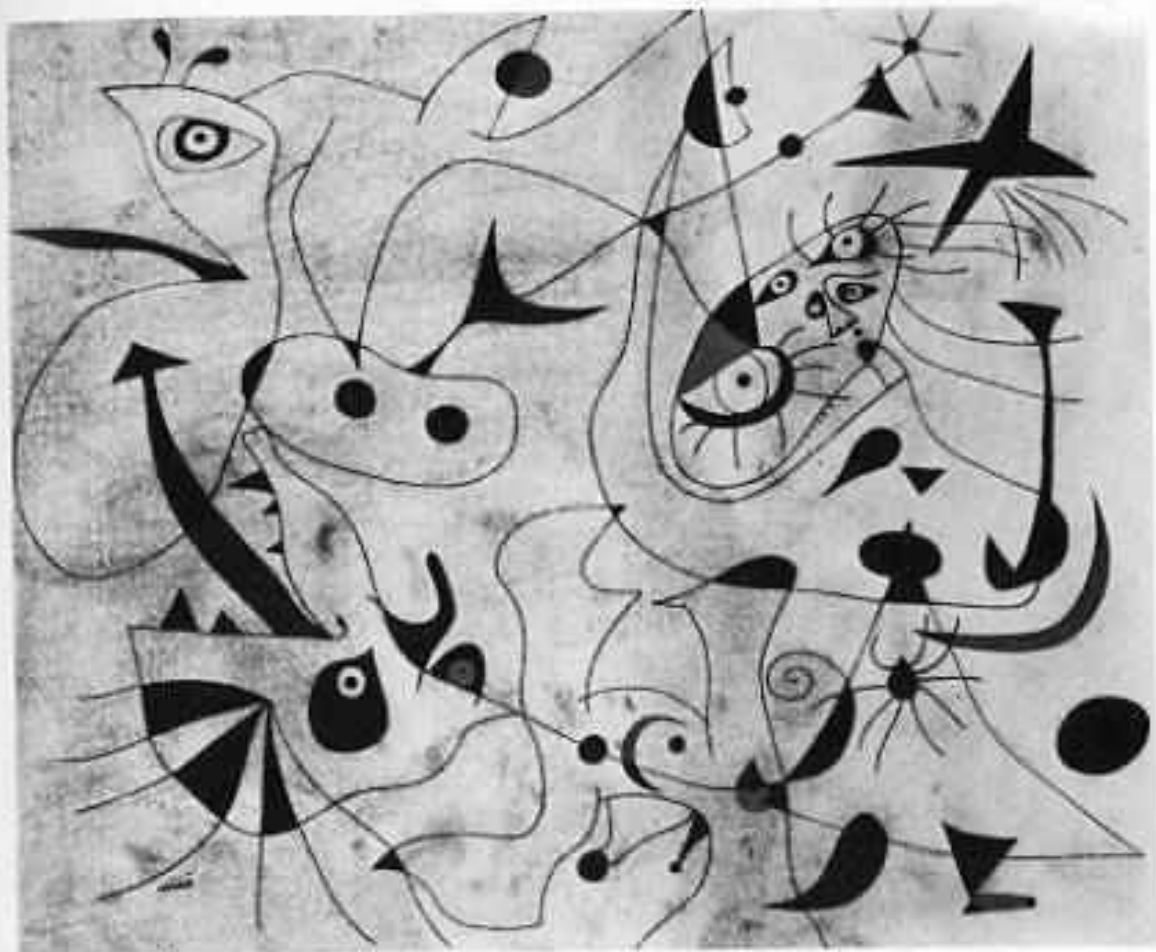
All'inizio della mia carriera i pit-

* Dal Catalogo, *Miró Milano*, Mazzotta, Milano 1981. Si ringraziano Joan Miró, Jacques Dupin e Giorgio Marconi per l'autorizzazione.

Maternité, 1973.



L'étoile matinale, 16 marzo 1940.



L'étoile matinale, 16 marzo 1940.



tori che mi hanno maggiormente colpito sono Van Gogh, Cézanne e il Doganiere Rousseau. Amando il Doganiere amavo già l'arte popolare. E col passare degli anni quest'arte diventa sempre più importante per me. Il forcone o la forchetta accuratamente lavorati da un contadino sono, per me, molto importanti.

Per me, un oggetto è vivo. Questa sigaretta, questa scatola di fiammiferi contengono una vita segreta molto più intensa di quella di certi esseri umani. Quando vedo un albero provo una violenta emozione, come se fosse qualcosa che respira, che parla. In un certo senso, anche un albero è umano.

L'immobilità mi colpisce particolarmente. Questa bottiglia, questo bicchiere, un ciottolo su una spiaggia deserta sono cose immobili ma hanno il potere di mettere in moto la mia mente e di commuovere il mio animo. È una sensazione che non provo davanti a un essere umano che stupidamente si agita in continuazione. Su di una spiaggia, la gente che fa il bagno e che si muove mi colpisce molto meno che non l'immobilità di un sasso. (Le cose immobili diventano grandiose, molto più grandiose di quelle che si muovono.) L'immobilità mi fa pensare a grandi spazi percorsi da movimenti infiniti. Come diceva Kant, è l'irruzione immediata dell'infinito nel finito. Un ciottolo, che è un oggetto finito e immobile,

mi suggerisce non solo dei movimenti, ma movimenti infiniti che, nei miei quadri, si traducono in forme simili a scintille che erompono dalla tela come da un vulcano.

Se non sentisse questi movimenti nei miei quadri, lo spettatore sarebbe come un attore che legge una poesia per lui totalmente priva di senso.

Ma potrebbe anche non sentirli, perché, per lui, nei miei quadri, come, per me, nel ciottolo, il movimento è soltanto suggerito. Quello che cerco, infatti, è un movimento immobile, qualcosa che sia l'equivalente di quella che viene definita l'eloquenza del silenzio, o di ciò che San Giovanni della Croce chiamava, mi pare, «musica muta».

Nei miei quadri, le forme sono al tempo stesso immobili e mobili. Sono immobili perché la tela è un supporto immobile. Sono immobili per la nitidezza dei loro contorni e per quella specie di riquadro in cui talvolta sono iscritte. Ma proprio in quanto immobili suggeriscono dei movimenti.

Non essendoci né linea d'orizzonte né punti di riferimento in profondità, esse si spostano in profondità. Si spostano anche in superficie, perché un colore o una linea determinano necessariamente uno spostamento dell'angolo visuale. All'interno delle forme grandi se ne muovono alcune più piccole. E quando si guarda il quadro nell'insieme, quelle grandi, a loro volta,

diventano mobili. Si può perfino dire che, pur conservando ognuna la propria vita autonoma e senza modificarsi, sembra che si agitano e si urtino vicendevolmente. Ciò non toglie che siano tutte collegate fra loro da una connessione altrettanto rigorosa di quella che unisce i vari elementi del corpo. Basta che manchi un piccolo pezzo a un dito perché tutta la mano risulti spezzata.

Come l'insieme del corpo ha la stessa natura di un braccio, di una mano o di un piede, allo stesso modo in un quadro tutto deve essere omogeneo.

Nei miei dipinti vi è una specie di circolazione sanguigna. Se una forma viene spostata la circolazione si ferma; l'equilibrio è rotto.

Quando un quadro non mi soddisfa, provo un malessere fisico, come se fossi malato, o il mio cuore funzionasse male, non potessi più respirare, come se soffocassi.

Lavoro con passione e trasporto. Quando inizio una tela obbedisco a un impulso fisico, al bisogno di lanciarmi; è come una scarica fisica.

Naturalmente un quadro non può soddisfarmi subito. E, all'inizio, provo quel malessere che ho appena descritto. Ma poiché in queste cose sono molto battagliero, mi getto nella lotta.

È una lotta fra me e ciò che faccio, fra me e la tela, fra me e il mio malessere. E questa lotta mi stimola e mi appassiona. Lavoro fino a che il malessere non scompare.

Comincio i miei quadri sotto l'effetto di un'emozione che provo e che mi fa sfuggire alla realtà. La causa dell'emozione può essere un filo che si stacca dalla tela, una goccia d'acqua che cade o l'impronta che in questo momento il mio dito lascia sulla superficie lucida del tavolo.

In ogni caso, ho bisogno di un punto di partenza, fosse anche un granello di polvere o uno sprazzo di luce. Questa forma genera una serie di cose, in cui ogni cosa ne produce un'altra.

Così un pezzetto di filo può far nascere un mondo. Arrivo a un mondo partendo da una cosa che, generalmente, si reputa morta. E poiché gli do un titolo, tutto ciò diventa ancora più vivo.

I titoli li trovo via via che procedo nel lavoro, collegando una cosa a un'altra sulla mia tela. Quando ho trovato il titolo, vivo nella sua atmosfera. Il titolo diventa allora, per me, una vera e propria realtà, come per gli altri il modello, per esempio una donna sdraiata. Per me il titolo è una realtà ben precisa.

Lavoro a lungo a uno stesso quadro, talvolta per anni. Ma in tutto quel tempo vi sono periodi, a volte molto lunghi, durante i quali non me ne occupo.

L'importante, per me, è che si senta il punto di partenza, l'emozione che l'ha determinato.

Non mi disturba che una tela ri-

manga incompiuta per anni nel mio studio. Anzi, quando sono ricco di tele che hanno un punto di partenza abbastanza vivo per far nascere una serie di rime, una nuova vita, nuove cose vive, sono contento.

Considero il mio studio come un orto. Laggiù ci sono dei carciofi. Qui delle patate. Bisogna tagliare le foglie perché crescano i frutti. A un certo momento bisogna potare.

Lavoro come un giardiniere o come un vignaiolo. Le cose maturano lentamente. Il mio vocabolario di forme, per esempio, non l'ho certo scoperto di colpo. Si è formato quasi mio malgrado.

Le cose seguono il loro corso naturale. Crescono, maturano. Bisogna innestare; bisogna irrigare, come per l'insalata. Maturano nel mio spirito. Perciò lavoro sempre a moltissime cose contemporaneamente. E anche in campi diversi: pittura, incisione, litografia, scultura, ceramica.

La materia, lo strumento mi dettano una tecnica, un modo di dare vita a una cosa. Se attacco un legno con una sgorbia, entro in una determinata condizione di spirito. Se attacco una pietra litografica con una spazzola o una lastra di rame con una punta, mi sento in altre condizioni di spirito. L'incontro dello strumento e della materia determina uno 'choc' che è qualcosa di vivo e che, penso, avrà una ripercussione sullo spettatore.

Se attacco una lastra di rame scintillante sono in uno stato diverso da quello determinato dal fatto di trovarmi di fronte a un legno opaco. Il lucido e l'opaco non mi ispirano le stesse forme.

Quello che mi ha affascinato nella ceramica è la sua lucentezza: sembrano tante scintille. E poi c'è la lotta con gli elementi, la terra, il fuoco; e come ho già detto io sono molto battagliero. Il ceramista deve saper dominare il fuoco.

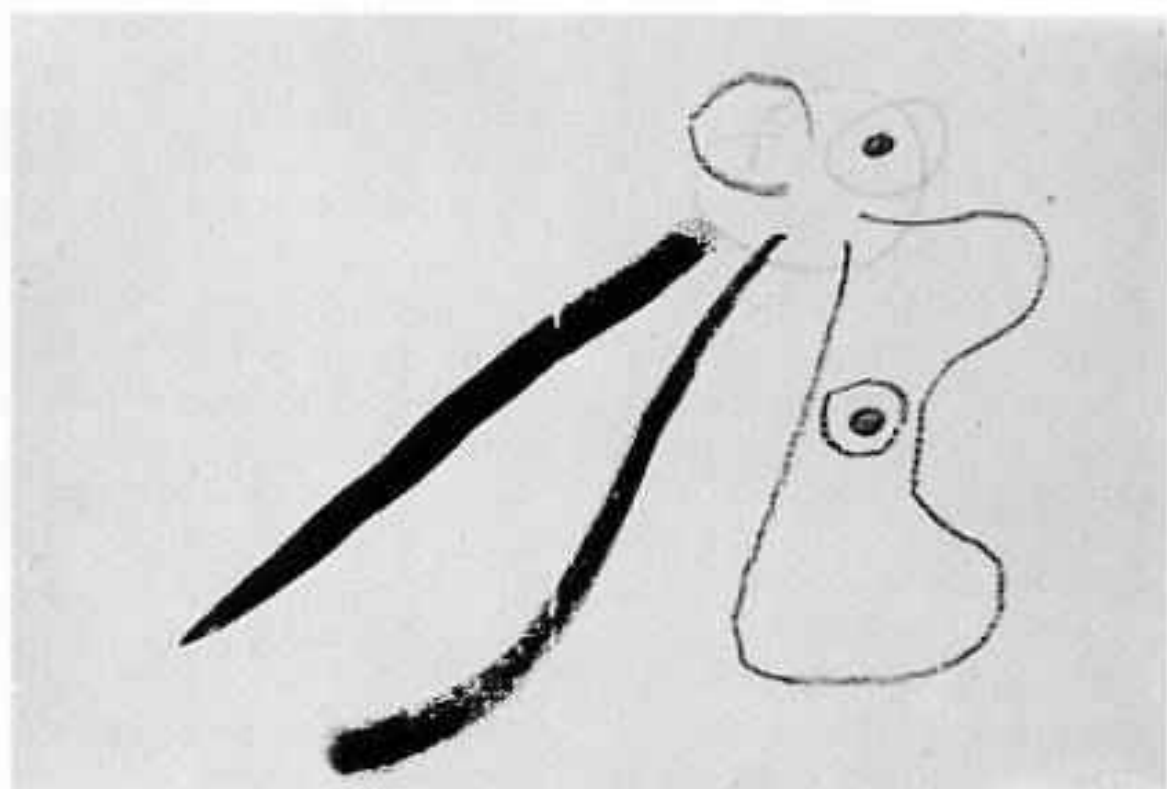
E l'imprevisto! Ecco un'altra attrattiva. Anche se si usa la stessa formula, lo stesso grado di cottura, non si ottiene mai lo stesso risultato. L'imprevisto determina una brusca emozione, e questo mi attrae irresistibilmente.

