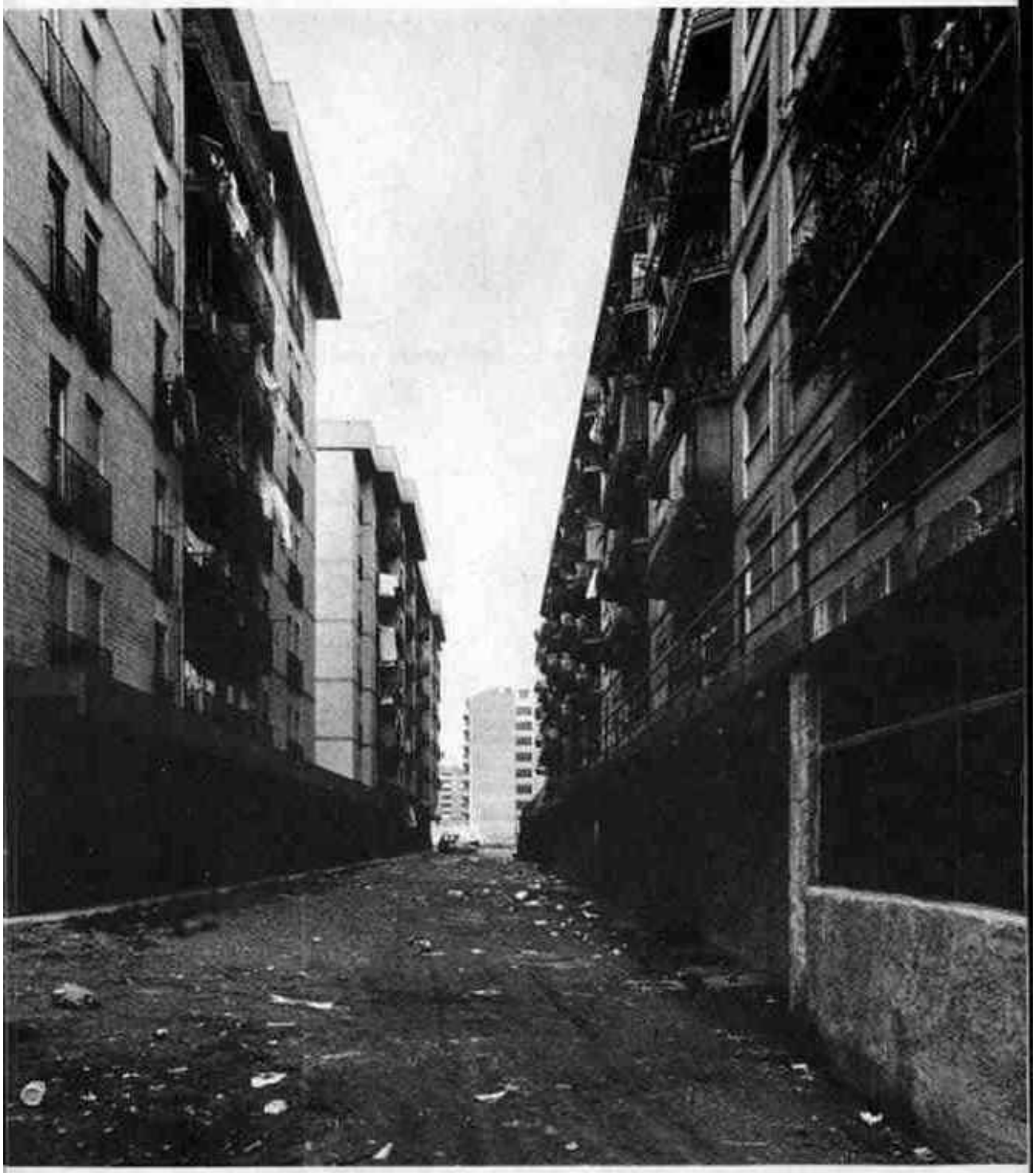
EMARGINAZIONE E METROPOLI

a cura di ENRICO R. COMI



CENTRO CULTURALE S. AMBROGIO - MILANO

Il volume raccoglie i testi delle relazioni e dei più importanti interventi del Convegno «Emarginazione e Metropoli», svoltosi a Milano dal 5 all'8 febbraio 1981 nei locali del Centro Culturale S. Ambrogio, e, in appendice, una antologia di testi a carattere interdisciplinare attinenti al tema.

Il Convegno è stato

patrocinato	dal Comune di Milano dalla Regione Lombardia dal Comitato Italiano per l'UNICEF
organizzato	dal Centro Culturale S. Ambrogio di Milano
ideato e coordinato	da Enrico R. Comi

INDICE

PARTE SECONDA

Lavori di commissione:

«L'EMARGINAZIONE NELL'AREA URBANA»:

Ambiente metropolitano ed emarginazione:

La condizione dell'handicappato:

Le carenze dei Servizi Sociali:

PARTE TERZA

Tavola rotonda:

«Orientamenti e prospettive nella lotta contro le cause dell'emarginazione»:

APPENDICE
SULLA LIBERAZIONE
ANTOLOGIA DI TESTI

PRESENTAZIONE

Lo scopo di questo Convegno è stato quello di consentire, attraverso l'approfondimento di alcuni temi, una riflessione, un'analisi complessiva sulla problematica dell'emarginazione, la cui portata drammatica rende ormai indifferibili i tempi per una piena comprensione del fenomeno.

L'emarginazione produce conseguenze sempre più inquietanti. È oggi uno dei problemi centrali relativi alla condizione umana. Costituisce uno dei più difficili nodi da sciogliere nell'ormai ineludibile esigenza di un rapporto paritetico, di cooperazione e di interazione tra le culture. La si può cogliere come risultato di un vissuto personale inadeguato, di un sociale degradato e impoverito, di un momento istituzionale che si manifesta in un potere licenzioso e arrogante, di rapporti internazionali di predominio, sfruttamento, oppressione, e così via. Insomma, può essere di origine ideologica, politica, sociale, culturale... Scaturisce da una sorta di rapporto di potere da dominante a dominato in cui invariabilmente il primo decide e il secondo subisce. Ciò è osservabile sia a livello di micro-cosmo che di macro-cosmo. Dunque, la si può osservare sia nel rapporto di coppia che in quello tra l'individuo e l'istituzione, tra uno stato e un altro, tra una cultura e un'altra...

È in questa ottica, che forse diventa più comprensibile la lettura dei rapporti Nord-Sud, paesi altamente industrializzati-Terzo Mondo, abbondanza-scarsità, ricchezza-povertà, opulenza-miseria, mondo del potere-mondo del socialmente non rilevante e del non garantito, e così via. Cioè il fenomeno dell'emarginazione lo possiamo capire meglio dall'analisi e dall'osservazione di una serie di rapporti che metaforicamente sono espressi dalla formula centro-periferia. Simbolicamente il centro esprime ciò che è forte, ciò che conta, ciò che è rilevante, e dunque il potere di decisione; la periferia, invece, ciò che è debole, ciò che non conta, ciò che è socialmente irrilevante, le masse sterminate dei senza-parola...

I lavori sono stati sviluppati, in ciascuna fase — da quella progettuale a quella operativa, con la consapevolezza che, sebbene non sia possibile dire nulla di definitivo al riguardo, non è detto che si debba rimanere nel generico, nell'astratto, nel puro esercizio di parole. Anzi si è operato con la convinzione che sia giunto il tempo di ricercare le soluzioni ai problemi e che quindi sia necessario in qualche modo fare delle proposte e indicare delle possibili vie da seguire (anche se ciò può comportare il rischio di sbagliare...).

L'articolazione del Convegno — attraverso l'individuazione di ambiti e aree particolari (la famiglia, i giovani, la città, gli handicappati, gli anziani, i mass media, ecc.) e l'attribuzione di una rilevanza pari a quella dei relatori alle testimonianze dei 'protagonisti' dell'emarginazione (coloro che l'emarginazione la vivono sulla propria pelle) — ha teso ad analizzare le forme specifiche dell'emarginazione relativamente alle

cause che la generano, ai contesti che ne favoriscono lo sviluppo, agli effetti che essa determina sulla condizione umana, sul vissuto individuale e collettivo delle persone.

1 — La relazione di apertura di Franco Ferrarotti sulla natura e la genesi dell'emarginazione e quelle di Giorgio Moretti sulle cause delle forme specifiche di emarginazione, di Chiara Saraceno sulla condizione femminile, di Luciano Tavazza sulla emarginazione e il volontariato, hanno avuto il compito di introdurci alle tematiche di tipo generale e complessivo dell'emarginazione.

La presenza, in veste di relatore, nella giornata conclusiva dei lavori, di Mons. Antonio Riboldi, che ha svolto la relazione «Emarginazione e dimensione pastorale», ha avuto il significato di portare all'interno della tematica del Convegno la testimonianza, a un tempo semplice e carica di contenuto culturale, sociale e umano, di un vescovo e di un uomo che ha scelto di vivere gli stessi problemi dei membri della propria comunità: accanto ai poveri, agli indifesi, ai deboli; egli stesso povero, «armato» solamente della propria fede, della propria speranza, del proprio amore...