Anche l'incisione riserva imprevisti, e più ne ha più mi affascina.

Nella mia pittura una lineetta con in fondo una grossa forma è un imprevisto. E sono io il primo a esserne sorpreso.

In un quadro bisogna poter scoprire nuove cose ogni volta che lo si vede. Ma si può guardare un quadro per una settimana e poi dimenticarlo. Si può anche guardare un quadro per un secondo e ricordarselo per tutta la vita. Per me un quadro deve essere come delle scintille. Bisogna che abbagli come la bellezza di una donna o di una poesia. Deve sfavillare, deve essere come quelle pietre che i pastori dei Pirenei usano per accendere la pipa.

Più che non il quadro stesso,



quello che conta è ciò che da esso si sprigiona e si diffonde. Non importa che il quadro venga distrutto. L'arte può morire, ciò che conta è che abbia sparso dei semi sulla terra. Il surrealismo mi è piaciuto perché i surrealisti non consideravano la pittura fine a se stessa. La cosa importante, infatti, non è che un dipinto rimanga tale e quale, ma che lasci dei germi, che sparga dei semi da cui nascano altre cose.

Il quadro deve essere fecondo. Deve far nascere un mondo. Che rappresenti fiori, personaggi o cavalli è indifferente, basta che riveli un mondo, qualcosa di vivo.

Due più due non fa quattro. Fa quattro solo per i ragionieri. Ma non bisogna accontentarsi; il quadro deve farlo capire: deve fecondare l'immaginazione.

Non escludo la possibilità che guardando uno dei miei quadri un uomo d'affari scopra il modo di concludere un affare, o uno scienziato il modo di risolvere un problema.

La soluzione costituita dal quadro è una soluzione di ordine generale che può essere applicata a qualsiasi ambito.

Provo il bisogno di raggiungere il massimo dell'intensità con il minimo di mezzi. Per questo sono stato indotto a dare alla mia pittura un carattere sempre più spoglio.

La mia tendenza all'essenzialità, alla semplificazione si è manifestata in tre ambiti: il modellato, i colori

e la rappresentazione dei personaggi.

Nel 1935 nei miei quadri lo spazio e le forme erano ancora modellati. Nella mia pittura c'era ancora il chiaroscuro. Ma a poco a poco tutto ciò è sparito. Intorno al 1940 il modellato e il chiaroscuro sono stati completamente eliminati.

Una forma modellata colpisce meno di una forma piatta. Il modellato impedisce l'emozione di una visione brusca e immediata e limita il movimento alla profondità del campo visivo. Senza modellato né chiaroscuro la profondità non ha limiti: il movimento può estendersi all'infinito.

A poco a poco sono giunto a usare soltanto un ristretto numero di forme e di colori. Non è la prima volta che si utilizza una gamma di colori molto ridotta. Gli affreschi del X secolo, per esempio, sono dipinti così. Per me, sono cose magnifiche.

I miei personaggi hanno subito la stessa semplificazione dei colori. Così semplificati, sono più umani e più vivi di quanto non apparirebbero se fossero rappresentati con tutti i particolari, e privi dunque di quella vita immaginaria che rende tutto più grande.

Quando uno spettatore si riconosce nei miei personaggi, non sente ciò che lo separa ma ciò che lo unisce a tutti gli altri uomini, sia egli bianco o nero, del sud o del nord, negro o cinese.

C'è una frase di Confucio che mi ha particolarmente colpito: «Tutti gli uomini sono uguali, soltanto i costumi li distinguono».

Tutte queste storie di nazioni sono solo una questione di burocrazia. L'importante è essere un uomo, non un burocrate. Divenendo veramente un uomo si diventa capaci di raggiungere tutti gli uomini, un negro o un cinese, un uomo del sud o uno del nord.

Ma per diventare veramente un uomo bisogna liberarsi del proprio falso io. Nel mio caso bisogna smettere di essere Miró, vale a dire un pittore spagnolo appartenente a una società delimitata da frontiere ben precise, da tutta una serie di convenzioni sociali e burocratiche. In altri termini bisogna andare verso l'anonimato.

L'anonimato ha sempre regnato nelle grandi epoche storiche e oggi la sua necessità si fa sentire con crescente urgenza.

Ma contemporaneamente, si avverte la necessità di un gesto completamente individuale, totalmente anarchico dal punto di vista sociale.

Perché? Perché un gesto profondamente individuale è anonimo; e in quanto tale consente di giungere all'universale, ne sono sicuro: più una cosa è locale, più è universale.

Donde l'importanza dell'arte popolare: vi è una profonda affinità fra gli zufoli maiorchini e gli oggetti greci.

La pittura murale mi tenta per

ché esige l'anonimato, perché ha un contatto diretto con le masse e perché svolge un ruolo importante nell'architettura.

I maggiori successi dell'architettura, come ad esempio la città d'Ibiza, sono anonimi.

Tale anonimato non implica tuttavia un'esclusione dell'umanità. Anzi. A Ibiza un amico architetto un giorno mi mostrò, sui muri delle case, macchie bianche che circondavano le finestre, formando una specie di cornice attorno a ognuna di esse. Queste macchie erano state dipinte dall'interno della casa, da qualcuno che si sporgeva dalla finestra e tintegeva il muro fino a dove poteva arrivare con il braccio. E questo dava alle cornici bianche una misura umana.

Un imbianchino non avrebbe potuto fare una cosa simile. Avrebbe lavorato non dall'interno ma dall'esterno, dopo aver costruito un'impalcatura. E avrebbe rovinato tutto.

Il gusto dell'anonimato conduce al lavoro collettivo. Per questo la ceramica con Artigas mi appassiona. E per le incisioni lavoro in équipe con i protti e gli operai. Mi suggeriscono delle idee e io ho piena fiducia in loro. Ma se si è affetti da divismo, ovviamente, è impossibile. Lavorando così, in gruppo, io non creo una piccola nazione o, se ne creo una, ha portata universale.

Il lavoro anonimo deve essere al tempo stesso collettivo ed estremamente personale. Ognuno deve fare

quello che desidera, con la stessa naturalezza con cui respira. Ma non bisogna avere alcuna riserva mentale, né tanto meno pretendere di firmare il proprio respiro.

Il cammino del mondo va verso la collettività. Non si può più immaginare una casa isolata; sembra inconcepibile che qualcuno si faccia costruire una villa. Oggi si costruiscono caseggiati tanto grandi che il ricorso alla collaborazione del pittore è inevitabile.

L'anonimato mi consente di rinunciare a me stesso, ma, rinunciando a me stesso, riesco ad affermarmi maggiormente. Così il silen-

zio è rifiuto del rumore, ma ne consegue che il minimo rumore, nel silenzio, diventa enorme.

Cerco il rumore nascosto nel silenzio, il movimento nell'immobilità, la vita nell'inanimato, l'infinito nel finito, delle forme nel vuoto e me stesso nell'anonimato: si tratta sempre del medesimo procedimento.

È la negazione della negazione di cui parla Marx. Negando la negazione si afferma.

Così la mia pittura può essere considerata umoristica e allegra anche se io sono di temperamento tragico.



Nuove forme di religiosità

di Maria I. Macioti

1. Osservazioni preliminari

È certo improprio, quando si affronti il tema della religiosità ai nostri giorni, parlare di forme nuove di religiosità, senza fare alcune distinzioni, senza dare opportuna delucidazione. Il significato della espressione qui utilizzata andrebbe invece chiarito nel senso di una maggiore visibilità di fenomeni in buona parte già presenti, ma meno evidenti, nell'ambito del panorama culturale occidentale.

In maniera analoga, non credo si possa parlare di una «ripresa» della richiesta di sacro. Se ne potrebbe parlare, in termini evidentemente polemici, se si dovessero accogliere per buone le teorizzazioni che ne hanno, in un recente passato, suggerito un declino, una eclissi. Più propriamente infatti ritengo che si possa e si debba parlare delle diverse, molteplici forme che può assumere il sacro nella società contemporanea.

In Italia in particolare possono essere stati fuorvianti due diversi fenomeni: da un lato, il mito sempre crescente del laicismo in marcia. Ed uso qui scientemente la parola «mito» poiché spesso in una certa retorica sui valori laici della

società, o nella proclamazione di una qualche supposta vittoria laica — ad esempio ci si può riferire al recente referendum per l'abrogazione dell'aborto, alla sconfitta del «movimento per la vita» — i motivi di certe scelte appaiono, ad un'analisi attenta, tutt'altro che ispirati da una concezione laica della vita.

Dall'altro lato, la perdita del potere di attrazione che avrebbe investito la chiesa cattolica. Certo, un discorso del genere presenta alcune difficoltà, poiché mancano dati esaurienti per il passato. Tuttavia le numerose indagini sullo stato della partecipazione ai rituali della chiesa cattolica ed alle tappe da questa previste (battesimo, prima comunione, cresima, ecc.) sembrano confermare l'impressione di una scarsa partecipazione, sul totale della popolazione italiana, di un calo della pratica, in particolare intorno agli anni '60. Per quanto attiene a più recenti indagini, ci si può utilmente richiamare ad un'ampia inchiesta condotta da G.C. Milanesi, di cui sono noti i primi risultati. Egli afferma ad esempio che, fra i giovani da lui presi in esame, «il 75 per cento e anche più ha una concezione della vita nella quale i riferimenti ai modelli, ai valori, ai progetti,

alle indicazioni di significato gestiti dalla religione di chiesa sono periferici o del tutto inesistenti» (1).

Il cosiddetto laicismo crescente e la relativa scarsa presa dell'universo simbolico proposto dalla religione di stato hanno indotto e inducono alcuni studiosi del fenomeno religioso a parlare di crisi del sacro intesa in senso lato, di affievolimento della domanda religiosa.

Io non mi sentirei di giungere, a partire da premesse del genere, a questo tipo di conclusioni. Mi sembra infatti che un richiamo alla situazione storica contingente possa essere di aiuto ad una maggiore comprensione della situazione, anche per quanto riguarda questo specifico campo.

2. La crisi delle istituzioni

Al momento attuale le istituzioni intese in senso lato sembrano entrate in un processo di profonda crisi, di rigetto e scollamento nei confronti di quelli che dovrebbero costituirne la base e gli utenti. Una analisi longitudinale condotta su un campione stratificato ed interessante la condizione dei romani nei confronti del potere (2) conferma come non sia affatto, ad esempio, entrata in crisi la concezione del sistema democratico parlamentare.

Però, il grado di adesione intorno alle specifiche forme di governo e partitiche è molto basso. Si ritengono cioè importanti i valori della democrazia, si ritiene giusta ed auspicabile l'esistenza dei partiti, si è d'accordo sulla opportunità di avere un parlamento eletto. Ciò che viene messo in discussione, che non viene accettato, è il modo concreto di comportamento, la singola forma espressiva dello specifico partito, l'operato di un dato governo. Ma sarebbe errato e fuorviante desumere, dal biasimo e dalla non-rispondenza con le forme istituzionali, una crisi generale della democrazia in quanto tale.

In maniera analoga, mi domando perché mai dalla crisi — o comunque dallo scarso potere di attrattiva — della chiesa cattolica, si possa o debba parlare di crisi della religiosità.

Mi sembra che si andrebbe incontro quanto meno ad un salto logico evidente ed arbitrario, che si incorrerebbe in una serie di fraintendimenti. Non mancherebbero, certo, le attenuanti. La sociologia della religione è adusa a studi relativi alla misurazione della pratica cattolica. Punto di riferimento costante, su piano nazionale, da un punto di vista anche costituzionale e legale, è sempre stata la santa romana chiesa, privilegiata nei rapporti con lo

(1) Da *La nuova «setta» cattolica*, colloquio con G. Milanesi, pag. 13, ottobre 1981.

(2) Cfr. di F. Ferrarotti ed altri, *Studi e ricerche sul potere*, Roma, IANUA, voll. 3, 1980-1981.

stato rispetto alle altre istituzioni.

L'ottica dello studioso di questi fenomeni si è pertanto ristretta, per decenni, ad uno studio della religiosità intesa in senso limitativo, istituzionale ed eurocentrico: se si vuole, a partire da un'ottica un po' limitata e provinciale.

Mia netta impressione è quindi che la supposta o effettiva crisi della chiesa cattolica, e comunque il grado relativamente basso di consensi che al momento coagula intorno a sé non siano affatto motivi sufficienti a far parlare di crisi del sacro.

3. Cenni su una attuale fenomenologia del sacro

È possibile, allora, delineare una fenomenologia del sacro ai nostri giovani? La cosa non è certo delle più facili anche perché mancano gli adeguati strumenti di rilevazione.

In ogni caso, si può anche solo partire dall'ambito stesso della chiesa cattolica per dire come, al suo interno, un fenomeno che ha polarizzato l'attenzione è stato quello del fiorire di alcuni specifici gruppi, con particolare riferimento all'area giovanile. Fra tutti, basterà citare Comunione e Liberazione, o i gruppi scouts, più facili da inquadrare da un punto di vista di stratificazione sociale ed urbana; o ancora, gruppi che attraversano le varie fasce di età e maggiormente inter-

classisti, come i neopentecostali o neocarismatici. A volte, così coesi, questi ultimi, da indurre alcuni a parlarne in termini di «setta» data la separatezza.