2 — I lavori di commissione — undici gruppi con possibilità di articolazione all'interno di alcuni di essi — hanno avuto invece il compito di portarci più nello specifico delle emarginazioni particolari. Insomma di consentirci, con l'aiuto di specialisti, esperti e operatori, e la testimonianza dei diretti interessati, di entrare concretamente nel vivo dei problemi.

3 — La sintesi essenziale dei lavori di commissione che ha preceduto la Tavola rotonda ha consentito di arricchire la discussione dei contenuti particolari approfonditi nell'ambito dei lavori relativi alle categorie specifiche dell'emarginazione.

4 — La Tavola rotonda (Gianni Baget Bozzo, Silvia Giacomoni, Giovanni Bianchi, Enrico R. Comi) e il dibattito, svoltosi al di fuori di schematismi di ogni genere (aperto a tutti, anche — e sia detto senza alcuna ostentazione — ai «non addetti ai lavori»), hanno poi consentito una meno rigida formulazione delle proposte: una formulazione cioè che ha assunto più la forma della riflessione ad alta voce e del progetto che del discorso prefabbricato e «ultimativo». I tentativi di dare ai problemi delle risposte sono stati fatti, insomma, più con la consapevolezza del proprio limite a fornire risposte risolventi che con la convinzione di avere la soluzione in tasca...

5 — Anche negli «Atti», coerentemente con la scelta che avevo fatto durante il Convegno, ho cercato di fare il possibile per attribuire una rilevanza pari a quella dei relatori alle testimonianze dei primi interessati al discorso dell'emarginazione (coloro innanzi tutto che la vivono in quanto facenti parte di categorie generali, come soggetti specifici, in modo peculiare). In questa prospettiva si collocano sia gli interventi di sintesi che ho fatto seguire rispettivamente alle relazioni di Ferrarotti, Moretti, Saraceno, Tavazza, e al lavoro delle singole commissioni dopo l'insieme degli scritti dei relatori dei Lavori di commissione, sia la pubblicazione pressoché integrale di tutti gli interventi relativi al dibattito dopo la Tavola rotonda.

6 — Ho operato in piena autonomia sia durante le fasi di progettazione e svolgimento dei lavori del Convegno che in quella della redazione degli «Atti». Di eventuali disfunzioni e carenze riconducibili a uno di questi momenti mi assumo pertanto ogni responsabilità.

7 — L'emarginazione — sia quella «orizzontale» che quella «verticale» e quella di chi vive in condizioni di «omogeneità standardizzate» — è un fenomeno complesso, polivalente quanto ai modi di presentarsi,

che non sempre si presta a una lettura facile, immediata. Per facilitare l'approfondimento e la comprensione della tematica, in tutte le sue implicanze di ordine ideologico, economico, socioculturale, politico, morale, umano..., ho creduto opportuno proporre (sia pure in forma non integrale, e con la consapevolezza del limite che ogni scelta comporta), in appendice, una serie di scritti ad essa relati e connessi.

Gli scritti di Marx ed Engels, Baran e Sweezy, Camus, Cooper, Freire, Martin Luther King, Gandhi, Ernst Bloch, Erich Fromm, e la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, sono relativi all'assetto, al modo di produzione e di sviluppo della ricchezza, alle cause generatrici della drammatica, iniqua divisione del mondo in paesi dell'abbondanza e paesi della miseria, al problema del rapporto tra le culture (quindi delle cause reali che determinano oppressione, sfruttamento, esclusione, miseria...), all'uomo nella sua imprescindibile centralità e valenza, all'uomo nella sua mistericità, nella sua unicità, nella sua irrepetibilità...

Non c'è dubbio che possano aiutarci a capire il fenomeno dell'emarginazione in profondità: dentro, prima, oltre.

Enrico R. Comi

L'EMARGINAZIONE, IL RISULTATO DI SCELTE UMANE...

di ENRICO R. COMI

1. *L'emarginazione non riguarda solo gli altri*

Pensare che l'emarginazione sia un fenomeno quasi scomparso o in via di estinzione è un pregiudizio abbastanza comune. Né appare corretta la convinzione secondo cui l'emarginazione sia essenzialmente un fenomeno locale o rigidamente localizzabile che riguarda i paesi poveri e le zone meno fortunate dei paesi ricchi.

Per quanto riguarda l'Italia non possiamo pensare che l'emarginazione interessi solo il Meridione o tutt'al più alcune zone particolarmente depresse del Centro. Le città del triangolo industriale, in particolare Milano e Torino, che ad un'analisi superficiale potrebbero sembrare non interessate al fenomeno dell'emarginazione, a una lettura più attenta non possono non mostrare il loro vero volto di luoghi spesso attraversati, segnati dagli effetti delle forme più diverse di emarginazione che lasciano tracce a volte tremende e terribili sulla condizione esistenziale di persone singole o di intere categorie di persone sconvolgendone il vissuto quotidiano.

Maria I. Macioti, sottolineando i dati di un'inchiesta promossa dall'Unesco e portata a termine nel 1980, rileva che il fenomeno dell'emarginazione riguarda non già questa o quella zona ma l'intero Pae-

se. Afferma anche che lo stesso ha assunto estensione e significati così importanti e decisivi «da chiamare in causa il tipo di assetto di sviluppo che si è venuto determinando fino ai nostri giorni [1]». E aggiunge ancora:

«Non solo infatti esistono i poveri — circa il 10% della popolazione, intendendo per poveri coloro che, stando ai consumi medi, ne sono talmente al di sotto da far temere per la propria sopravvivenza — ma esistono larghe fasce di persone che, pur riuscendo a sopravvivere sono da considerare, per più versi, come emarginate. Il loro numero è difficilmente individuabile, gli aspetti che concorrono a formare questo stato di cose, molteplici [2]».

L'emarginazione ormai non riguarda più solo l'Italia povera, l'Italia delle baracche e dei ghetti, delle borgate e delle case fatiscenti di determinati quartieri metropolitani che con la propria miseria e violenza turbava e angosciava profondamente Pasolini, l'Italia del sottoproletariato, del precariato e del lavoro sindacalmente non garantito e protetto. Nelle forme più svariate e inquietanti, da quelle più appariscenti a quelle più nascoste e subdole, si manifesta da noi come un universo in frammenti dai contorni indefiniti che connota diversi tipi di condizione. Accanto alle forme tradizionali fanno la loro comparsa forme inedite, tipiche delle società ad alta tecnologia che scaturiscono dall'apparato burocratico e dal predominio arrogante del potere, dal contesto socioculturale, dall'animo umano.

L'emarginazione è un fenomeno che pur rimanendo caratteristica costitutiva e peculiare di alcuni luoghi e alcune categorie di persone, sia pure in misura e modi diversi, comincia a espandersi in tutte le direzioni — dal Sud e le Isole al Centro e al Nord, dalle metropoli

[1] Maria I. Macioti, *Atti del Convegno «Emarginazione e Metropoli»*.

[2] Maria I. Macioti, *ibid.*

alle città di provincia ai paesi di campagna, attraversando le classi sociali e popolando il vissuto quotidiano di mostri e fantasmi che finiscono per coinvolgere tutti, in maniera più o meno diretta e apparente, nonostante la nostra indifferenza (assurda quanto insensata...).

L'emarginazione non è un fatto *solo* degli altri, è un fatto *anche* nostro. Ci riguarda come singoli e come persone in quanto tali, ci riguarda come membri appartenenti alla comunità e alla collettività. Quindi, come persone considerate in un contesto relazionale e partecipativo, come uomini-soggetto in un contesto autenticamente umano.

2. *L'emarginazione, una realtà del processo storico...*

2.1. *L'emarginazione e la metropoli nell'analisi di Ferrarotti*

Al problema dell'emarginazione si possono dare risposte di carattere morale ma ben più importanti sono quelle che investono la dimensione sociale, politica e culturale, quelle cioè che riguardano in modo più o meno pressante i modi di produzione, il processo di sviluppo, le scelte politiche generali.

Il tema dell'emarginazione acquista un'importanza più macroscopica nella metropoli poiché paradossalmente all'interno di questa realtà — a causa di un intreccio di fattori strutturali e contingenti, di varia natura ma in prevalenza economici, politici e sociali — tutto ciò che è marginale è tutt'altro che periferico, può essere, può divenire, diviene, è, centrale.

La metropoli, come sottolinea Franco Ferrarotti, non è una «unità naturale, felice espressione della comunità umana [3]». È invece una realtà estremamente

[3] Franco Ferrarotti, *Atti del Convegno «Emarginazione e Metropoli»*.

complessa che si manifesta con modalità più o meno simili, come si trattasse di un fenomeno inevitabile, quasi con carattere di imprescindibilità, in tutti i paesi che hanno intrapreso o intraprendono il non facile cammino della modernizzazione.

Lo sviluppo della metropoli nei paesi tecnicamente avanzati il più delle volte avviene contestualmente ai tentativi di industrializzare e, qualche altra volta, anche se ciò riveste carattere di eccezionalità, può addirittura precedere l'industrializzazione vera e propria. Basti pensare che la popolazione urbana cresce più rapidamente dell'incremento della popolazione complessiva mondiale e che metà della popolazione mondiale, circa tre miliardi di persone, nel duemila vivrà in ambiente metropolitano per rendersi conto della importanza enorme del fenomeno [4].