3a. Movimenti di origine extraeuropea

Ma al di là di questi casi, già molto studiati, sarebbe riduttivo dimenticare raggruppamenti diversi, per lo più di matrice extra europea, che si collocano al di fuori della religione cristiana e della sua tradizione. Vari di questi gruppi hanno ormai raggiunto una certa diffusione, sia in Italia che in genere in Europa e negli Stati Uniti. Recenti articoli e studi su movimenti di matrice indiana, su gruppi di natura esoterica, su associazioni ancora diverse, dovrebbero indurci a riflettere sulle motivazioni che sottostanno a certe scelte, certi modi di vita così diversi da quelli usuali, da parte specialmente di nuclei di giovani.

La durezza per esempio delle condizioni di vita che si incontra fra gli Hare Krsna, dove gli orari sono rigidamente previsti, a partire dall'alba, dove il lavoro e la meditazione si alternano senza soste, dove il modo di vestire, il tipo di cibo, il *mantra* cantato per le strade, le teste rasate e le vesti sono altrettanti motivi e tappe di un processo di allontanamento dal contesto socio-culturale di provenienza, va in

qualche modo rapportata ad un forte potere di attrattiva, senza il quale la permanenza e la durata all'interno della comunità apparirebbero incomprensibili.

Lo stesso tipo di discorso, evidentemente, si potrebbe porre per altri tipi di raggruppamenti, magari di origine e natura diverse, come ad esempio per i seguaci di Moon. È ormai noto in contesto internazionale che Moon è considerato con un certo sospetto in varie nazioni, che in certune sono aperti procedimenti giudiziari a suo carico per evasione fiscale e frode; si sono avute una serie di testimonianze che parlavano di sfruttamento dei giovani, di denutrizione. Eppure anche a Roma oltre che nel Nord sono arrivati ormai da qualche anno piccoli nuclei di ragazzi che si danno al proselitismo, vivono insieme, si impegnano nella spiegazione del verbo del maestro, iniziando una dura giornata di lavoro alle sei del mattino. Basta, per spiegare questi ed altri consimili comportamenti il richiamo al fascino dell'esotico? Ed anche ammesso che possa esservi, inizialmente, una qualche componente del genere, si può ritenerla sufficiente a sorreggere un ragazzo per ore, giorni, mesi? Evidentemente, bisogna fare uno sforzo per liberarsi da un'ottica eurocentrica, nel cui ambito questi gruppi sono, quanto meno, poco significativi se non irrilevanti, e cercare di comprendere le motivazioni

che sottostanno alla scelta di questo tipo di aggregazione, alle lunghe appartenenze, e permanenze, al loro interno.

Per quel poco che se ne conosce, le motivazioni di queste scelte si richiamano ad un alto tipo di ideali, fanno leva sul desiderio di aiutare gli altri, soprattutto, sulla volontà di mettere d'accordo, di rendere più coerenti enunciati di dottrina e vita vissuta. Il grande, comune rimprovero che viene mosso da questi giovani alla chiesa cattolica è di ospitare incongruenze e sfasature, di permettere e portare avanti, linee teoriche che poco o nulla hanno a che vedere con la pratica. Sotto accusa, in particolare, il clero, il magistero della chiesa.

3b. Singoli carismatici

Tutto ciò mi pare difficile che lo si possa attribuire a mancanza di senso religioso, a rigetto del sacro, a progressiva laicizzazione. Mi sembra che, quanto meno, sarebbe opportuno avere un atteggiamento problematico, al riguardo. Certo, si potrà dire che, numericamente, non si tratta di fenomeni di grande rilievo. D'altro canto, esistono. Esistono con diverse caratterizzazioni, a seconda della collocazione socio-professionale e di spazio. Così, centri esoterici e movimenti di origine indiana sono più numerosi, in Italia, al centro e al nord, meno nel

sud. E di regola, presuppongono un certo grado medio di cultura, raccolgono membri della media ed alta borghesia. Sono, si diceva, meno diffusi nel meridione e nelle isole, dove continuano ad esistere fenomeni che vivono ai margini della chiesa cattolica: madonne che piangono, persone che si ritiene siano dotate di particolari carismi, che magari sono convinte di ricevere apparizioni divine, messaggi da esseri celesti.

Il pubblico, in questi casi, appare più composito, in parte attraversa i vari strati sociali, anche se la prevalenza appare ancora proletaria e piccolo borghese.

In quanto ad un discorso di tipo meramente quantitativo, mi sembra essenziale fare alcune considerazioni. Innanzi tutto, in realtà manca una mappa esauriente e attendibile di questi gruppi. Le notizie parziali che se ne hanno porterebbero però a far ritenere incauto il sottovalutare, a livello internazionale, il fenomeno, anche in un'ottica di tipo quantitativistico. In secondo luogo, è da tener presente che non sempre un taglio di tipo quantitativistico riesce a cogliere e a comprendere al loro giusto valore certi fermenti, certi tipi di innovazioni o comunque di mutamenti. E da un punto di vista qualitativo, la ricerca sociologica, con particolare riferimento al campo religioso, non appare particolarmente attrezzata.

Comunque, bisogna anche sotto-

lineare che un discorso che si limitasse a porre attenzione sul fiorire di associazioni cattoliche e non, ma comunque, di gruppi in qualche modo strutturati ed istituzionalizzati, sarebbe certamente riduttivo, ripeterebbe errori e limiti di passate ricerche socio-pastorali.

Resta in realtà da fare un diverso, più complesso discorso. Si diceva che in questo torno di tempo si registra un certo distacco dalle istituzioni, che non inficia l'adesione ai valori di cui le istituzioni in questione dovrebbero essere portatrici. Così, dopo aver chiarito che pure in ambito religioso istituzionale (categoria da allargare anche ad istituzioni diverse da quella cattolica) esistono in realtà segni di forte adesione, di un certo coinvolgimento, resta da approfondire il tema della persistenza e comunque della presenza di aspetti religiosi anche in ambiti non immediatamente percepiti come tali.

3c. La parapsicologia

Gli esempi possono essere vari, e tanti. Alcuni mi provengono da esperienze di ricerca in ambiti diversi, con diverse ipotesi di partenza. Per esempio, studiando, nell'ambito di una ricerca CNR diretta dal prof. F. Ferrarotti, il problema dei rapporti fra autori ed editori, è emerso un dato di un certo rilievo per il discorso sin qui accennato.

Portando infatti l'attenzione sulla nascita di nuove case editrici, si è potuto accertare che dal '68 in poi, esistono alcuni filoni che si distaccano nettamente dagli altri tipi di case, per numero: sono quelle edizioni che si basano sulla storia locale e sull'arte (e si può anche supporre che un appoggio degli enti locali non sia estraneo al fenomeno), quelle che riguardano hobby, collezionismo e giochi, ed infine quelle specializzate in parapsicologia ed esoterismo (3). Solo fra il '68 ed il '78, in quest'ultimo settore, sono sorte dodici nuove case editrici. La maggioranza situate nel nord e nell'Italia centrale. Ora, le case editrici, immagino, non saranno fondate e non prospereranno del tutto a caso, su una base di interessi in crisi, che si restringono presumibilmente da qualche decennio; non è azzardato, allora, mi sembra, supporre che questi editori abbiano fatto affidamento su un interesse costante nel tempo, magari, probabilmente, su un mercato in espansione. Si può supporre, cioè, che quel determinato settore interessi, «tiri». Che il settore dell'esoterismo del resto sia uno di quelli ancor oggi portanti, ci è stato riconfermato anche da un editore, Ubaldini, che dal dopoguerra dirige la sua casa editrice, Astrolabio. Non può allora, questo dato, indurre a riflettere

sul forte interesse che esiste, ai nostri giorni, nei confronti di un campo che ha certamente connessioni e radici di tipo religioso — ove non si equipari il religioso, in senso riduttivo, con l'istituzione cattolica — ma che non si riconosce nelle istituzioni religiose contemporanee?

Ciò che mi appare cioè essenziale è il chiarire che può benissimo essere in crisi una religione di chiesa, anche una fra le più prestigiose per antichità e dottrina: ma questo non significa, ancora, crisi del sacro. La categoria infatti appare con evidenza ben più larga di una determinata, particolare religione.

Uno studio del sacro ai nostri giorni allora credo debba partire dalla considerazione di alcune dimensioni anche culturali, di forme istituzionali che apparentemente poco hanno a che vedere con la religione. Gli interrogativi di fronte ai quali ci troviamo, debbono innanzi tutto prendere in esame una questione di fondo: data la crisi di alcune forme istituzionali chiesastiche, l'uomo ha rinunciato ad un processo di sacralizzazione? O non è piuttosto vero che certe società, certi gruppi, certi individui tendono a sacralizzare altre dimensioni della realtà umana, spostando quindi la specifica dimensione, la specifica istituzione, ma salvando l'esi-

(3) Cfr., di F. Ferrarotti, *Sul rapporto Autori-Editori. Idee per una ricerca empirica sull'intellettuale come prestatore d'opera*, in *La critica Sociologica* n. 55, Autunno 1980.

genza che una volta ne era stata alla base?

3d. L'astrologia

È evidente ad esempio anche per un osservatore distratto che esiste un forte, diffuso interesse nei confronti dell'astrologia. La rivista «Astra», legata al Corriere della Sera, definita come «mensile di astrologia e di scienze paranormali», organizza convegni e crociere di grande successo, allarga la cerchia dei lettori. Né è la sola, poiché varie altre ne sono sorte (cfr. ad esempio «Gli Arcani») e le contendono il mercato. Nell'ambito della cosiddetta estate romana, un momento di appassionato interesse si è venuto determinando intorno alla manifestazione del «Mattino dei Maghi». Nonostante gli interventi tesi a dimostrare la scarsa attendibilità delle interpretazioni e previsioni fatte in base alla lettura delle stelle, nonostante l'impegno in questo senso di alcune personalità della scienza — basti pensare per tutti a Piero Angela — i cultori dell'astrologia si moltiplicano, i lettori degli oroscopi scorrono con ansia, al mattino, il proprio oroscopo quotidiano. In Italia non ci si è forse soffermati a sufficienza sulla ricerca coordinata da Edgar Morin in ma-

teria (4). Giustamente ne *Il ritorno degli astrologi* già la titolazione dei capitoli mette in luce certe analogie, certe assonnanze. Si parla così del «confessionale di massa», si accenna al simbolismo proposto, rapportandolo alla psicoanalisi ma anche all'esoterismo, si propongono paralleli e raffronti con la magia. L'introduzione alla versione italiana del volume ricorda come l'astrologia sia stata a suo tempo schiacciata dalla teologia cattolica, dal razionalismo laico, dall'empirismo scientifico, si interroga sulla esistenza di una cosiddetta nuova gnosi, «cioè un insieme di credenze che a denominatore comune hanno un richiamo magico, estraneo e ostile alla tradizione positivista-scientista occidentale». Si giustificano così interrogativi intorno alla possibilità di una nuova aurora dei maghi, un possibile ritorno delle streghe. Certamente, da noi, i nomi di Lucia Alberti, di Rosita Cardano, di Horus, di Francesco Waldner, di Sirio sono altrettanto noti di quelli dei più popolari cantanti e calciatori.

E quale è il tipo di messaggio di cui sono portatori, al di là delle differenti modalità di proposte e di fruizioni, gli astrologi? Esistono tratti comuni, al di là delle diversificazioni dovute alle diverse fasce di età, di status e di classe? Edgar Morin nel suo pezzo su «La nuova

(4) E. Morin, P. Defrance, C. Fischler, L. Petrossian, *Il ritorno degli astrologi*, Milano, Bompiani, 1972 (*Le retour des astrologues*, 1971, «Le Nouvel Observateur»).

gnosi» parla di tentativi di conciliazione della scienza con l'occultismo, di scientismo originario e di approdo spiritualista, di evoluzione concepita come ascesa, come illuminazione verso il sovraumano e l'ultra umano. Certamente esiste una diffusa accettazione e credenza nella vita spirituale, con tendenze ed accentuazioni ottimistiche: ad un ciclo più negativo seguirà un altro migliore, al passaggio di un pianeta dagli influssi deleteri, quello di un pianeta dalla benefica influenza, e così via.

Certo, vengono sottolineati i problemi individuali, vengono avanzate categorie (amore, salute, lavoro, ecc.) che apparentemente, in questa forma, passano attraverso le varie classi sociali; la linea proposta è quella di un quieto asseccamento di circostanze date: la congiuntura economica si prospetta sfavorevole? Il singolo soggetto è caldamente consigliato a tenerne conto, a non firmare, ad esempio, contratti, a guardarsi dalle speculazioni finanziarie, a fare particolare attenzione alle uscite e alle entrate. La congiuntura sentimentale-erotica è promettente? Il soggetto è incoraggiato a goderne, sia pur con qualche cautela, senza lasciarsi travolgere dal momento propizio, senza mettere in discussione legami più stabili, sodalizi più sicuri. Il successo, la felicità sono mete raggiungibili, quando si conosce a fondo, tramite l'astrologia, il proprio io più intimo, quello

delle persone con cui si ha a che vedere. Si agirà o ci si asterrà dall'agire a seconda della congiunzione astrale; ma ancora, il ricorso all'astrologia può favorire certe decisioni, può portare a soluzione situazioni che sembravano irresolubili.

Tutto ciò, ripeto, sia che si tratti di una astrologia per non iniziati, per la massa, in cui prevalgono aspetti di soccorso di fronte alla povertà che caratterizza, in tutti i sensi, la domanda, sia che si tratti di una astrologia «ricca», rivolta ad un pubblico più esigente e raffinato, di più larghi mezzi, nel qual caso si tratterà di forme astrologiche che faranno maggior ricorso a sussidi scientifici, usati in modo subalterno. Ancora, è importante sottolineare come tutto l'insieme di queste costruzioni poggi indubbiamente su un universo simbolico che rimanda ad una realtà ultima, ad un quadro di ordine generale cui possiamo accostarci per progressive approssimazioni, per tappe dalla valenza esoterica.