Un altro dato significativo da non sottovalutare quando si consideri il fenomeno dell'emarginazione e della metropoli è questo: lo sviluppo delle megalopoli riguarda innanzi tutto il Terzo Mondo; le megalopoli gigantesche di 30-40 milioni di abitanti riguarderanno paesi dell'Africa, dell'America Latina, dell'Asia, che già oggi sono alle prese con problemi esistenziali elefantiaci e quasi irrisolvibili. Ciò che maggiormente impressiona è questo: i paesi oggi emergenti ripetono quasi meccanicamente gli stessi errori già evidenziati nel processo di sviluppo industriale europeo e nordamericano [5].

Le periferie urbane, le bidonvilles, le baraccopoli, i luoghi di disperazione e di miseria, i ghetti, non possono essere pensati e vissuti come il volto degradato, malato della metropoli, come un immenso parassita

[4] Franco Ferrarotti, *ibid.* Le stime e le previsioni degli analisti sociali di tutto il mondo a questo proposito concordano ampiamente.

[5] Franco Ferrarotti, *ibid.* Per un ulteriore approfondimento del tema cfr. Enrico R. Comi, *Complementarietà delle diverse civiltà*, in *Spazio Umano*, dicembre 1980.

che vive a carico della metropoli. Bisogna considerare il «nesso dialettico», di cui parla Ferrarotti, «che intercorre tra la metropoli dell'affluenza e dello sciupìo vistoso e le baracche che forniscono a costi bassissimi quella manodopera precaria tuttofare che di quello sciupìo è la colonna portante [6]».

Alla ricerca e all'analisi più seria e avveduta non sfugge certo il fatto che nello sviluppo urbano in realtà non vi è stato un vero sviluppo — sviluppo come conseguenza di una combinazione ottimale dei fattori produttivi — ma semplicemente «espansione» tesa a massimizzare parassitariamente i profitti in termini di rendita di posizione. In un contesto così delineato, secondo Ferrarotti, l'emarginazione è «un risultato inevitabile e necessario... ha una sua funzionalità specifica che si realizza secondo una molteplicità di forme e di modi, dalla rivalutazione dei terreni intermedi alla creazione di un 'esercito di riserva' che deprime il mercato del lavoro regolare e alla fornitura di manodopera a basso costo che si presti ad accollarsi quei lavori sgradevoli e quelle mansioni prive di prestigio sociale per i quali i membri della forza lavoro regolare e sindacalmente protetta non mostrano più né interesse né tanto meno entusiasmo [7]».

Il concetto di emarginazione può essere usato secondo una pluralità di accezioni: alcune di queste prendono in considerazione dimensioni che, secondo scale di complessità crescenti, riguardano la condizione di lavoro, di consumo, di partecipazione alla vita politica, sindacale, culturale e al processo di formazione delle decisioni importanti a livello di comunità locale e collettività nazionale; altre si riferiscono alla condizione di determinati gruppi sociali, quali i giovani, gli anziani, gli handicappati, ecc.

[6] Franco Ferrarotti, *Atti (cit.)*.

[7] Franco Ferrarotti, *ibid.*

All'interno della metropoli, lo sviluppo e il benessere di una parte della popolazione, dice ancora Ferrarotti, «è reso possibile dallo sfruttamento e in generale dallo stato di precarietà e di esclusione di quella parte della popolazione che appunto si definisce come marginale [8]». Questo non è un fenomeno inedito, anche nel colonialismo classico era più o meno coì.

L'analisi storica del processo di sviluppo della metropoli dimostra dunque che lo sfruttamento di alcune categorie sociali a vantaggio di altre non è un fatto contingente ma corrisponde alle esigenze di una funzionalità sistemica. La denuncia dello sfruttamento dunque non può essere iscritta in un libro di atteggiamenti moralistici e sensazionalistici ma va valutata in funzione della sua valenza positiva per la soluzione e il superamento dei problemi relativi alla condizione di emarginazione. Proprio in questa direzione, quindi sul versante della funzionalità sistemica non certo su quello della denuncia moralistica, Ferrarotti, giustamente, sottolinea una serie di correlazioni: «i quartieri di lusso e i ghetti di miseria, così come le regioni industrializzate e le regioni povere, i gruppi sociali integrati e garantiti come i gruppi sociali a vario titolo emarginati (giovani, vecchi, handicappati) sono funzionali e necessari gli uni agli altri [9]». Secondo lui, i marginali non sono tagliati fuori dal sistema perché sono essenziali al sistema; «sono tagliati fuori dai benefici del sistema, ma la loro funzione, cioè il loro apporto al funzionamento del sistema, è fondamentale [10]». Ferrarotti sottolinea con estrema lucidità questo punto: «Le popolazioni sfruttate, i gruppi emarginati sono marginali quanto alle decisioni prese o da prendersi e quan-

[8] Franco Ferrarotti, *ibid.*

[9] Franco Ferrarotti, *ibid.*

[10] Franco Ferrarotti, *ibid.*

to agli effetti di queste decisioni, ma non sono affatto marginali rispetto ai requisiti funzionali del sistema che li sfrutta. Lungi dall'essere marginali, sono anzi centrali. Cioè: la loro marginalità è imposta dall'esterno nonostante il carattere essenziale della loro presenza nell'ambiente metropolitano [11]».

Se le interpretazioni degli analisti sociali italiani hanno lasciato a desiderare relativamente al processo di sviluppo economico e sociale del nostro Paese, ciò è dovuto essenzialmente al fatto che essi hanno cercato di interpretare la nostra realtà con modelli importati da altri paesi, in particolare Stati Uniti e Germania. Nel nostro Paese il processo di periferizzazione e di espulsione dal centro delle classi più povere non ha sempre seguito l'*iter* che storicamente si può constatare in altri paesi europei e nordamericani. Nel triangolo industriale anzi, come è stato giustamente rilevato da più parti, tale processo è il risultato della mancanza di una politica del territorio della città [12]. Lo stesso discorso può essere fatto anche per Roma.

L'esodo massiccio dalle campagne del Sud e del Veneto verso le città del triangolo industriale e verso la capitale è avvenuto senza che queste fossero minimamente preparate a farvi fronte. Ciò ha fatto sì che di fatto i grandi quartieri periferici fossero progettati e costruiti come giganteschi serbatoi di flussi migratori, come allucinanti dormitori, come veri e propri ghetti sociali e culturali. È così che inizia quel «doloroso processo» che Ferrarotti con grande efficacia immaginifica chiama — «weberianamente» secondo quanto afferma egli stesso — «proletarizzazione dell'anima». «Privati della loro cultura d'origine una volta rescissi i legami con il villaggio e d'altro canto

[11] Franco Ferrarotti, *ibid.*

[12] Franco Ferrarotti, *ibid.* È incredibile che l'«edilismo selvaggio» si sia potuto sviluppare così massicciamente nonostante le continue denunce di cui è stato oggetto da parte di numerosi analisti sociali.

non accettati dalla cultura cittadina, si apre per gli immigrati una fase intermedia in cui alla crisi di identità sul piano psicologico corrisponde l'incertezza della collocazione dal punto di vista dei rapporti di produzione e della coscienza di classe. Ha inizio l'epoca dello sfruttamento verticale, che investe gli esseri umani in profondità e li svuota [13]».

Per molti immigrati è come se, alla fine della corsa, il treno della speranza, per uno scambio non programmato e un gioco beffardo della sorte, avesse imboccato la via di un deposito-ghetto irreale, popolato di fallimenti, frustrazioni, disperazione...

Con dovizia di argomentazioni, Ferrarotti chiarisce anche che lo sfruttamento odierno è diverso da quello del secolo scorso. «Lo sfruttamento ottocentesco era diretto, genuino, prontamente percepibile. La società ne veniva spaccata, come scrivono Marx e Engels nel manifesto, in 'due campi nemici'. Nell'epoca presente lo sfruttamento non è più così diretto, non si tratta più di vendere, dietro compenso la propria *Arbeitskraft*, ossia di erogare energia muscolare o nervosa secondo le clausole di un contratto firmato in condizioni di libertà formale... è in gioco l'atteggiamento mentale prevalente; la tecnologia produttiva reclama un tipo di attenzione umana, una identificazione psicologica che al limite cancella le differenze strutturali di classe. Così, lo sfruttamento odierno è meno diretto di quello ottocentesco, ma scava più nel profondo. Con esso non si vende la forza fisica; si vendono le anime, ossia gli atteggiamenti mentali... Quindi, le nuove forme dello sfruttamento nelle condizioni odierne non chiamano più in causa soltanto i concetti di plusvalore e pluslavoro; esse investono direttamente e massicciamente il concetto di 'potenzialità', vale a dire

[13] Franco Ferrarotti, *ibid.*

oggi si viene sfruttati nella misura in cui gli esseri umani non sono posti oggettivamente nella condizione di auto-svilupparsi secondo tutta la loro specifica 'potenzialità' [14]...».

Ferrarotti fornisce una versione aggiornata del concetto marxiano di sfruttamento: «Essere sfruttati nel mondo moderno vuol dire essere periferici (come i giovani, come le donne — non per caso emersi come nuovi soggetti di cambiamento e di azione rivoluzionaria). Le decisioni sono oggi più numerose, più clamorose, più risonanti, ma nello stesso tempo l'accesso al centro delle decisioni è più difficile come appare difficile dove questo centro risieda e chi ne faccia parte [15]».