4. Suggestioni diverse

Tuttavia, il discorso riguardante l'astrologia potrebbe essere ancora troppo evidente, palmare quasi, nei suoi legami, nelle sue assonanze di tipo mistico-religioso. In realtà, una riflessione sulle molteplici forme che il sacro, ai nostri giorni, può

assumere, dovrebbe andare ancora al di là, cercando vie, da questo punto di vista, ancora inesplorate.

Suggerimenti di particolare interesse, al momento, vengono da possibili accostamenti con la politica. Alfonso M. Di Nola, nella sua *Prefazione a Il simbolo conteso* di R. Cipriani, G. Rinaldi, P. Sobrero (5) parla di certi tipi di elaborazione simbolica che governano i meccanismi della vita religiosa e politica. Si riferisce poi in particolare alla figura di Giuseppe Di Vittorio, noto sindacalista nato a Cerignola: «un simbolo Di Vittorio si scioglie tutto, nelle classi bracciantili del sud, non già nel portatore di un verbo conoscitivo..., ma in una figura che chiama a sé carismaticamente la folla, si fonde con il piano delle potenze preternaturali, determina affidamenti di tensione emotiva. Non a caso si è parlato molte volte e senza scendere nel fondo del problema di un 'messianismo' della azione politica meridionale, un messianismo che, tuttavia, non è restato nel limbo delle prospettive utopiche, ma si è fatto, di volta in volta, storia dei processi di liberazione dallo sfruttamento.» (pag. 7). Certo,

non sarebbe possibile né scientificamente corretto tracciare un quadro definitivo in questo senso, dimenticando quella che Di Nola chiama «la storica fluidità dei simboli».

Tuttavia, un tentativo di studiare le possibili compenetrazioni reciproche fra realtà apparentemente così estranee come religione e politica mi sembra una ipotesi suggestiva, ma altresì producente e praticabile, sia attraverso una decifrazione di simboli, come in questa sede viene proposto, sia in chiave diversa.

In questo senso, mi sembra si possano cogliere profonde assonanze, nonostante i dubbi che Ida Magli esprime in merito, fra le posizioni da lei prese a proposito del tema del sacro ai nostri giorni, e quelle sostenute nella parte introduttiva a *Forme del sacro in un'epoca di crisi* da F. Ferrarotti (6). Ida Magli, ne *Il sacro oggi. Una svolta antropologica* (7), afferma che sarebbe restrittivo porre il sacro in relazione con la religione e con la credenza in un Dio; a suo parere, «il sacro così come si manifesta» è «prima di tutto una dimensione molto più vasta che la fede in una particolare religione» (op. cit. pag.

(5) In particolare il testo si riferisce alla zona della Capitanata; le esemplificazioni sulle valenze politiche, oltre che religiose, sulla pluralità di piani della funzione simbolica sono attinenti alle figure di Di Vittorio e dei «Cristi rossi», figure di emigrati che, coperti da sai e cappucci, percorrono pregando le vie durante la Settimana Santa.

(6) F. Ferrarotti, G. De Lutiis, M.I. Macioti, L. Catucci, *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Napoli, Liguori, 1978.

(7) S. Acquaviva, A. Ardigò, F. Ferrarotti, I. Magli, *Il sacro oggi. Una svolta antropologica*, Milano, ed. dell'Apocalisse, 1980.

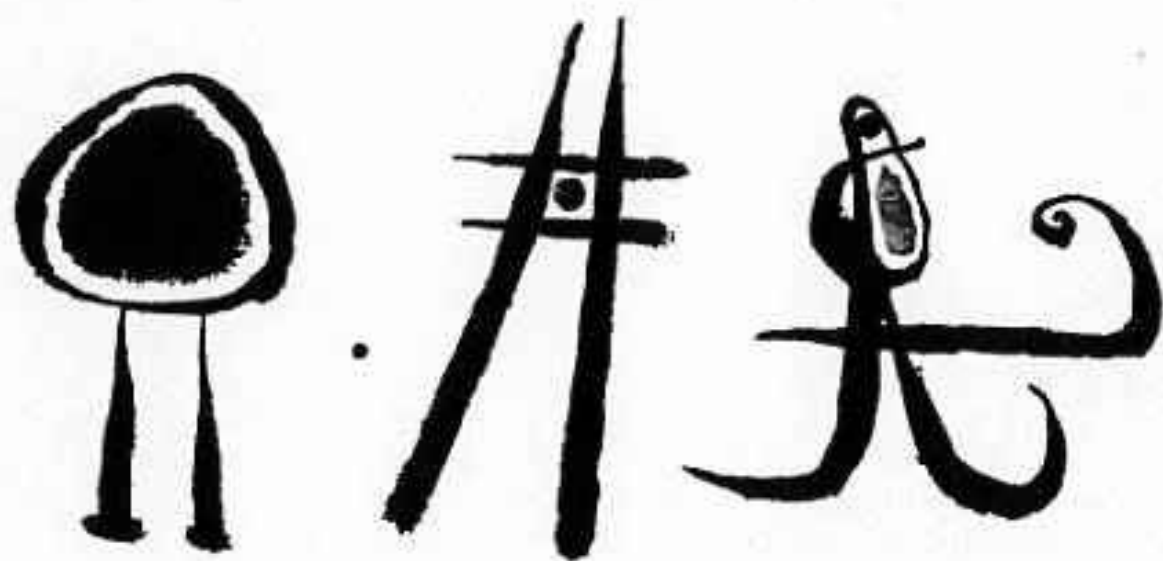
140). È quindi possibilità di sacralizzazione di alcune «dimensioni della realtà terrena». La posizione della Magli, che si muove nell'ottica durkeimiana, mi sembra accordarsi, come accennavo, con quella di Ferrarotti, là dove questi si richiama alla necessità di un ripensamento circa l'applicazione di categorie rigide e di tipo illuministico, quali ad esempio quella di razionale/irrazionale. È in base a categorie del genere, a dicotomie concettuali rigide, che alcuni fenomeni sono stati per secoli considerati di scarso rilievo, poiché non veniva loro riconosciuto lo statuto sufficiente per essere presi in seria considerazione: fenomeni, in qualche modo, di serie B.

Alcune indicazioni di una certa arroganza che ha avuto riflessi sul pensiero eurocentrico ed ecclesiasti-

co sono evidenti: scarsa la considerazione per le chiese «altre», uso allargato del termine «setta», velo di oblio su fenomeni paranormali, ecc.

In realtà, appare evidente che se si vuole comprendere il fenomeno ai nostri giorni, bisogna uscire dalle secche indotte dall'accettazione acritica di certi schematismi e di certe posizioni restrittive, da quella che Ferrarotti chiama la «logica categoriale precostituita», e cercare di comprendere le varie, molteplici forme che il sacro ha assunto e assume ai nostri giorni.

Ciò diviene più urgente in quanto sono specialmente i giovani che sempre meno si riconoscono nelle chiese istituzionali, sempre più ricercano forme nuove e diverse di inserimenti, a partire da una perdurante esigenza di sacralizzazione.



Il rilancio della teoria sociologica nella ricerca storica e una proposta per un modello operativo*

di Roberto Segatori

1. La lezione di un grande storico

All'inizio dell'anno accademico 1941-42, Lucien Febvre, pregato di tenere tre conferenze d'orientamento sulla storia economica e sociale all'École normale supérieure, dava tra gli altri, questi consigli agli studenti: «ci sarebbe un bell'articolo da scrivere, oggi, sul fatto davvero sorprendente che, da trenta o quarant'anni, sotto la spinta della fisica moderna, tutti i vecchi sistemi scientifici su cui riposava la nostra

quiete sono stati fatti a pezzi e rovesciati; e non solo i sistemi, ma le nozioni di base devono essere riconsiderate, rimesse a punto, a cominciare da quella del determinismo. (...). C'è il grande dramma della relatività, sopraggiunto a scuotere, a distruggere l'intero edificio delle scienze, come un uomo della mia generazione lo immaginava ai tempi della mia gioventù (...). Ai postulati su cui poggiava tale edificio gli scienziati hanno rinunciato da anni, li hanno sostituiti. E, quin-

* Testo presentato al Convegno Internazionale dell'Istituto di Sociologia dell'Università di Roma «*BIOGRAFIA, STORIA E SOCIETÀ. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali*», che ha avuto luogo dal 3 al 5 novembre 1981.

Questa nota nasce da due esperienze di studio e di ricerca condotte in ambiti diversi ma complementari: l'Istituto di Studi Sociali dell'Università di Perugia e il Centro Interregionale di studi e ricerche della civiltà appenninica di Sestino (Arezzo). Devo al primo ambito gli stimoli per la riflessione sui problemi di teoria, che trovano un punto essenziale di riferimento nei lavori di Franco Crespi, Direttore dell'Istituto. Nel Centro di Sestino ho poi avuto modo di portare avanti un'attività di verifica empirica nel campo storico-sociale, grazie soprattutto alla disponibilità e alle sollecitazioni ricevute da Vittorio Dini.

140). È quindi possibilità di sacralizzazione di alcune «dimensioni della realtà terrena». La posizione della Magli, che si muove nell'ottica durkeimiana, mi sembra accordarsi, come accennavo, con quella di Ferrarotti, là dove questi si richiama alla necessità di un ripensamento circa l'applicazione di categorie rigide e di tipo illuministico, quali ad esempio quella di razionale/irrazionale. È in base a categorie del genere, a dicotomie concettuali rigide, che alcuni fenomeni sono stati per secoli considerati di scarso rilievo, poiché non veniva loro riconosciuto lo statuto sufficiente per essere presi in seria considerazione: fenomeni, in qualche modo, di serie B.

Alcune indicazioni di una certa arroganza che ha avuto riflessi sul pensiero eurocentrico ed ecclesiasti-

co sono evidenti: scarsa la considerazione per le chiese «altre», uso allargato del termine «setta», velo di oblio su fenomeni paranormali, ecc.

In realtà, appare evidente che se si vuole comprendere il fenomeno ai nostri giorni, bisogna uscire dalle secche indotte dall'accettazione acritica di certi schematismi e di certe posizioni restrittive, da quella che Ferrarotti chiama la «logica categoriale precostituita», e cercare di comprendere le varie, molteplici forme che il sacro ha assunto e assume ai nostri giorni.

Ciò diviene più urgente in quanto sono specialmente i giovani che sempre meno si riconoscono nelle chiese istituzionali, sempre più ricercano forme nuove e diverse di inserimenti, a partire da una perdurante esigenza di sacralizzazione.



Il rilancio della teoria sociologica nella ricerca storica e una proposta per un modello operativo*

di Roberto Segatori

1. La lezione di un grande storico

All'inizio dell'anno accademico 1941-42, Lucien Febvre, pregato di tenere tre conferenze d'orientamento sulla storia economica e sociale all'École normale supérieure, dava tra gli altri, questi consigli agli studenti: «ci sarebbe un bell'articolo da scrivere, oggi, sul fatto davvero sorprendente che, da trenta o quarant'anni, sotto la spinta della fisica moderna, tutti i vecchi sistemi scientifici su cui riposava la nostra

quiete sono stati fatti a pezzi e rovesciati; e non solo i sistemi, ma le nozioni di base devono essere riconsiderate, rimesse a punto, a cominciare da quella del determinismo. (...). C'è il grande dramma della relatività, sopraggiunto a scuotere, a distruggere l'intero edificio delle scienze, come un uomo della mia generazione lo immaginava ai tempi della mia gioventù (...). Ai postulati su cui poggiava tale edificio gli scienziati hanno rinunciato da anni, li hanno sostituiti. E, quin-

* Testo presentato al Convegno Internazionale dell'Istituto di Sociologia dell'Università di Roma «*BIOGRAFIA, STORIA E SOCIETÀ. L'uso delle storie di vita nelle scienze sociali*», che ha avuto luogo dal 3 al 5 novembre 1981.

Questa nota nasce da due esperienze di studio e di ricerca condotte in ambiti diversi ma complementari: l'Istituto di Studi Sociali dell'Università di Perugia e il Centro Interregionale di studi e ricerche della civiltà appenninica di Sestino (Arezzo). Devo al primo ambito gli stimoli per la riflessione sui problemi di teoria, che trovano un punto essenziale di riferimento nei lavori di Franco Crespi, Direttore dell'Istituto. Nel Centro di Sestino ho poi avuto modo di portare avanti un'attività di verifica empirica nel campo storico-sociale, grazie soprattutto alla disponibilità e alle sollecitazioni ricevute da Vittorio Dini.

di, io formulo questa semplice domanda: continueremo noi storici a riconoscerli, solo noi, come sempre validi?», (1).

Queste frasi esplicite e quasi brutali esprimevano il senso dell'impatto sulle scienze sociali, tra cui la storia, ma non solo la storia, della rottura epistemologica indotta dalle conquiste della fisica teorica, delle geometrie non euclidee e dalle riflessioni della filosofia della scienza dell'ultimo secolo. Più avanti, Febvre aggiungeva: attenzione, «i nostri scienziati definiscono sempre più la scienza come una creazione, ce la rappresentano «in atto di costruire il proprio oggetto» e rilevano in essa, ogni momento, l'intervento costante dello scienziato, della sua volontà e della sua attività» (2). E ancora, sui rapporti tra le diverse discipline, «le scienze? Campi di spartizione, magma, e tutte le scoperte si compiono non all'interno di ognuna di loro, nel loro cuore, ma agli orli, ai margini, alle

frontiere, là dove si compenetrano»; e, quanto alla crisi della storia, occorre porre un rimedio «prendendo chiaramente coscienza dei vincoli che uniscono — lo sappia o no, lo voglia o no — la storia alle discipline che la circondano, e da cui la sua sorte mai la separa» (3). Qualche anno più tardi, presentando l'*Apologie pour l'histoire, ou Mé tier d'historien* dell'amico Marc Bloch fucilato dai tedeschi, Febvre tornava sui problemi della storia, della sociologia, e dei relativi confini con queste lapidarie parole: «Incubi. Sciocchezze. Mutilazioni. Abbasso i recinti e le etichette» (4).