Le possibilità che gli emarginati hanno di far fronte alle complessità della società tardo-capitalistica e di risolvere i problemi della loro condizione, come avverte Ferrarotti, sono dovute a «una consapevole azione socio-politica», non certo a un «regalo delle circostanze» o semplicemente a una «funzione sistemica» come pensa Niklas Luhmann. «Giovani in cerca di prima occupazione, vecchi e pensionati senza famiglia o con famiglie che li sfruttano, handicappati che si vedono negare il diritto di essere accettati e inseriti nella società con tutti i loro diritti, baraccati e precari, tutti coloro per i quali il patto fondamentale di eguaglianza su cui sorge la società è stato storicamente tradito, sanno che la democrazia, e quindi la soddisfazione dei loro diritti elementari di vita, si affermano premendo dal basso [16]».

[14] Franco Ferrarotti, *ibid.*

[15] Franco Ferrarotti, *ibid.*

[16] Franco Ferrarotti, *ibid.*

2.2. *Emarginazione soggettiva e oggettiva: forme generali e specifiche*

L'emarginazione, sia quella sociale e culturale sia quella che ha una matrice diversa, è il risultato di un processo storico, non il prodotto del caso. È un fenomeno visibile, tangibile, che pesa su tutti noi. È una dimensione della condizione esistenziale valutabile sia dal punto di vista soggettivo che da quello oggettivo. Nel primo caso riguarda le singole persone in quanto tali, coloro che vivono la condizione di emarginazione in modo contingente o strutturale, conscio o inconscio. Nel secondo, invece, riguarda categorie di persone che vivono concretamente una certa condizione per fatto di età o di appartenenza di sesso (anziani, giovani, donne), perché sono portatori di handicap fisico o psichico (handicappati), perché hanno un comportamento deviante rispetto a ciò che è considerato «norma» (drogati, alcolizzati, prostitute, omosessuali...), perché hanno avuto problemi con la giustizia (excarcerati), perché hanno uno status sociale particolare (immigrati che hanno un lavoro precario o svolgono mansioni ritenute di scarsa rilevanza sociale)...

Le persone possono essere interessate da forme generali e specifiche di emarginazione, da quella sociale a quella culturale a quella psicologica e così via. Non sempre è agevole dire se si tratti delle une o delle altre. Tuttavia, con tutti i limiti del caso e semplificando molto, possiamo dire che l'emarginazione sotto l'aspetto generale, al di là dell'incidenza con cui si manifesta concretamente (che è ovviamente legata alle realtà concrete), riguarda e tende a coinvolgere le persone indipendentemente dal loro *status*, dalla funzione che hanno e dalla mansione che svolgono nella società e nella vita. Mentre l'emarginazione nelle forme specifiche riguarda e coinvolge *specificamente* coloro che

vivono in modo particolare i problemi della condizione.

Per quanto riguarda le forme specifiche di emarginazione Giorgio Moretti osserva che si tratta di «situazioni in cui la causa del processo di esclusione è concreta ed obiettiva, ma non per questo giustificabile [17]». In tali casi, secondo lui, le persone vivono oggettivamente «in condizione di palese e concreta povertà relazionale e partecipativa [18]». Egli sostiene inoltre che «le cause prime si assommano in un unico fattore: la diminuita capacità contrattuale; le cause intermedie sono di varia natura...» e possono riguardare, «a seconda dei momenti biografici, contesti diversi [19]».

Quando siamo in presenza di un vissuto di inadeguatezza, afferma ancora Moretti, «l'emarginazione prende spesso la forma di una autoesclusione che, a sua volta, genera una serie di disadattamenti certo non indifferenti ai fini dell'equilibrio o del benessere della persona [20]».

Nella società tecnotronica, che specializza parossisticamente le funzioni creando relazioni di interdipendenza, in cui gli avvenimenti non vengono più vissuti secondo i tempi delle proprie scelte ma secondo ritmi imposti dall'esterno e come tali subiti, l'emarginazione è una dimensione del nostro vissuto, della nostra quotidianità della nostra storia, della condizione esistenziale... È il risultato di un insieme di fattori socio-economici-politici-culturali, di sentimenti e storie personali. Rappresenta certo uno dei problemi più angoscianti dell'umanità. Non si può fingere che non esista...

[17] Giorgio Moretti, *Atti del Convegno Emarginazione e Metropoli*».

[18] Giorgio Moretti, *ibid.*

[19] Giorgio Moretti, *ibid.*

[20] Giorgio Moretti, *ibid.*

3. *Perché «Emarginazione e Metropoli»?*

Emarginazione e metropoli sono due poli assai significativi della realtà della condizione umana — la realtà della società dell'elettronica — che si prospetta sempre più come un tipo di società che va verso un futuro di megalopoli gigantesche.

Da una parte l'emarginazione, un problema che inerisce alla condizione umana in senso assai stretto, senz'altro uno dei problemi più assillanti della civiltà contemporanea. Dall'altro la metropoli, l'agglomerato urbano — con tutto ciò che all'interno di questa dimensione, di questo contesto, può accadere — che è il luogo in cui l'emarginazione ha la sua centralità.

Monsignor Antonio Riboldi si chiede: «È... la metropoli come il mondo una famiglia in cui vivere, una grande famiglia dai mille volti, o un deserto dove è più facile soffrire o sopravvivere? [21]». E così prosegue sempre in forma interrogativa: «L'anonimato in cui l'uomo sente di vivere in una grande città è solo una questione di impossibilità di comunicarsi e conoscersi per l'immensità della metropoli, o è indice che la città è una grande trincea dove si lotta gli uni contro gli altri per uno spazio che pare non sia mai concesso? [22]».

Konrad Lorenz ha invece un'opinione assai netta e per certi versi unilaterale. Egli è convinto che il sovraffollamento dei grandi centri urbani non solo provochi situazioni di concreta disumanità attraverso il diradarsi dei rapporti umani ma sia anche il primo responsabile del comportamento aggressivo. Secondo lui, la scarsità e l'impersonalità dei rapporti interpersonali, unitamente all'appiattimento dei sentimenti, producono indifferenza. E al crescere della massificazione del-

[21] Mons. Antonio Riboldi, *Atti del Convegno «Emarginazione e Metropoli»*.

[22] Mons. Antonio Riboldi, *ibid.*

le persone diventa sempre più pressante per il singolo l'esigenza del *not to get emotionally involved* (non lasciarsi coinvolgere emotivamente). È per questa ragione che, oggi, nelle metropoli, la gente ostenta la più assoluta indifferenza, anche di fronte al verificarsi, in pieno giorno e nelle vie più affollate, di atti di violenza e di episodi di rapina e delinquenza varia [23].

Guy Delpierre, nel saggio *Affrontare l'inquietudine*, sottolinea i rischi della vita collettiva nella grande città, i pericoli di un vivere uniforme e standardizzato privo di interiorità, e da cui viene bandito sistematicamente tutto ciò che possa configurarsi come eccezionale. In un contesto così delineato, «il pensiero si spegne, ma l'inquietudine persiste, a causa proprio di questa assenza di pensiero personale, in un universo chiuso, in cui l'individuo sprofonda e si cancella [24]».

Franco Ferrarotti, nel libro *L'ipnosi della violenza*, rileva l'apparente contraddittorietà della crescita urbana incontrollata e caotica. Questa origina contestualmente sovraffollamento e solitudine, ciò che scatena poi quei processi degenerativi di disadattamento a cui possono essere fatti risalire i fenomeni di alienazione, frustrazione, aggressività, violenza, ecc.

«L''edilismo selvaggio' coniuga ed esaspera fenomeni di disgregazione che per i neo-inurbati battono percorsi chiaramente individuabili: disadattamento dopo qualche mese di euforia, delusione, estraniamento e alienazione, frustrazione, aggressività contro se stessi (droga, suicidio) o contro la società (criminalità, comune e politica, terrorismo). Le relazioni sociali di tipo primario si smagliano; il vicinato si dissolve; il controllo sociale naturale, quello su scala comunitaria,

[23] Konrad Lorenz, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Adelphi, Milano 1974. Per un approfondimento di questo tema, secondo un'opinione critica rispetto a quella espressa da Konrad Lorenz, cfr.:

— Erich Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1975;

— Enrico R. Comi, *Una mancanza d'amore alla base dell'aggressività*, in *Animazione Sociale* n. 37, gennaio-febbraio 1981.

[24] Guy Delpierre, *Affrontare l'inquietudine*, Cittadella, Assisi 1971.

si indebolisce nel sospetto reciproco fino a scomparire; le influenze socializzanti sono in declino [25]».

La metropoli appare, storicamente, il luogo dove l'emarginazione economica, sociale, culturale — è il risultato di cause strutturali e fattori contingenti.

Sembra un paradosso, ma ciò che è marginale diventa centrale proprio all'interno della metropoli.