Ho voluto iniziare questa nota con il richiamo a Febvre perché ritengo che le recenti numerose puntualizzazioni sullo stato dei rapporti tra sociologia e storia (e il loro oggetto), mentre sembrano aver conseguito risultati abbastanza soddisfacenti sul versante empirico (5), ancora troppo poco abbiano detto sui temi più generali della teoria so-

(1) L. FEBVRE, «Vivre l'histoire. Propos d'imitation», in *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953. Le citazioni sono riprese dalla traduzione italiana in *Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica*, Torino, 1966, pp. 527, 528 e 531.

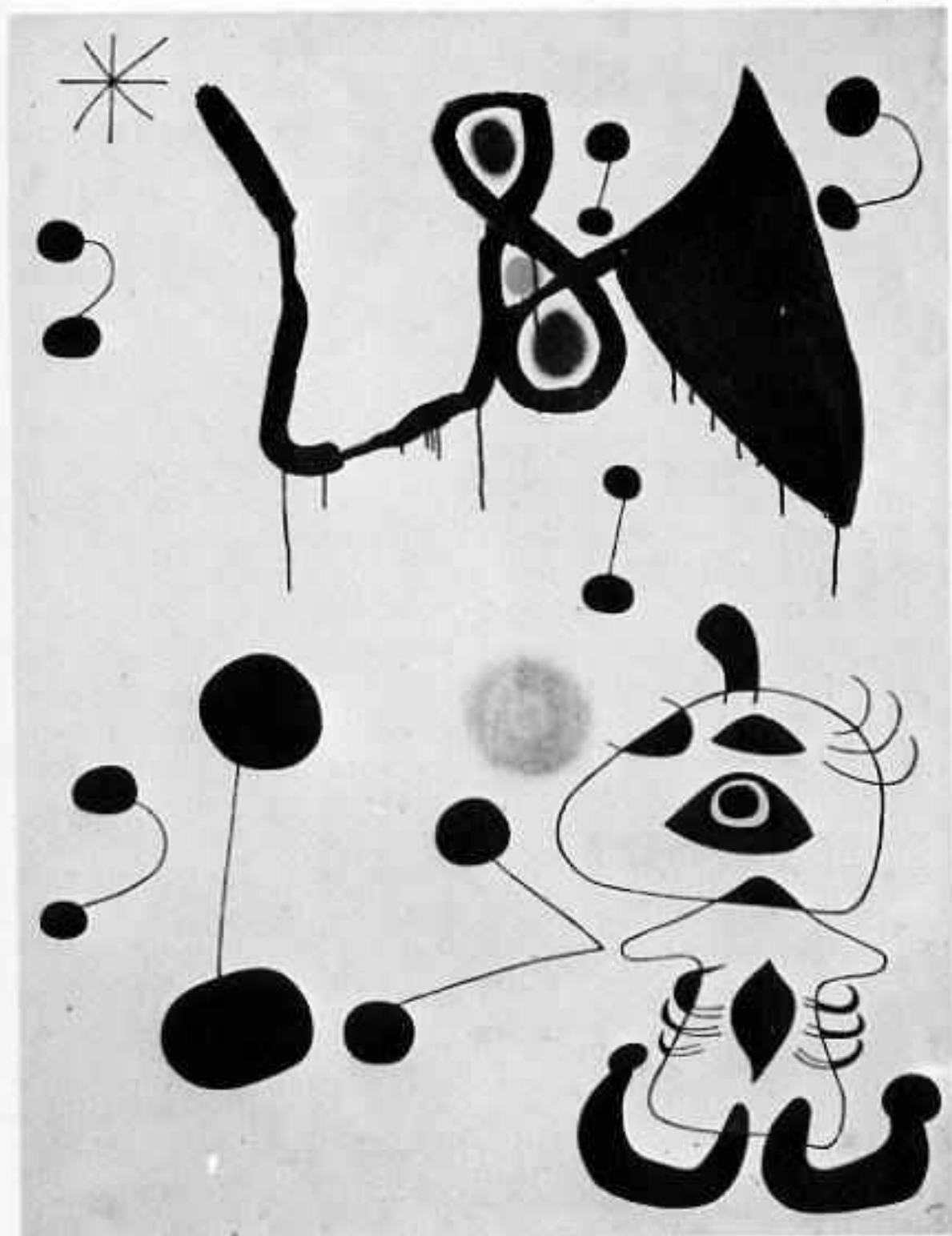
(2) *Ivi*, p. 531.

(3) *Ivi*, p. 530 e 526.

(4) L. FEBVRE, «Vers une autre histoire» in *Revue de métaphysique et de morale*, LVIII (1949), raccolto in *Combats pour l'histoire*, cit. e, in italiano, in *Studi su Riforma e Rinascimento*, cit. p. 554.

(5) Cfr., tra gli altri, i saggi di Daniel Bertaux, Paul Thompson, Franco Ferrarotti, George Balan ed Elisabeth Jelin nei *Cahiers internationaux de sociologie*, LXIX (1980), pp. 197-289. Vedi anche il numero monografico su «Oral history: fra antropologia e storia», a cura di B. Bernardi, C. Poni e A. Triulzi, dei *Quaderni storici*, n. 35, maggio-agosto 1977, e di F. FERRAROTTI, *Storia e storie di vita*, Bari, 1981.

Femme et oiseau dans la nuit, 1945.



ziale. In particolare, poco ancora si è discusso su due problemi che sono centrali nel dibattito teorico delle scienze storico-sociali. Vale a dire:

- a) il significato e le implicanze della cosiddetta «rottura epistemologica» per le scienze sociali;
- b) la questione — sempre interna alla sociologia — del «paradosso dell'oggetto costruito come il soggetto della conoscenza».

Quanto Febvre sottolineava che «in breve, bisogna saper pensare», si riferiva probabilmente soprattutto al primo aspetto. Oggi la ricerca di una risposta a tale problema resta necessaria, ma non è più sufficiente. Il «paradosso dell'oggetto» si propone con una rilevanza perfino maggiore all'invito a saper pensare. E saper pensare, oggi, presuppone essenzialmente la coscienza del fatto che non si fa mai semplice storia o semplice sociologia, ma sempre, in qualche modo, storia della storia e sociologia della sociologia.

2. Apertura e limiti del neo-kantismo sociologico

Nella tradizione sociologica Max Weber viene percepito come l'autore che, in anticipo sui tempi e nella

linea dello storicismo tedesco, si pone per primo il problema del relativismo della conoscenza storico-sociale. Paradossalmente, a mio avviso, tale percezione mantiene però una piena validità soprattutto nel Weber teorico delle scienze storico-sociali complessivamente intese, che non nel Weber sociologo, identità questa in cui sembra rivelarsi piuttosto una relativa incompiutezza e una preoccupazione classificatoria quasi «scolastica». Esaminiamo dunque questi due aspetti della personalità di Weber con la loro ricchezza e la loro sospensione.

Punto primo. Scrive Weber in un notissimo passo: «ogni conoscenza della realtà culturale è sempre... una conoscenza da particolari punti di vista» (6). A fronte di una realtà complessa e irriducibile, Weber sottolinea la necessità di tener conto di tre criteri metodologici espliciti:

- a) riconoscimento (come si è visto) di una certa «relazione ai valori», in quanto principio di scelta entro la molteplicità infinita del dato empirico;
- b) contemporanea affermazione della radicale eterogeneità tra giudizi di valore e ricerca scientifica, volta questa ad accertare rapporti di fatto e caratterizzata dalla condizione di «avalutabilità»;

(6) M. WEBER, «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis» in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XIX (1904), raccolto in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922. Le citazioni sono riprese dalla traduzione italiana in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, p. 97.

c) ricerca dell'oggettività della conoscenza storica nel *carattere di spiegazione causale* intesa non deterministicamente. Osserva in proposito Pietro Rossi che «abbandonando il modello classico di spiegazione causale, la riflessione metodologica weberiana respinge una concezione del mondo umano come connessione necessaria di fenomeni; e trasformando lo schema esplicativo causale in uno schema esplicativo condizionale, viene ad affermare che la fisionomia del campo di ricerca della conoscenza storica è qualificata da un insieme di rapporti di condizionamento» (7).

Il bilancio critico dell'epistemologia weberiana registra su ciò più consensi che dissensi, sembrando la stessa metodologia anticipare le mosse degli obiettori. Ma qualche critico ha obiettato con insistenza particolare. Ad esempio Adorno ha fatto notare che «valore e avalutabilità non sono separati, ma reciprocamente connessi; ciascun momento isolato dall'altro sarebbe falso (...). La tesi che è sostenuta nell'operazione weberiana sull'etica protestante, così come l'argomenta-

zione a suo sostegno, non possono essere separate (a meno di essere interamente ciechi) dalle intenzioni per nulla avalutative della critica di Weber alla teoria marxiana della struttura e della sovrastruttura. Essa nutre i singoli argomenti, ma anche e soprattutto il rifiuto di quella ricerca di tener conto dell'origine economico-sociale di quei principi teologici che secondo il suo giudizio avrebbero costituito il capitalismo» (8).

Pur essendo comprensibili i motivi della critica adorniana, è difficile sostenere che essi trovino scoperta la posizione epistemologica weberiana; più verosimile è invece ritenere che, se di limite di Weber si deve parlare, tale limite stia forse nella mancata esplicitazione a livelli di maggiore compiutezza della sua teoria sociologica.

Di Weber sociologo sono note sia la definizione della sociologia che la distinzione tra la sociologia e la storia. «La scienza che si propone di intendere in virtù di un suo procedimento interpretativo l'agire sociale, e quindi di spiegarlo causalmente nel suo corso e nei suoi effetti» (9), si costituisce intorno al concetto di senso soggettivo, rife-

(7) P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, 1971, p. 314.

(8) T.W. ADORNO, Introduzione a *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Berlino, 1966, in trad. it., AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino, p. 75.

(9) M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922. Trad. it., *Economia e Società*, Milano, 1968, Vol. I, p. 4.

rito — nell'agire sociale — all'atteggiamento di altri individui. Impostato come fondamento dell'agire sociale, il concetto di senso resta però inesplorato in tutte le sue possibili implicazioni riguardo alla costruzione del reale. I discorsi sulla razionalità e la categoria del potere sono infatti sviluppati come modalità teorico-esplicative da approfondire storicamente. Da qui prende inoltre forma la spiegazione della differenza tra sociologia e storia.

«La sociologia elabora... concetti di tipi e cerca regole generali del divenire, in antitesi alla storia, la quale mira all'analisi causale e all'imputazione di azioni, di formazioni, di personalità individuali che rivestono un'importanza culturale. (...) Come avviene nel caso di ogni scienza generalizzante, il carattere specifico delle sue astrazioni [della sociologia] fa sì che i suoi concetti debbano essere relativamente vuoti, in quanto al contenuto, rispetto alla realtà concreta del processo storico. Ciò che essa può offrire in compenso, è l'accresciuta univocità dei concetti» (10). «I concetti in base ai quali si costruisce la sociologia sono tipico-ideali» (11).

A questa doppia concettualizzazione di Weber — sull'oggetto e sul

ruolo della sociologia — sono stati mossi più rilievi critici di quanto non sia capitato alla sua teoria della conoscenza storico-sociale. Scrivendo di recente a proposito della distinzione tra sociologia e storia, Sam Whimster ha cercato di dimostrare come Weber l'abbia precisata avendo a mente più una convenienza di tipo organizzativo e accademico che non sostanziale (12). Analoghe perplessità essa ha da sempre suscitato tra quegli storici che non hanno mai ritenuto necessario dover appaltare a chicchessia il compito delle proprie concettualizzazioni e generalizzazioni, e, di converso, tra quei sociologi che si sono misurati con successo nella ricerca storica, senza per questo voler rinunciare alla propria identità. E su questo sia il primo Weber che il già citato Febvre non credo avrebbero avuto difficoltà a convenire.

Critica diversa è invece toccata al nucleo della teoria weberiana sull'agire sociale dotato di senso, in quanto teoria ritenuta «incompiuta». Soprattutto i sociologi di scuola fenomenologica hanno lamentato in Weber il mancato sviluppo delle sue premesse fondamentali, tra le quali lo stesso concetto di «agire sociale», il concetto di cultura in-

(10) *Ivi*, p. 17.

(11) *Ivi*, p. 19.

(12) Cfr. S. WHIMSTER, «The profession of history in the work of Max Weber: its origins and limitations», in *The British Journal of Sociology*, XXXI, n. 3, settembre 1980, pp. 352-376.

tesa come «sezione finita dell'infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo» (13) e il concetto sempre ambivalente di potere.

Lo scorso anno, sulle pagine dell'*American Journal of Sociology*, David Zaret riconosceva questo limite, illustrando l'avanzamento della teoria sociologica nelle opere di Parsons e di Schütz. Eppure la sua analisi denunciava anche una preoccupazione opposta: che con il superamento di Weber da parte dello struttural-funzionalismo di Parsons e della fenomenologia di Schütz si andasse verso l'eclisse dell'attenzione alla storia nella teoria sociale moderna (14), verso un esito cioè certamente non auspicabile.

Ebbene, personalmente ritengo che la riflessione odierna sul rapporto tra sociologia e storia debba muovere da questi interrogativi, proprio per smentire le preoccupazioni pessimistiche che essi esprimono. All'inizio ho ricordato come oggi la questione di fondo riguardi la presa di coscienza del «paradosso dell'oggetto della sociologia costruito come il soggetto della conoscenza», del dover fare cioè una sociologia della sociologia (intesa, questa seconda, come «costruzione

sociale della realtà»).