Parlare di emarginazione senza collocarla e situarla proprio nel contesto in cui più che in ogni altro essa esplica la sua tremenda negatività, rischia di essere un fatto fuorviante. Ecco perché il Convegno «Emarginazione e Metropoli», ed ecco perché a Milano, metropoli delle più significative non solo in Italia ma a livello internazionale, proprio per tutto ciò che in essa accade e per tutto ciò che essa rappresenta a livello anche europeo e mondiale.

4. *Chi sono gli emarginati?*

Se pensassimo all'emarginazione esclusivamente come a una categoria nella sua significazione generale, rischieremmo di fare un discorso di sole parole.

L'emarginazione agisce concretamente nella realtà della metropoli, agisce realmente sulle persone, quindi sulla condizione, riguardando in modo particolare i marginali, i vecchi, i giovani in difficoltà, i drogati, gli immigrati che vivono in modo disarticolato e disgregante la realtà socioculturale del nuovo ambiente, tutti coloro, insomma, che si trovano ad avere irrisolti gravi problemi di carattere esistenziale.

Naturalmente l'espressione di per sé è un concetto troppo ampio; e forse non dice tutto o dice troppo poco se la valutiamo solo da un punto di vista gene-

[25] Franco Ferrarotti, *L'ipnosi della violenza*, Rizzoli, Milano 1980.

rale. Tuttavia essa non è un concetto astratto, perché va a manifestarsi concretamente, nelle forme specifiche, sulle persone, su varie categorie di persone.

Emarginati *in primis* sono i poveri, i miseri e i diseredati delle classi meno abbienti e in genere tutti coloro che sono sistematicamente esclusi, che vengono messi ai margini, rispetto ai meccanismi e ai processi di decisione. Poi, ancora, sono quelli che soffrono in modo particolare alcuni condizionamenti, specialmente da un punto di vista psichico, intellettivo, morale, ma anche da un punto di vista materiale, fisico, ecc.

Mons. Riboldi, che fa risalire a una mancanza d'amore le cause generatrici dell'emarginazione, fornisce con coerenza e autorevolezza una mappa di possibili emarginati. «Ogni fatto di emarginazione e quindi fratello emarginato inizia dal momento in cui uno di noi chiude a qualcuno lo spazio dell'amore. Può essere il vicino che neppure salutiamo; può essere la persona a cui togliamo la nostra stima, può essere il figlio cui non prestiamo la nostra attenzione; può essere il nostro vicino sul posto di lavoro che consideriamo soltanto un numero; può essere l'ammalato della nostra comunità che non visitiamo; può essere il povero che ignoriamo; può essere persino quello seduto accanto in chiesa che neppure salutiamo; può essere una persona qualunque che giudichiamo e condanniamo; può essere insomma chiunque: forse siamo noi stessi che in questo momento stiamo riflettendo e che sentiamo il peso di una solitudine che non capiamo e che giudichiamo sempre un fatto contro la carità perché la solitudine è sempre il contrario di amare e di essere amati [26]».

Emarginati possono essere tutti; dunque, anche le persone che normalmente sembrano non avere grossi

[26] Mons. Antonio Riboldi, *Atti (cit.)*.

problemi, dato che l'emarginazione non sempre è visibile, non sempre si manifesta in forme immediatamente percettibili.

Insomma, anche le persone che conducono una vita normale, in realtà possono avere, sia pure in modo contingente, dei problemi di emarginazione. Ciò può accadere quando il potere si manifesta in forma prevaricante verso di loro, quando in presenza di contesti particolari vivono l'angosciosa esperienza di relazioni disgreganti e alienanti sul lavoro, a livello familiare, sociale, culturale, ecc.

Ogni persona è un emarginato potenziale. Chiunque in modo contingente può aver fatto, può o potrebbe fare un'esperienza personale di emarginazione...

Ma in prevalenza, si parla di emarginati per riferirsi a particolari categorie di soggetti sociali che vivono strutturalmente in determinate condizioni esistenziali: gli esclusi, gli oppressi, i miseri, i poveri, i baraccati, quelli che vivono in condizioni di indigenza, i ghettizzati, i senza-lavoro, gli immigrati che vivono in condizioni precarie, i drogati, gli handicappati (i gravi in particolare), alcuni gruppi sociali, quali i giovani, le donne, gli anziani che vivono in modo peculiare i problemi della condizione...

5. *Il concetto di emarginazione definisce realtà specifiche o generali, non generiche*

La crisi economica e sociale rende in qualche modo trasparente l'enormità dei problemi del nostro Paese evidenziando una realtà complessa e articolata che contraddice i profeti della facile cultura del semplice, delle realtà omogenee, della cultura media, della cultura di massa, della cultura del rifiuto della complessità e apre, di necessità, prospettive di cui non è ancora

possibile individuare le mete e le relative strade da percorrere per raggiungerle.

La sterile abitudine al lamento individuale e collettivo è figlia di un moralismo alla cui radice vi è una miscela speciale fatta di pigrizia, superficialità, opportunismo, malafede.

La nostra società è caratterizzata dall'esistenza di grossi problemi i più difficili e duri dei quali sono spesso invisibili o quanto meno caratterizzati da un modesto grado di trasparenza.

5.1. *La fuga dalla complessità e dalle responsabilità*

L'abitudine consolidata ad esprimersi quasi solo per categorie generiche, astratte, onnicomprensive non ne facilita l'individuazione e tanto meno la soluzione, anzi risulta spesso fuorviante ed elusiva.

Giuseppe De Rita sottolinea giustamente che quando si parla di «seconda società» si fa una scelta di 'comodo' perché poi sulla prima o su tutte le altre eventuali «si può scaricare tutto il male della prima...» e così via. Però nemmeno lui riesce a sottrarsi alla trappola della definizione suggestiva quando parla di «società 'bifronte'» per riferirsi al «reale di questa società», al «reale del mercato del lavoro», al «reale dei comportamenti collettivi», alla realtà di «situazioni molto intrecciate» [27] da sondare; insomma al reale di una società che alimenta in qualche modo gli stessi fenomeni negativi di cui vorrebbe liberarsi.

In effetti la tendenza a fuggire per la tangente tutte le volte che ci sono realtà dure da interpretare, problemi ardui o semplicemente scomodi da affrontare e

[27] Giuseppe De Rita, *La marginalità lenticolare*, in *Marginalità e lotte dei marginali*, a cura di A. Bianchi, F. Granato e D. Zingarelli, Franco Angeli, Milano 1979.

risolvere, da noi, fa parte di un costume e di una mentalità: è diffusa tra i politici, tra gli analisti sociali (sociologi, antropologi, economisti, politologi, ecc.), tra gli operatori, riguarda sia la sfera pubblica che quella privata.

Questa tendenza alla semplificazione del difficile e alla fuga da tutto ciò che è complesso fa sì che la gente sia spesso all'oscuro dei problemi o che ne abbia un'informazione insufficiente e conseguentemente una visione errata o distorta.

I grandi temi vengono percepiti con la lente superficiale della cultura consumistica, mai realmente capiti fino in fondo e vissuti come propri: restano su uno sfondo sbiadito in una condizione di latenza quasi inavvertibile.

La cultura «semplice», per mancanza di valide motivazioni rischia di manifestarsi sempre più, nella sostanza, come una cultura di semplificazioni arbitrarie e di semplicismo.

Semplicità e semplicismo non sono affatto sinonimi. L'una è disvelatrice, favorisce la comunicazione di una certa realtà così come essa è aiutandone la comprensione dei contenuti e dei significati. L'altro non solo non disvela, non aiuta la comunicazione e la comprensione di una certa realtà, spesso è fuorviante.

La semplificazione motivata porta alla semplicità, quella arbitraria porta invece al semplicismo.

Un problema complesso lo si rende più semplice facilitando la correttezza dell'interpretazione e dei modi di soluzione. Ma ciò non accade casualmente.

Nell'era post-gutenberghiana, caratterizzata da trasformazioni simultanee e crescente grado di complessità, la semplicità non è un dato a priori è il risultato della conoscenza, e questa presuppone ricerca, volontà... impegno.

La fuga dalla complessità è determinata dal rifiuto

di assumere su di sé ruoli implicanti impegno diretto, partecipazione al di fuori della *routine* e dell'ordinaria amministrazione, coinvolgimento personale. Significa, in una parola, fuga dalle proprie responsabilità.

Anche il tema della marginalità non si sottrae a questo «clima».

5.2. *L'emarginazione non è una realtà omogenea*

Dell'emarginazione non si parla, oppure se ne parla in termini di pura genericità e banalità, oppure se ne parla come se la cosa riguardasse solo ed esclusivamente gli altri, dove gli altri assumono la connotazione di una fattualità reificata, di un'immagine ridotta a simulacro, a cosa, non sono il parente, l'amico, il conoscente, il vicino di casa, il prossimo, l'uomo.

L'emarginazione non è una realtà statica, un fenomeno lineare da osservare e definire una volta per tutte. È una realtà complessa, dinamica, risultante da un insieme di fattori eterogenei la cui matrice ha ramificazioni a livello istituzionale-burocratico, economico-produttivo e di processi diversificati del sociale. È una realtà determinata dal concorso di fattori economici, politici, culturali, sociali.

Nulla giustifica il fatto di pensare all'emarginazione come a una «realtà omogenea», un «mare di petrolio», un «bidone per la spazzatura sociale». Né a una somma di processi, a una «marmellata sociale» che tende in qualche modo a omogeneizzare desideri, bisogni, sentimenti, prospettive e aspettative di valori, atteggiamenti e comportamenti. Le stesse emarginazioni specifiche sono spesso il risultato di fattori differenziati che si combinano e agiscono secondo modalità mai rigidamente definite con conseguenze che possono variare da contesto a contesto e da persona a persona.

Se si è d'accordo nel ritenere che l'emarginazione — intesa nella sua accezione complessiva e generale — è il risultato di processi, non vi è alcun motivo di pensarla come il risultato di una semplice addizione di emarginazioni specifiche.

All'interno dei processi la realtà può cambiare bruscamente o evolvere lentamente in relazione alle scelte e all'agire concreto a livello istituzionale, sociale, collettivo, individuale.

Un processo è una realtà viva che varia non secondo schemi definiti: al suo interno gli effetti possono moltiplicarsi o ridursi secondo logiche a volte imprevedibili e incalcolabili.

L'emarginazione come dimensione della condizione umana non è una sommatoria di emarginazioni specifiche.

5.3. *Per un concetto la vastità di significati costituisce una ricchezza, non un limite*

L'emarginazione è un concetto assai ampio; ma definisce realtà specifiche o generali, non generiche. L'osservazione che si tratta di un concetto che si presta a essere usato genericamente, pur non essendo del tutto infondata, è sterile e a un tempo ingenua.

Gli effetti dolorosi e drammatici cui si riferisce questo concetto non si cancellano e non si modificano cancellando o esorcizzando lo stesso concetto.

Simili osservazioni in fondo potrebbero essere fatte per qualsiasi altra dimensione della condizione umana. Forse che la solitudine, la paura, l'angoscia, l'inquietudine, il dolore, l'infelicità e la felicità, la speranza, i valori, ecc., hanno per tutti il medesimo significato, sono vissuti da tutti alla stessa maniera (con la stessa intensità, con lo stesso coinvolgimento, con la stessa

partecipazione)? E cosa dovremmo fare disfarci di tutti i concetti generali che vengono usati (o che potrebbero venire usati) genericamente?

Concetti che delineano aspetti significativi della condizione esistenziale assumono significati generali così vasti proprio perché vengono vissuti in modi peculiari e irrepetibili secondo un'esperienza della persona che rimane peculiarmente di «quella» persona, pur se partecipata agli altri.

La vastità di significati rappresenta una ricchezza del concetto, non un suo limite.

Quanto più i significati sono ampi, tanto più i concetti diventano generali e come tali vengono usati.

La correlazione però esiste tra l'ampiezza dei significati e la generalità non già la genericità del concetto che è altra cosa.

La genericità può riguardare sia un concetto generale che uno specifico, tanto un concetto che si riferisce a contenuti importanti che uno che si riferisce a contenuti modesti. È ininfluente rispetto sia alla lettura dei fenomeni che alla comprensione e soluzione dei problemi.

Si può capire il fastidio e l'insofferenza di fronte a un uso disinvolto di determinati concetti, ma non certo la frenesia di chi schizofrenicamente abbandona un concetto (o peggio si scaglia contro di esso) solo per il fatto che la cultura di massa lo ha reso «di moda» e «frusto».

Il clamore della moda si disperde come il fruscìo delle foglie scosse da un improvviso colpo di vento e i concetti rimangono lì con la forza della loro tremenda verità.

Non intendo in questa contingenza sottilizzare a lungo sulle differenze di contenuto e significato dei concetti di emarginazione e marginalità spesso usati indifferentemente per delineare le medesime realtà. La

relativa maggior fortuna del secondo rispetto al primo forse si accorda meglio all'ancestrale abitudine degli analisti sociali italiani a pensare e ad analizzare la società secondo un modello di schema dualistico (protagonista-antagonista, tesi-antitesi, morte-vita, bene-male, bianco-nero... centro-periferia). Una cosa soltanto: mi pare ci sia il rischio che il concetto di marginalità venga usato in modo più schematico, ristretto, statico, come un dato più che come un processo (e che quindi possa assumere un significato più riduttivo) rispetto a quello di emarginazione che, non essendo necessariamente legato allo schema centro-periferia, si riferisce a una serie più ampia di processi diversificati e include anche quelli relativi allo spazio della cultura, del sociale e delle relazioni interpersonali.

Luciano Gallino, che nel suo «Dizionario di Sociologia» ignora il concetto di emarginazione, così definisce la marginalità: «Situazione di chi occupa una posizione collocantesi nei punti più esterni e lontani vuoi d'un singolo sistema sociale, vuoi di più sistemi nella stessa società, ovvero in una posizione posta al di fuori di un dato sistema di riferimento ma in contatto con esso, restando con ciò escluso tanto dal partecipare alle decisioni che governano il sistema a diversi livelli, e che sono prese di solito nelle sue posizioni centrali, quanto dal godimento delle risorse, delle garanzie, dei privilegi che il sistema assicura alla maggior parte dei suoi membri, pur avendo (l'individuo marginale) analogo diritto formale e/o sostanziale ed ambedue le cose dal punto di vista dei valori stessi che orientano il sistema [28]».

Il concetto delinea efficacemente la condizione di

[28] Luciano Gallino, *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino 1978.

chi è fuori (perché ne è escluso o per scelta propria) dai centri di decisione e di potere e non partecipa al godimento di risorse, garanzie e privilegi. Però dice poco o nulla sulla posizione di chi, pur essendo all'interno del sistema di potere e di decisione e pur godendo formalmente ogni diritto e garanzia, esperimenta disagi, difficoltà, frustrazioni della medesima natura anche se di diversa intensità. In altri termini, il concetto chiarisce bene le situazioni estreme, che sono palpabili e sotto gli occhi di tutti, ma non rivela altrettanta pertinenza nei riguardi delle situazioni intermedie, spesso striscianti, meno evidenti, che «covano» sotto la pelle, e sembra trascurare l'emarginazione culturale.

5.4. *Cause della cronicizzazione del malessere sociale*

Il prestare attenzione soltanto a ciò che ha i caratteri di una patologia strutturale, trascurando i mali contingenti ancorché gravi, è un'abitudine, purtroppo abbastanza diffusa in Italia, alla quale non si sottraggono neppure gli analisti sociali. Ciò è gravido di conseguenze.

La non tempestiva comprensione di fenomeni degenerativi e di degradazione e il mancato o tardivo intervento di correzione e di riequilibrio, non solo impediscono una rapida e meno dolorosa soluzione dei problemi o un'inversione di tendenza in meglio della situazione di «crisi» in atto, costituiscono probabilmente la causa prima della cronicizzazione del malessere sociale, cioè la causa strutturale che trasforma il malessere contingente in malessere di struttura.

L'inclusione nel concetto di emarginazione di condizioni oggettive e soggettive di malessere sociale, frutto di realtà diversificate a volte tanto lontane da apparire estranee tra loro, non è dettata dalla necessità

di condurre a un denominatore comune omogeneizzante realtà così diverse. Non potrebbe mai trovare giustificazione il maldestro tentativo di omogeneizzare l'inomogeneizzabile. La giustificazione va piuttosto ricercata nelle cause prime delle forme specifiche di emarginazione e nelle relazioni e connessioni esistenti tra le stesse e il sistema nelle sue accezioni fondamentali: a livello istituzionale-burocratico, politico-economico, culturale-sociale, etico-morale...

6. *Disadattamento ed emarginazione*

6.1. *Una relazione circolare tra disadattamento ed emarginazione*

Giuseppe De Rita descrive la marginalità come una «realtà lenticolare», in quanto «in ogni dove o in ogni parte del tessuto sociale ci sono elementi di marginalità», e sottolinea che essa «è relativa ai processi sociali in atto, è relativa alla capacità o incapacità dei singoli ad adattarsi ai processi [29]».

Il concetto di marginalità intesa come «realtà lenticolare» appare, nella sua pregnanza immaginifica, più inclusivo del concetto di marginalità definito da Gallino nel suo Dizionario: implica sia l'emarginazione dovuta alla esclusione dai centri decisionali del potere, sia l'emarginazione rispetto ai processi relazionali sociali e culturali.

Il rischio che De Rita non sembra valutare fino in fondo, quando parla di marginalità intesa come capacità od incapacità del singolo di adattarsi ai processi sociali in atto, è quello dell'uso statico del concetto. Ciò proprio per la sua convinzione che una maggiore o minore presenza di marginalità sia dovuta esclusiva-

[29] Giuseppe De Rita, in *Marginalità e lotte marginali*, *op. cit.*

mente alla maggiore o minore capacità di adattamento dell'individuo.

Che cosa intendiamo con l'espressione «disadattamento»?

Il termine disadattamento delinea la condizione di chi per una ragione qualsiasi — di carattere fisiologico, psicologico, culturale, ecc. — non adegua (non adatta) il suo atteggiamento, il suo comportamento, le sue scelte, le sue azioni, i suoi modi di vita, a un ambiente, un contesto, una situazione dagli altri ritenuti inevitabili, anche se non necessariamente desiderabili.