La mia tesi in proposito è che la teoria sociale di Weber non sia più sufficiente a dar ragione di questa presa di coscienza, se non in forma di prima intuizione. E una seconda tesi è che l'uscita dal tunnel della crisi da parte della teoria sociologica con la presa d'atto della necessità del riconoscimento del suo «oggetto paradossale», non possa che giovare alla ricerca storica, per la ritrovata significatività dell'interscambio di indicazioni e per una storia del passato che serva al presente.

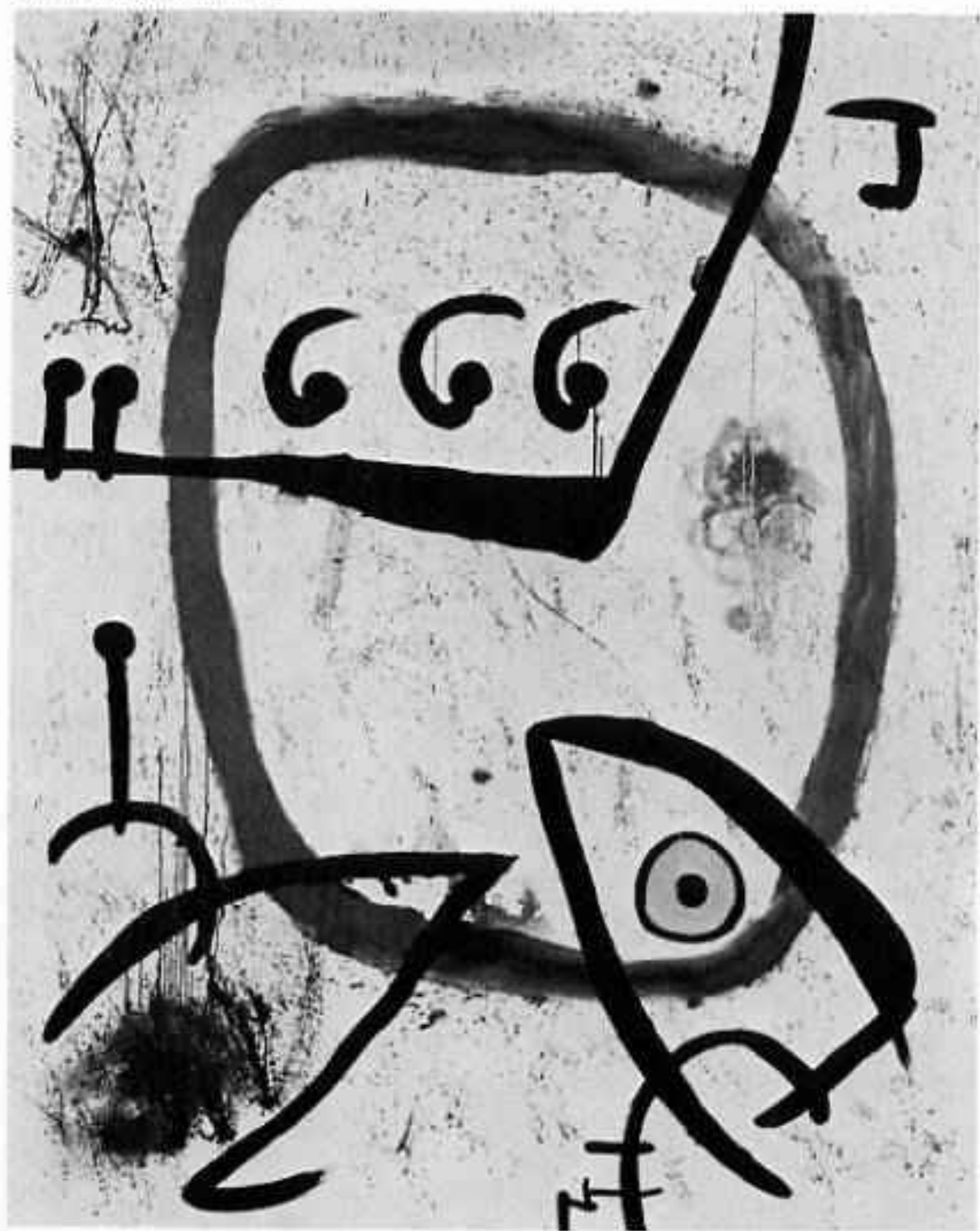
3. La crisi dell'appiattimento sociologico e il tentativo di ridefinizione dell'oggetto

La doppia crisi del positivismo e del neo-positivismo logico da un lato e della teoria marxista dall'altro ha riproposto in tutta la sua complessità il problema di una teoria sociologica sostanzialmente non riduttiva ed euristicamente utilizzabile. Ai sensi del discorso che veniamo facendo la natura di questa doppia crisi presenta di fatto un'origine analoga: l'appiattimento dell'oggetto sociologico ad una dimensione del reale univoca. Del positivismo è stato da tempo de-

(13) M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 96.

(14) Cfr., D. ZARET, *From Weber to Parsons and Schütz: The Eclipse of History in Modern Social Theory*, in *American Journal of Sociology*, 85, n. 5, marzo 1980, pp. 1180-1201.

Femme espagnole I, 1972.



nunciato il carattere ideologico del punto di vista che procede ad una tendenziale «naturalizzazione» del sociale. Quanto al marxismo, che pure all'inizio mostra di cogliere chiaramente le forme di determinazione simbolica del reale, il suo sviluppo si attesta a distinguere tra i due piani della struttura economico-produttiva e della sovrastruttura culturale, finendo così con l'inseguire un'idea di liberazione del vissuto sociale pensata come ritorno a rapporti immediati e fondamentalmente «buoni», contro l'oppressione ritenuta solo ideologica della mediazione culturale. E anche qui, gli esiti scientifici del discorso, e più ancora gli esiti storico-politici hanno rivelato — nelle molte delusioni figlie dell'illusione — i limiti di una riduzione espressa proprio attraverso il mito del ritorno all'immediatezza.

Come si è già accennato all'inizio, la possibilità di uscire dalla crisi richiede invece l'assunzione della consapevolezza che «il concetto di mediazione simbolica costituisce un luogo di riflessione obbligato per la teoria sociologica: è infatti ormai un presupposto scontato che in sociologia non solo lo scienziato sociale colloca necessariamente la sua

prospettiva di analisi all'interno di ambiti di senso già costituiti nella comunicazione intersoggettiva, ma che anche il comportamento dei soggetti sociali studiati è sempre il risultato della loro precomprensione simbolica della realtà. Viene così a definirsi, da un lato, la dimensione autoriflessiva della teoria sociale, in quanto essa stessa parte dal contesto sociale analizzato e, dall'altro, si mostra che *tale teoria ha per oggetto soprattutto le regole che presiedono alla costituzione del senso dell'agire sociale*» (15).

È insomma più opportuno che mai che la teoria sociologica prenda atto della necessità di riconoscere il suo oggetto a partire dal rapporto inestricabile (perché, nell'uomo, pre-strutturato) tra dimensione simbolica ed esperienza concreta del vissuto.

Recuperando su ciò le riflessioni di Weber, del Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, di Schutz, Franco Crespi ha recentemente articolato una proposta di teoria sociale basata su alcuni assunti di fondo, che ritengo possa essere presa in considerazione come espressione matura delle nuove tendenze della sociologia riflessiva (16). Secondo Crespi:

(15) F. CRESPI, «Teoria sociologica e crisi della progettualità», in *Sociologia e Ricerca sociale*, n. 1, 1980, p. 19. Corsivo mio.

(16) Cfr., F. CRESPI, *Esistenza e simbolico*, Milano, 1978, e soprattutto *Mediazione simbolica e società*, in corso di pubblicazione (Milano, Angeli).

- a) la mediazione simbolica va considerata come la *condizione necessaria* e l'orizzonte invalicabile dell'esperienza umana, stante l'assenza di ogni fondamento a priori esterno alla mediazione stessa;
- b) il paradosso della mediazione sta però nel fatto che, pur costituendosi essa stessa come unico orizzonte, dal momento che non c'è che mediazione, essa si mostra peraltro come *mediazione riduttiva*, cioè come un *limite* e come un *rinvio* ad altro da sé, come pluralità apparentemente inesauribile di forme che, proprio in quanto determinate, restano sempre relative e parziali e non sono in alcun modo assolutizzabili;
- c) un ruolo decisivo in questo quadro è giocato dalla *coscienza* che, essendo caratterizzata al tempo stesso dall'apertura all'indeterminato e dalla caduta nel determinato, si trova a porsi contemporaneamente come il *luogo della differenza* (e della potenziale libertà) e, in quanto a forma determinata della mediazione, come *identità* (e quindi immersa nel rischio della cristallizzazione).

A mio avviso questa teorizzazione consente di recuperare il senso compiuto della realtà sociale, soprattutto nell'identificazione dell'esperienza umana nel trascorrere tra il determinato e l'indeter-

minato. Le condizioni materiali dell'esistenza, lungi dall'essere sottovalutate, possono qui essere riconsiderate — nelle situazioni determinate e nei progetti politici — alla luce della *ineliminabile* dimensione della mediazione simbolica, e al fine di sconsigliare sul nascere il rischio della fuga nell'illusione.

Infine, proprio da questa teoria, è possibile evincere alcune categorie analitiche fondamentali, che permettano di rilanciare a livello più alto il senso del rapporto tra le diverse scienze sociali.

4. Alcune categorie fondamentali

Credo che in questa sede sia utile esaminare essenzialmente tre categorie: quella di *ordine sociale determinato*, quella di *potere* e quella di *cambiamento sociale*. Più avanti vedremo come esse possano essere proficuamente utilizzate sull'orientamento della ricerca storica.

L'*ordine sociale determinato* può essere definito come l'insieme coerente delle forme di mediazione simbolica a cui si indirizza la maggioranza dei consensi dei soggetti di un dato sistema sociale. La «qualità» (e per altri versi il «rischio») di ogni ordine sociale determinato dipende dal carattere «relativo» o «assoluto» con cui è posta e vissuta la costruzione di senso della realtà da parte dei soggetti storicamente coinvolti, siano essi proponenti e/o consenzienti.

«La facoltà che permette di trovare 'soluzioni', sempre parziali e precarie, di agibilità [nel sistema sociale], può essere indicata in senso generale come *potere*, in quanto capacità di gestire il rapporto determinato-indeterminato. Il potere quindi è la categoria esistenziale che costituisce il punto di incontro delle diverse dimensioni in gioco in tale rapporto. (...). In quanto categoria esistenziale il potere appare radicato nella stessa inconciliabilità dell'ex-sistere, come capacità di vivere nell'oscillazione della differenza, e quindi come dimensione irriducibile nell'ambito delle forme di mediazione e in ogni caso come ineliminabile» (17).

L'uomo di potere è insomma un *soggetto in bilico* tra la consapevolezza del carattere necessario della mediazione e la consapevolezza dei limiti di questa. Tende ad assumere una posizione di *dominio* quando tenta di imporre agli altri l'assolutizzazione delle forme determinate della (sua) mediazione, sotto le spoglie della verità (18).

La concettualizzazione del *cambiamento sociale* tiene infine conto di quanto esposto fin qui. Se nell'ottica tradizionale, il cambiamento sociale è considerato come il passaggio da uno stato o forma di

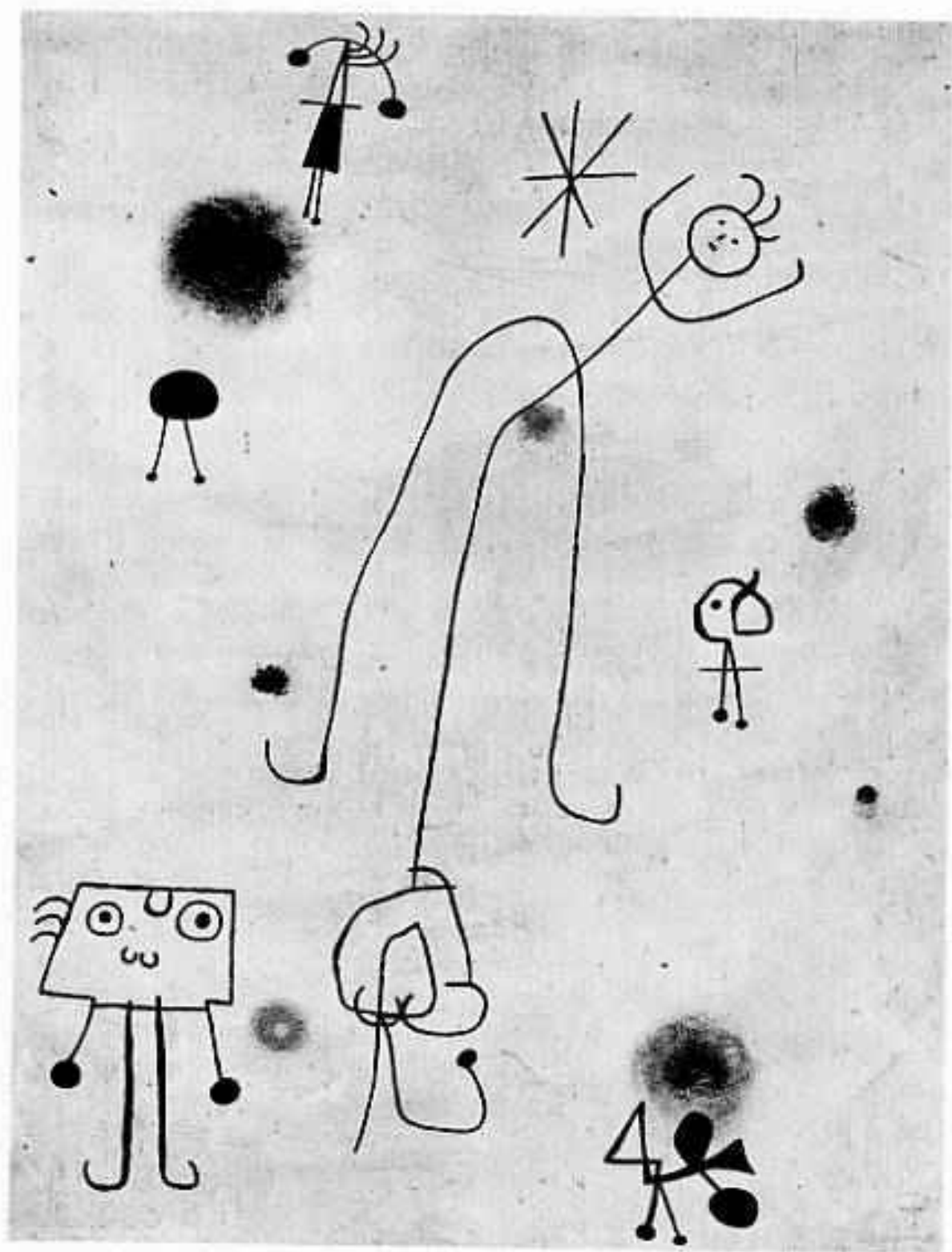
realtà ad un altro, a prescindere dalla presa di distanza del carattere relativo di ogni costruzione del reale, nell'ambito della teoria che stiamo illustrando il concetto di cambiamento ha una formulazione più semplice ma anche più radicale. Esso si configura infatti come l'esercizio della capacità di vivere sempre la mediazione simbolica come forma relativa, e quindi di intervenire nelle (e/o produrre) modificazioni della realtà con la consapevolezza della necessità della mediazione simbolica ma anche del limite di tutte le sue forme. Il cambiamento sociale non è mai solo un passaggio di stato, ma anche e soprattutto una trasformazione dell'atteggiamento (e del potere e della libertà) verso il reale (19).