Qual è il limite del concetto di marginalità di De Rita rispetto alla relazione disadattamento-emarginazione? Il limite sta nel fatto che De Rita sottolinea la corrispondenza tra disadattamento e marginalità ma sembra ignorare quella simmetrica.

C'è una forte correlazione tra i fenomeni del disadattamento e dell'emarginazione, sebbene la prima categoria sembri caratterizzarsi più sul versante psicologico e la seconda su quello sociologico. Talora l'uno è all'origine dell'altro. Però tra le due dimensioni la relazione spesso non è univoca, da causa a effetto, ma simmetrica.

Se è vero che il disadattamento origina emarginazione, è vero anche il contrario. Vi è una relazione circolare in cui lo scorrimento delle cause determina la somma e l'espansione degli effetti.

In altri termini, in alcuni contesti gli effetti del disadattamento e dell'emarginazione si sommano in entrambi i sensi. Per rendersi conto di ciò basta pensare al fenomeno della non-integrazione e del non-inserimento dell'immigrato.

Normalmente, un disadattamento iniziale è causa di emarginazione e questa a sua volta acutizza i problemi del disadattamento, il che comporta ulteriore emarginazione...

Le cose non cambiano, se si cambia il termine di riferimento iniziale: l'emarginazione produce disadattamento e questo rende più pesante l'emarginazione, il che drammatizza i problemi del disadattamento...

L'integrazione, l'inserimento e l'interazione tra culture diverse sarebbero certamente assai più favoriti se immigrati e indigeni imparassero a liberarsi dei rispettivi pregiudizi e ad affrontare in modo più pertinente e costruttivo i problemi.

Il discorso della relazione circolare tra disadattamento ed emarginazione naturalmente non riguarda solo la realtà dell'immigrazione. Può essere fatto a proposito del lavoro, della scuola, del partito, del gruppo, della comunità, della famiglia, e persino della coppia. E ancora, può essere relativo a qualsiasi rapporto che l'individuo stabilisce con il potere, con la società, con gli altri, indipendentemente dal contenuto della relazione.

6.2. *I disadattati*

Chi sono dunque i disadattati?

Con il termine «disadattato» si intende generalmente definire ogni soggetto che presenti particolari problemi in ordine alla integrazione o all'inserimento nella società (famiglia, ambiente sociale, scuola, lavoro...), alla partecipazione alla vita civile e culturale, ai rapporti umani, all'affettività, alla salute...

Disadattato, pertanto, è considerato colui che per i «disturbi» del suo carattere o per l'alterità «anormale» del suo comportamento e dei suoi modi di essere e di esistere viene a trovarsi in posizione conflittuale con ciò che la società considera norma. In una parola, colui che vive in modo scollato il rapporto con l'ambiente, la comunità, gli altri.

Accade spesso che il disadattato avverta l'ambiente come non idoneo alle sue reali esigenze, non adeguato ai suoi bisogni spirituali, morali, intellettuali, culturali, materiali, fisici, e che, quasi per simmetria, l'ambiente, la comunità, la società considerino il «disadattato» bisognoso di cure psicologiche, sociali, educative e mediche diverse da quelle ritenute necessarie per la socializzazione, l'educazione e la salute dei «normali» che vivono in un contesto di «normalità».

Ai fini di una soddisfacente soluzione del problema (dal punto di vista sociologico-psicologico, pedagogico-sanitario, politico-culturale), più che approntare classificazioni, occorre scoprire le cause che lo generano e individuare i correttivi idonei ad eliminarle. Non c'è dubbio che ciò può essere fatto solo mediante uno stretto legame con la realtà, il che presuppone un'attenzione costante al quotidiano, agli avvenimenti, ai fatti, alla persona...

6.3. *Disturbi del carattere e anomalie di comportamento*

Nel contesto della problematica relativa all'emarginazione, particolarmente quella parte che si riferisce ai rapporti che si instaurano tra l'emarginazione e il disadattamento, credo sia utile, ai fini di una migliore comprensione del disadattamento (e quindi dell'emarginazione e... del rapporto disadattamento-emarginazione), soffermare, innanzi tutto, brevemente l'attenzione su quella diffusa e stratificata categoria di disadattati, affetti da turbe di comportamento, comunemente definiti caratteriali.

I caratteriali, indipendentemente dal livello intellettuale che può essere anche discreto, hanno un comportamento familiare, scolastico, professionale e sociale che impedisce loro di sviluppare rapporti «normali»

con l'ambiente che li circonda e di avere uno sviluppo psicologico armonioso. Come tipologia sono vicini ai «normali», ma presentano un carattere più o meno debole che può manifestarsi variamente, anche in maniera aggressiva.

Questo raggruppamento è caratterizzato in modo peculiare da instabilità, depressione, insicurezza, eccitazione, impulsività, aggressività (disturbi propri del carattere), perversione, sadismo, cinismo, tendenza alla menzogna, al furto (disturbi relativi alla sfera morale), cui corrispondono atti di violenza (fisica e psichica) e di distruzione. Atti e comportamenti, va precisato, che a volte sono originati da complessi di inferiorità, da sentimenti di insicurezza, da mania di persecuzione, ecc.

Se si analizzano i vari casi, assai spesso, all'origine si trovano famiglie dissociate dalla miseria. Storie di indigenza e degradazione, di frustrazioni varie, di scollamento e disgregazione, di incomprensione e incomunicabilità, di delinquenza e abbandono morale. Altre volte, invece, ci sono fattori costituzionali come nevrosi acquisite, debilità fisica, postumi di malattie, ritardi di crescita, disturbi fisici e psichici trascurati, non curati o mal curati e altre cause che possono derivare dalla concomitanza di più fattori.

In situazioni come queste, i meccanismi di difesa si esasperano e il soggetto, specie nell'età evolutiva — infanzia e adolescenza — si stabilizza in una situazione di egocentrismo, di immaturità affettiva e psichica, di non passaggio alla fase di obiettività, di regressione, ecc. Inoltre, scompaiono o comunque si allentano i sistemi di difesa morale e questo vuoto viene spesso riempito dall'angoscia, dalla quale il soggetto tenta di liberarsi con l'aggressività verso il mondo esterno o verso se stesso...

Tale fase — qualunque siano le cause remote e in-

dipendentemente dal fatto di considerare come punto iniziale del processo che l'ha scatenata il disadattamento o l'emarginazione — si identifica con una sorta di percorso a spirale al cui accesso si intravede una categoria della marginalità che può assumere anche forme clamorose ma di cui non si sa se esista lo sbocco e dove e come esso si possa concludere.

6.4. *Disadattamento familiare, sociale, culturale*

Naturalmente i fenomeni relativi agli atteggiamenti e ai comportamenti umani, sono abbastanza complessi per poter essere spiegati in modo univoco. Spesso anzi sono il risultato di un intreccio di fattori situantesi al limite tra il carattere dell'individuo e le sue condizioni di vita, per cui è necessario esaminare anche le cause socio-economiche che li determinano, se si vuole avere un quadro abbastanza completo e realistico della situazione.

Non v'è dubbio che il tenore di vita di una famiglia, la salute, il senso di sicurezza, la serenità dei suoi membri dipendano in gran parte, se non quasi totalmente, dai mezzi economici di cui essa dispone. Nel caso in cui questi vengano a mancare, il soggetto non completamente soddisfatto nei suoi bisogni essenziali, frustrato nelle sue aspirazioni e nei suoi desideri, può diventare instabile e vulnerabile, emotivo, aggressivo, irritabile, o chiuso, passivo, introverso, apatico, ecc., a causa di un indebolimento del sistema nervoso. Inoltre, in una famiglia di condizioni disagiate, le difficoltà rischiano di acuire le tensioni interpersonali e tutto ciò si ripercuote negativamente sul soggetto disadattato irritandolo, scoraggiandolo e inducendolo in definitiva ad assumere linee di condotta predeterminate che non sempre sono le più desiderabili ai fini di

un adeguato sviluppo, mantenimento, conseguimento dell'equilibrio della propria personalità e del proprio inserimento nella comunità e nella società.

Relativamente al problema in esame vi è da precisare che anche l'abitazione gioca un ruolo di primaria importanza, poiché può originare difficoltà di adattamento sociale negli adolescenti che non sono per niente da sottovalutare.

Una famiglia che vive in condizioni di miseria, di povertà strutturale, molto spesso è priva di un patrimonio culturale adeguato e di possibilità di relazioni sociali più ampie, che favoriscano lo sviluppo armonioso della personalità globale dei propri membri e accrescano la loro adattabilità sia all'ambiente che alle diverse situazioni contingenti.

Lo sradicamento dell'immigrato

La segregazione della famiglia nella *bidonville*, nel ghetto, provoca fatalmente un atteggiamento timoroso, chiuso ai contatti sociali: un comportamento attaccato irrazionalmente alle proprie usanze, poco possibilista e anzi esclusivista verso gli altri.

A tale proposito è da sottolineare lo sradicamento sociale degli immigrati, il loro duro impatto con un ambiente totalmente diverso per abitudini, modi di essere, mentalità, modi di espressione, tradizioni, cultura, ecc., da quello dove erano precedentemente vissuti, da quello di origine. È appena il caso di notare che tale sradicamento è rafforzato dalla diffidenza e dalla indifferenza (qualche volta dall'avversione) degli indigeni nei confronti di coloro che considerano perlomeno intrusi. La conseguenza spesso inevitabile è una difficoltà di adattamento che riguarda la famiglia in generale, ma tutti i suoi membri che devono fare par-

te attiva di questa nuova comunità sociale in particolare.