Alla luce di queste categorie comincia ora ad intravedersi il tipo di contributo che la teoria sociale può fornire alla ricerca storica, per una storia che approfondisca il passato per servire al presente. Su tali concettualizzazioni è comunque possibile che si appuntino le critiche che sono già state rivolte sia allo strutturalismo che alla fenomenologia: di essere cioè costruzioni teoriche storiche e/o autosufficienti, tendenti semmai a ritrovare nella storia meccanismi costanti di riprodù-

(17) F. CRESPI, *Mediazione simbolica e società*, cit.

(18) F. CRESPI, *Esistenza e simbolico*, cit., pp. 49 e segg.

(19) *Ivi*, pp. 7-9.



zione del sociale. A mio avviso, però, queste critiche non possono configurarsi come tali per almeno due ordini di motivi. In primo luogo perché esse fanno leva su una divisione meccanicistica tra teoria e prassi, che non tiene minimamente conto del rapporto all'attualità che è auspicato oggi per la storia: e l'illuminazione del passato a partire da una chiave di lettura esistenziale non può che produrre risultati preziosi per il tempo presente. In secondo luogo perché è da ritenere che proprio quella teoria e quelle categorie diano alla storiografia l'apertura indispensabile a recuperare e a descrivere tra i suoi oggetti le dimensioni nascoste o negate della realtà sociale e le concrete modalità attuative dei rapporti di potere e di dominio tra i soggetti e le classi. Il che significa anche un allargamento e una maggiore compiutezza dell'indagine storica.

5. Articolazione di un modello teorico

Prima di passare ad illustrare i risvolti pratici che a mio avviso conseguono da un rinnovato rapporto tra la sociologia («quella teoria sociale») e la storia, ritengo opportuno soffermarmi ancora brevemente su alcuni aspetti teorici della questione. Tra la teoria sociale, le categorie fondamentali ora presentate e la ricerca empirica risulta infatti

esistere uno iato troppo ampio perché possa esserne ipotizzato il superamento senza imprecisioni o approssimazioni. Quello che occorre, cioè, è l'articolazione di un *modello* che fornisca indicazioni più analitiche all'attenzione dei ricercatori. Tale modello non può che svilupparsi lungo la linea del rispecchiamento tra costruzione simbolica del sociale e coscienza.

Due sono le angolazioni d'analisi da cui può essere descritto il modello, e precisamente l'angolazione che va dall'individuo al sistema e quella che va dal sistema all'individuo. Secondo la prima angolazione, che comunque è iscritta all'interno dello stesso e unico quadro di riferimento e di comprensione collettiva, è come se l'individuo si costituisse su tre differenti livelli:

1. ad un primo livello egli è collocato sugli assi delle prestazioni fattuali del (a) sapere, (b) saper fare, (c) poter avere;
2. ad un secondo livello (un secondo livello solo analitico, non fondante) egli vive la sua posizione sugli assi fattuali come momento di coscienza/volizione, per cui realizza per ogni asse: (a) la coscienza di sapere, (b) la coscienza di saper fare, (c) la coscienza di poter volere;
3. ad un terzo livello egli acquisisce la percezione del sé come identità sociale unitaria, a partire dall'accettazione più o meno co-

sciente della sua collocazione nelle gerarchie sociali, dove vive l'esperienza delle proprie soglie liminali. Nel modo di vivere tale esperienza ogni individuo esprime il grado di potere/libertà, che gli deriva dalla capacità della sua coscienza di cogliere la relatività delle forme di costituzione di senso del reale.

Sul versante speculare, l'ambiente si presenta all'individuo in forma di sistema di vita sociale, gerarchizzato sulla base di poteri sociali determinati, strutturato tramite l'offerta di posizioni legittime di status/ruolo, omologato da una logica coerente di attribuzione di senso a soggetti, azioni e relazioni.

L'articolazione di questo modello offre, a mio parere, discrete possibilità per cogliere la complessità della costituzione del sociale, ed anche la sua tendenza alla reificazione. Meglio ancora, esso può essere utilizzato come chiave di lettura per comprendere i tentativi (riusciti o falliti) dei soggetti individuali e collettivi di sfuggire o di dominare i meccanismi di costituzione o reificazione della società, le modalità della gestione del potere, le vicende e il senso del cambiamento sociale.

Il fatto di poter verificare certe dinamiche nell'ambito di spaccati

di ricerca storica (cioè in periodi e su comunità determinate) consente, a mio avviso, di raggiungere i risultati più significativi, proprio perché il materiale di studio della storia rivela in più (per caratteristica intrinseca) gli esiti (sia pure parziali) delle esperienze esistenziali di intere generazioni.

Con ciò, in particolare, si tiene viva la tensione per un duplice intento: evitare da un lato le astrazioni e gli assoluti epistemologici e ideologici e fornire dall'altro occasioni concrete di riflessione sulle forme odierne di riduzione sociale.

6. Dal modello ad un'ipotesi di lavoro

A conclusione di queste veloci note vorrei solo accennare ad una esperienza di ricerca storico-sociale, che ritengo possa illustrare efficacemente un'ipotesi di passaggio dal piano della storia a quello della verifica empirica e dei relativi strumenti. Tale esperienza, che si svolge nell'ambito del Centro Studi e Ricerche di Sestino (Arezzo), si colloca all'interno di un più vasto disegno di politica scientifica, mirante alla riscoperta dei «segni della memoria sociale» nelle comunità dell'appennino centrale (20).

(20) Cfr., V. DINI, *I segni della memoria sociale*, Contributi dell'Istituto di Psicologia, Facoltà di Magistero, Arezzo, 3, 1981.

Poiché è contemporaneamente un obiettivo e uno strumento del Centro-Archivio di Sestino la raccolta di *storie di vita, storie di casi, testimonianze familiari scritte e tracce (schede) di materiali vari*, credo sia utile presentare qui il tipo di indicazioni che possono scaturire per la raccolta e l'uso di detti materiali, dal riferimento alla teoria, alle categorie e al modello prima esposti.

Quali sono le domande che in sostanza esprime la teoria sociale?

Indagare sul tipo di *ordine sociale determinato*, sul tipo di *potere storicamente prevalente*, sulle *forme di cambiamento sociale verificatesi*, per definirne la connotazione rispetto al rapporto mediazione/apertura all'indeterminato.

Come suggerisce di indagare il modello?

A partire dall'esperienza/riflessione dei soggetti singoli e collettivi, in relazione al grado di coscienza/libertà da loro espresso e dal consenso manifestato, nonché alle forme di controllo sociale disposte dall'alto.

Come è possibile fare ciò nella pratica?

L'ipotesi sulla quale alcuni di noi stanno lavorando oggi a Sestino è che nei materiali raccolti o da raccogliere siano contemporaneamente tenuti presenti i segni della doppia condizione dello «stare dentro» e dello «stare fuori» dei protagonisti, rispetto all'ordine sociale prevalente nelle comunità appenniniche a

cavallo dell'8/900. La procedura di lavoro prevede, per ora, un doppio uso delle storie di vita e di casi, delle corrispondenze scritte e degli altri materiali: una lettura (qualitativa e quantitativa) dei segni di conferma a livello soggettivo delle condizioni di reificazione dell'ordine sociale, e una lettura (prevalentemente qualitativa, ma anche con ricerca sui dati di movimento) dei segni di protesta, diversità, devianza, negazione o contro-potere, caratterizzati dalla capacità (magari inconscia) di relativizzazione dell'assetto dominante.

Le prime verifiche ci dicono che tale ipotesi di lavoro è praticabile proficuamente. I risultati stanno emergendo, come pur emergono le richieste delle odierne comunità della zona di voler ri-visitare criticamente e autoriflessivamente la storia delle collettività dei propri avi.

Evidentemente, in giro, qualcosa si muove. E se ciò non basta a restituire la dimensione della coscienza della libertà (potere) agli uomini di ieri, forse riuscirà a farla riscoprire — almeno in parte — a quelli di oggi.





Le angosce, i futuri, gli amori

di Sebastiano Vassalli



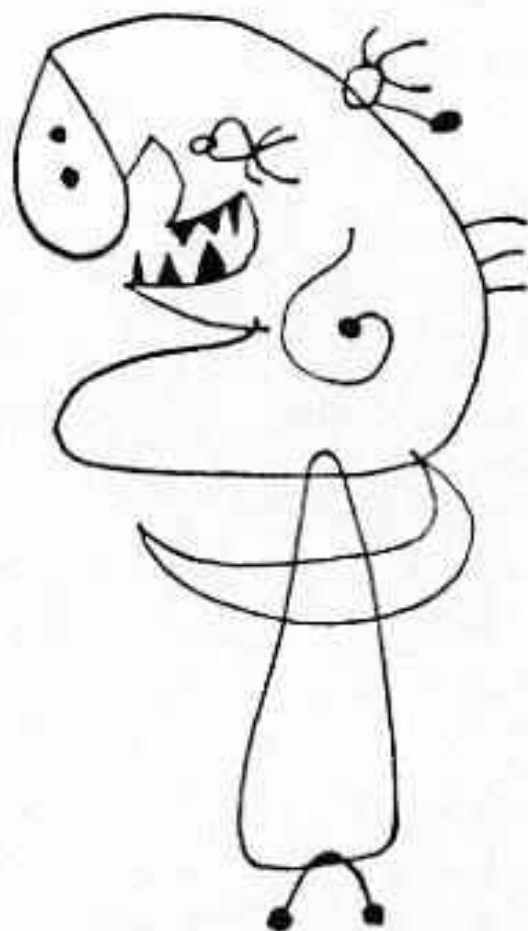
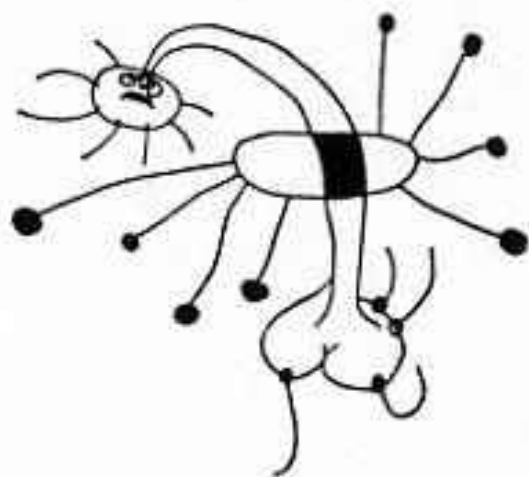
LE ANGOSCE

Le angosce hanno aspetto di bisce.
Le angosce hanno forma di cosce.
Le angosce son nere con strisce
violette. Le angosce son dritte.

Le angosce son fatte a cravatta.
Le angosce son scatole vuote
di latta.

Le angosce si tengono chiuse.
Le angosce si comprano sfuse.
Si vendono a peso e soltanto
a chi le conosce.

Son buone le angosce.



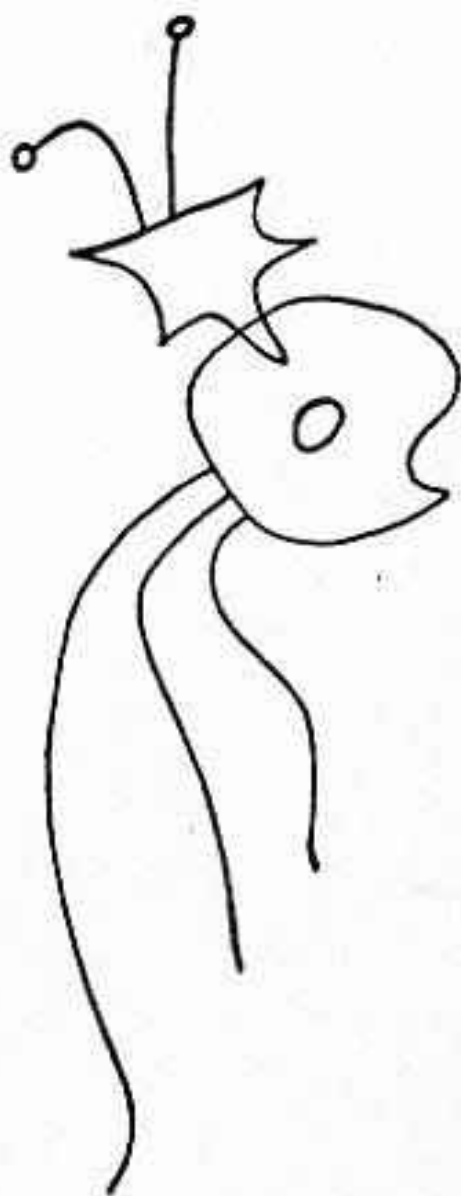
I FUTURI

Son rigidi e tondi i futuri.
Risuonano come tamburi
appena li tocchi. Hanno occhi
azzurri. Nel latte dei giorni
si disfano come biscotti.

Ci sono i futuri maturi
e quelli che invece si danno
a piccole dosi. Ci sono
persino i futuri già pronti.
Li scegli li indossi e li usi.

Dàn gioia e prestigio i futuri
a chi li possiede. Dal marchio
si vede il futuro sicuro
che non ti tradisce, che toglie
dall'oggi la parte dell'ieri
che estirpa i passati più duri.

Son fatti a tenaglia i futuri.



GLI AMORI

Gli amori hanno forma di nasi.
Gli amori hanno forma di vasi
svasati, di case scasate, di paia
spaiate. Si tengono rasi.

Ci sono gli amori sospesi
a un chiodo e a uno spago. Ci sono
e sono i più ricchi di frutti
gli amori che invecchiano lenti
in dolce penombra, gli amori
prosciutti.

Tagliandoli danno dolori
fragranti e guizzanti. Son tanti
davvero. Son tanti gli amori.

Ci sono gli amori sottili
di vari colori. Ci sono
gli amori che han forma di tuono.

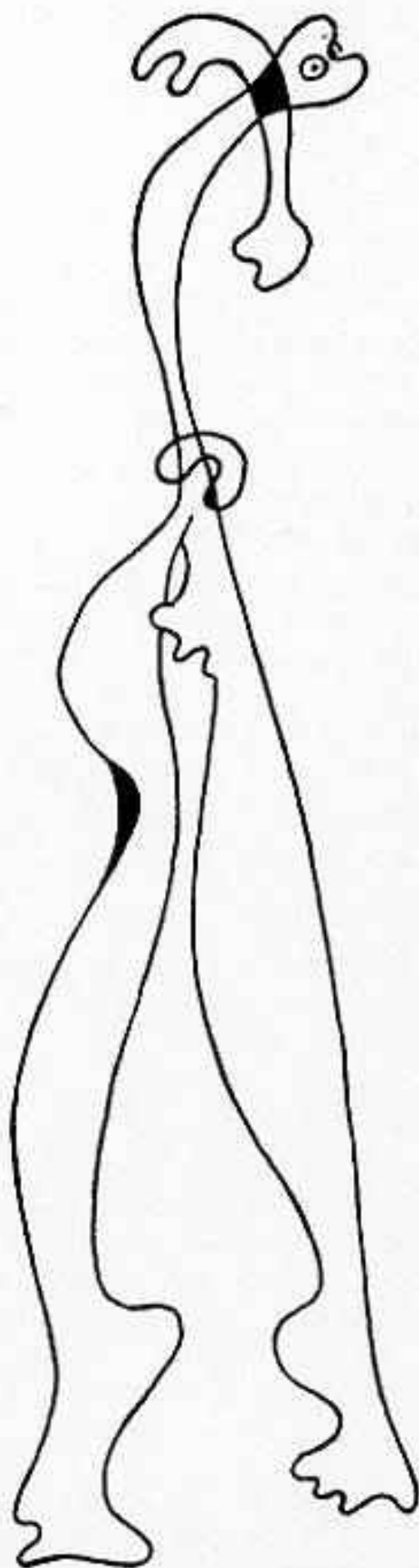
Ci sono gli amori col buco
e quelli che odoran di fieno.
Ci sono gli amori col freno.

Ci sono e son belli a vedere
gli amori rotondi e divisi,
gli amori-sedere.

Gli amori son vasi da notte.
Son vecchie ciabatte. Son cose
che l'uso conforma. Son stati
di grazia sgraziata. Son feci.

Si contano a dieci per dieci.
Si sciolgono in bocca. Hanno odori
distinti e distinti sapori.

Son belli gli amori.



Come rendere valido il dialogo Nord-Sud*

di Dom Helder Camara

1. Contributo fraterno alla «Marcia silenziosa»

Dio mi aiuti a ricordare a tutti noi, fraternamente, realtà capaci di aiutarci, durante la «Marcia silenziosa» per la celebrazione dell'ottavo centenario di San Francesco d'Assisi.

In omaggio al Poverello, ricorderemo il senso generale della parabola di Cristo, del Ricco e di Lazzaro e, in seguito, immaginarla in termini attuali.

2. Il Ricco cattivo e Lazzaro nella realtà odierna

Da quando le Nazioni Unite hanno proclamato che più di due terzi dell'Umanità, si trovano in una condizione che non è nemmeno umana, di miseria e di fame, abbiamo tutto il diritto di dire che chi se ne sta affamato alla porta di casa del Ricco, che banchetta splendida-

mente ogni giorno, non è soltanto un uomo.

Lazzaro, oggi, è tutto il Terzo Mondo.

E avviene che il Ricco — oggi rappresentato dal cosiddetto Nord (dal momento che si trova al Nord un piccolo gruppo di Nazioni, sempre più ricche perché in modo ingiusto schiacciano la maggior parte dell'Umanità) — chiama il Sud (i paesi che si trovano nella parte Sud del mondo, i Paesi del cosiddetto Terzo Mondo), il Ricco invita Lazzaro a venire al suo tavolo e a conversare con lui.

È il cosiddetto: «Dialogo Nord-Sud».

3. Il tentativo di dialogo Nord-Sud, già rappresenta un progresso

Per anni si è avuta l'evidente impressione (oggi continuata unicamente da persone interessate o molto ingenuie), che il confronto

* Discorso tenuto da Dom Helder Camara, Arcivescovo di Olinda e Recife (Brasile), il 4 ottobre 1981, in Piazza dei Martiri della Libertà (Novara), in preparazione alla «Marcia silenziosa» nella celebrazione dell'8° Centenario della nascita di San Francesco d'Assisi.

decisivo del nostro secolo, sarebbe stato lo scontro Est-Ovest, cioè, lo scontro tra Capitalismo e Comunismo, rispettivamente rappresentati dalle super-potenze: cioè, gli Stati Uniti dell'America del Nord e l'Unione Sovietica. Il Comunismo era rappresentato come intrinsecamente ateo e materialista, l'anti-Cristo, la Bestia dell'Apocalisse. Ma, nello stesso tempo, durante la Seconda Guerra Mondiale, l'Umanità, allibita, vide le cosiddette Forze alleate, capeggiate dagli Stati Uniti, invitare l'anti-Cristo ad aiutarle a vincere il Nazismo.

L'Unione Sovietica non perse tempo, venne volando. Aiutò, certo, a distruggere quel Nazismo del quale, prima, era già stata alleata. Ma, appena giunta, senza indugi si sparse per l'Europa fin dove le fu possibile. Ma alla fine della Seconda Guerra Mondiale, la maggior paura, in tutta questa vicenda, fu di vedere Roosevelt, Churchill e Stalin, riuniti a Yalta, per dividersi le zone di influenza nel Mondo e tenere divisa, fino a oggi la Germania e la stessa Berlino.

Ma subito, tra Est e Ovest, ebbe inizio la Guerra Fredda, ogni tanto interrotta dagli incontri al vertice e dai tentativi di limitare la corsa nucleare. Facciamo osservare che un accordo sul numero delle armi nucleari è facile, ma sappiamo anche che, pur diminuendo il loro numero, aumenta terribilmente il loro potere di distruzione.

Perfino alle Nazioni Unite, speranza di intesa internazionale, continua da parte dei Quattro Grandi (inclusi gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica), l'esempio anti-democratico del diritto di veto.

E capita anche che le due Super-Potenze, sembrano avere il controllo del mondo, ma in realtà non ce l'hanno. Salvo errori, le Multinazionali sono molto più potenti degli stessi Sistemi Politici: esse sono le figlie predilette del Capitalismo, ma sono riuscite ad installarsi perfino nell'Unione Sovietica, nella quale si trascinano anche il Sistema Bancario, il fiore più bello del Capitalismo e del quale la Russia ancora si vergogna. Di passaggio, si dica che, per entrare in Cina, le grandi Compagnie Multinazionali, hanno semplicemente atteso la morte di Mao Tse Tung.

Se non mi inganno, la verità su Est e Ovest, è che l'America del Nord e la Russia sanno sfruttare molto bene le loro divergenze, e sanno andare a braccetto quando lo esigano interessi superiori. A molti, allora, sembrò che il grande scontro poteva esserci tra il Nord e il Sud, cioè tra una minima minoranza, sempre più ricca e più di due terzi dell'Umanità sprofondati nella miseria e nella fame. Lo scontro tra gli ultra-deboli e gli ultra-potenti può sembrare ridicolo, ma nei Paesi ricchi non cessa di esserci la paura della bomba M, la bomba della Miseria.

È da qui che nasce il tentativo di dialogo Nord-Sud.

4. Ritorniamo per un momento a Lazzaro

Che sarebbe avvenuto se, nella parabola di Cristo, il Ricco avesse detto: «Lazzaro, vieni qua! Entra! Alla nostra tavola c'è un posto preparato per te!».

In quale modo Lazzaro avrebbe avuto il coraggio di entrare nella casa del Ricco sporco com'era?!... È facile dire: «Povero, ma pulito». Pulito, come se il Povero potesse avere acqua, potesse avere vestiti per cambiarsi e stimoli per vivere!...

I poveri non hanno il coraggio di sporcare la casa del Ricco, a cominciare dal tappeto di grandissimo valore! Come potranno dialogare se si presenteranno con un corpo di mendicante e con un'anima di mendicante?

Lo Spirito Santo sta ispirando le nostre Comunità di Base a lavorare *con* il Popolo e non soltanto a lavorare *per* il Popolo! Finché lavoreremo solo *per* il Popolo, quelli che raggiungeremo saranno i Forti, i Preparati, quelli che sono pieni di Programmi e di Esperienze, pronti ad aiutare *Quella Gente*. Lavorare *con* il Popolo, suppone, prima di qualunque cosa, avere fiducia nel Popolo. Sapere che Persone, le quali spesso non sanno né leggere, né scrivere, sanno pensare e hanno

idee che i Tecnici e i Governi avrebbero tutto il vantaggio ad ascoltare.

5. Ora come ora, un autentico dialogo Nord-Sud è impossibile

Ricorderemo i principali motivi che, attualmente impediscono un autentico dialogo tra il Nord e il Sud, cioè tra i rappresentanti del piccolo gruppo di Paesi ricchi e sempre più ricchi (il Nord) e i rappresentanti del Sud, cioè dei Paesi lasciati nella povertà dalle gravissime ingiustizie e dallo sfruttamento dei Paesi ricchi.

Da parte del Nord:

- se non mi inganno, il Nord si sente disposto ad aiutare nell'alimentazione, nel migliorare le abitazioni, nel risanamento dei terreni, nella costruzione delle strade. In tutto quello che diminuisce la tensione, senza però che in nessun modo, si giunga a pensare a un cambiamento di strutture.

Da parte del Sud:

- quasi senza eccezione, sono i Ricchi o i rappresentanti dei Ricchi dei Paesi poveri, quelli che si presentano agli incontri Nord-Sud;
- solo eccezionalmente riesce a presentarsi qualcuno che viene dalla base e conosce i reali problemi del Popolo;

— chi è invitato, di solito, è stordito dal viaggio in aereo, da una sofisticata ospitalità, da quegli onori che ha sempre sognato, dal trovarsi tra Gente tanto illustre e, ottenuti alcuni aiuti insignificanti e qualche fotografia che documenti l'onore della partecipazione, se ne ritorna felice al suo Paese.

Essendo sempre indispensabile la lotta pacifica ma decisa a favore dei lavoratori — nei loro Sindacati, nelle loro Cooperative, nei loro Incontri — il Papa Giovanni Paolo II, nella sua Enciclica sul Lavoro, ricorda che lo scontro di oggi, sta diventando ancora maggiore della lotta di classe, è uno scontro di Mondi.

E sarà soltanto quando, di fatto, il Povero avrà fiducia nel Povero e i Piccoli si uniranno e impareranno a vedere come aiutare a creare un Mondo più respirabile, più giusto e più umano, che avremo l'inizio dell'inizio della liberazione.

Ma i cambiamenti nei Paesi dominati saranno possibili unicamente quando, nel Terzo Mondo, la promozione umana dei Nostri che si trovavano in una condizione sub-umana, sarà iniziata da coloro che erano giudicati incapaci, sotto-uomini, emarginati.

Sì! I giovani e le Persone di buona volontà dei Paesi industriali e ricchi del Nord, aiuteranno a ottenere dai loro propri Paesi quei cambiamenti senza i quali i Nostri, non saranno mai veramente possibili.

6. Invocazione a Francesco d'Assisi

Francesco, finché eri il figlio ricco di Pietro Bernardone, eri un giovane come tanti giovani e così facevi. Quando ti sei fatto apparentemente pazzo, quando ti sei fatto povero, debole, nudo, Dio, per mezzo tuo, ha dato inizio a una nuova fase dell'Umanità.

Chi siamo noi? Quali mezzi disponiamo? Quale prestigio abbiamo? Su quali forze possiamo contare?

Ti sei fatto *uno* con il Cristo a tal punto, che hai ricevuto perfino le Sue stimmate.

Il nostro desiderio di aiutare a creare una fase nuova della Storia, è immenso. La nostra forza è minima e praticamente nulla.

Che lo Spirito di Dio si Serva di noi e ci porti ad aiutare a creare quel mondo più giusto, più umano e più cristiano che tanto sognamo, noi che senza il suo aiuto divino saremmo incapaci di creare!



Les hommes, 1948.