Per fare un esempio, si possono citare i lavoratori ed i ragazzi in età scolare che si sentono a volte emarginati, esclusi, ghettizzati, «diversi» per scelta altrui. Tale situazione è aggravata dal fatto che queste famiglie, quasi sempre di modeste condizioni economiche, se riescono a trovare un'abitazione, un vano, un locale qualsiasi (non importa se adatto ad accogliere delle persone...), lo trovano nelle zone povere, ai limiti del conglomerato urbano e spesso lontano dal luogo di lavoro.

Il bisogno di sicurezza dell'adolescente

Se si considera — specie per i pendolari — che tra spostamenti, intervallo di mezzogiorno ed orario di lavoro, un lavoratore trascorre lontano dalla sua famiglia dalle dieci alle dodici-tredici ore, si può comprendere come a volte i genitori non siano materialmente in grado di occuparsi dei propri figli dal punto di vista educativo, morale, psico-affettivo e socio-culturale e come ciò incida negativamente in modo sostanziale sulla loro vita, sul loro vissuto quotidiano.

Nella civiltà industriale, il progresso della tecnica quando si manifesta unitamente alla scelta irrazionale di accrescere continuamente i consumi, ha il potere di aumentare nei singoli anche il numero e la qualità dei desideri insoddisfatti. Da ciò consegue la necessità di procurarsi in permanenza ulteriori guadagni che si manifesta talora attraverso uno spirito di competizione aggressiva e abbrutente che svilisce e degrada la condizione umana.

Paul A. Baran scorge nitidamente che uno dei tratti più negativi delle società a capitalismo avanzato è

quello di invertire radicalmente l'ordine tra i desideri e i bisogni. «Avendo *introiettato* i tabù e gli imperativi della morale borghese, le persone immerse nella civiltà del capitalismo monopolistico non desiderano ciò di cui hanno bisogno e non hanno bisogno di ciò che desiderano [30]».

L'uomo moderno dunque esperimenta una doppia sofferenza, sia per lo stato di tensione continua derivante dalla sua incontenibile ambizione, sia per il bisogno pressante di intesa con gli altri che non è sempre in grado di soddisfare. I componenti del suo nucleo familiare, come lui, sono scarsamente disponibili, spesso tesi, alienati, frustrati per le costrizioni e le rinunce di una vita di ristrettezze e stenti senza adeguate contropartite sul piano delle motivazioni e della realizzazione personale.

E in questa atmosfera, man mano che si accentua l'erosione del mondo pubblico tradizionale, come osserva Sabino S. Acquaviva nell'introduzione al libro *Mass media, famiglia e trasformazioni sociali*, si sviluppa l'egoismo di coppia, dato che la società «pubblica» non ha più valori sociali da esprimere. «L'egoismo di coppia scarica sul sociale le funzioni prime della famiglia, per cui si assiste a una paradossale e dissociata apertura-chiusura della famiglia stessa [31]».

La famiglia si spoglia così sempre più delle sue funzioni essenziali delegandole agli altri.

I genitori, per dirla in breve, non sempre sono in grado di assicurare ai propri figli un sentimento di sicurezza. Anzi, per cause diverse, li condannano spesso all'inquietudine e ad un'esistenza negativamente conflittuale, le cui conseguenze deleterie sono facilmente intuibili. Spesso, come se non esistessero altre alterna-

[30] Paul A. Baran, *Saggi marxisti*, Einaudi, Torino 1976.

[31] Sabino S. Acquaviva, in *Mass media, famiglia e trasformazioni sociali*, AA.VV., Sansoni, Firenze 1980.

tive possibili, il loro comportamento si riduce alla soluzione dell'angoscioso dilemma se sia più giusto esercitare sul ragazzo una disciplina autoritaria o lasciargli la massima indipendenza possibile.

In questo clima molti adolescenti sono chiamati a ricercare una propria linea di condotta che, ovviamente, non potrà essere la più equilibrata, data la precarietà della loro condizione esistenziale.

Sappiamo che certo dispotismo, tipico dell'educazione autoritaria-repressiva, impone all'adolescente in particolare penose frustrazioni alle quali egli reagisce sovente con comportamenti ed atteggiamenti che ne strutturano rigidamente il carattere e portano o all'introversione e alla chiusura in se stessi, con conseguente rinuncia all'iniziativa, oppure ad una tendenza accentuata all'affermazione, all'opposizione, all'aggressività e alla violenza [32].

L'eccessiva tendenza alla liberalità e permissività sembra accordarsi meglio con le strutture democratiche della nostra società. Tuttavia, essa trae spesso origine dalla personale difficoltà dei genitori a definire concretamente i propri ruoli e a sostenerli poi con coerenza ed opportunità.

Difficoltà del medesimo tipo incontrano pure gli insegnanti la cui crisi è legata sia alla crisi delle culture di provenienza che alla periferizzazione del loro ruolo all'interno della società, che a una professionalità non coerente con la realtà della società dell'elettronica, che a forme di associazionismo ormai superate...

In realtà, la vera educazione si basa su un sentimento di rispetto per la personalità dell'educando (bambino, ragazzo e adolescente in particolare, ma la

[32] Jean Piaget, *Lo sviluppo mentale del bambino*, Einaudi, Torino 1967.

— Maurice Debesse (a cura di), *Psicologia dell'età evolutiva*, Armando, Roma 1965.

— Haim G. Ginott, *Adolescenti e genitori*, Garzanti, Milano 1974.

— Claude Kohler e Paule Aimard, *Infanzia e adolescenza*, Garzanti, Milano 1972.

— Enrico R. Comi, *L'adolescenza in un'epoca di degradazione antropologica*, in *Presenza Educativa* N. 5 settembre-ottobre 1980.

— Enrico R. Comi, *Educazione degli adulti ed educazione permanente*, in *Formazione professionale ed educazione permanente* n. 5, ottobre 1980.

questione sotto questo aspetto non presenta differenze apprezzabili nei confronti del giovane e dell'adulto...), di comprensione e di tolleranza per i suoi gusti, i suoi atteggiamenti, il suo modo di pensare e di essere. Tuttavia non bisogna dimenticare che questa personalità è a volte solamente abbozzata o comunque non completamente formata. Per cui è necessario assicurargli delle condizioni di esistenza adeguate, attraverso una serie di scelte che tengano conto delle sue reali esigenze, ai vari livelli, da un punto di vista globale. Fra queste, nella civiltà attuale, in cui le contraddizioni esasperano le cause di possibili situazioni di conflittualità deteriore, ritengo sia essenziale l'educazione a sopportare le frustrazioni.

Questo tipo di esperienza, se proporzionata alle forze psico-intellettive-morali del soggetto e vissuta in clima di affetto familiare, lo formano nel carattere, evitando di comprometterne l'armonia dei rapporti interpersonali e favorendone anzi il completo inserimento ai diversi livelli, dall'ambiente familiare a quello sociale a quello culturale.

Va sottolineato che la mancanza di coerenza e continuità nel comportamento degli adulti verso adolescenti, ragazzi, bambini, si ripercuote negativamente sull'attività di questi poiché accresce obiettivamente le difficoltà di adattamento.

È da precisare comunque che non sempre i genitori sono completamente responsabili (o per lo meno non sono gli unici responsabili), in quanto la situazione è condizionata pesantemente dal sistema di potere delle classi dominanti, attraverso l'impiego di una serie di mezzi di persuasione particolarmente efficaci — i mass media — che tendono alla formazione di bisogni indotti, alla creazione di determinati gusti e al conseguente pilotaggio delle scelte.

Gli adolescenti cercano altrove ciò che la famiglia

non è in grado di offrire loro e, purtroppo, talvolta ricorrono a mezzi illeciti pur di soddisfare i loro «bisogni».

Sebbene la famiglia non abbia il monopolio della funzione educativa, i genitori non sempre accordano una sufficiente attenzione ai problemi dei loro figli, in quando sono stanchi, inquieti, ansiosi, insoddisfatti. Invece, si avverte più che mai l'esigenza che essi accettino di essere degli interlocutori aperti, disponibili e sinceri, al fine di aiutarli a conquistare una propria individualità, una propria autonomia, un proprio spazio agibile, a trovare insomma una propria identità, anche se ciò può comportare il rischio, in alcuni casi, di una situazione di possibili forme di ribellione e opposizione.

Siccome lo scambio di opinioni, il dialogo, diventa sempre più raro, gli adolescenti si sentono non solo incompresi ma talora anche abbandonati dagli adulti. Essi esperimentano spesso la grigia solitudine di un ambiente che avrebbero voluto tanto sentire vicino e che invece avvertono indifferente e lontano, per cui diventano ansiosi, insicuri, «disadattati».

Va rilevato che anche l'atteggiamento educativo dei genitori può influire negativamente, ai fini di una equilibrata formazione della personalità degli adolescenti. Infatti, può condurre ad insuccessi e sofferenze, quando venga assunto come modello dai figli, specie nei casi di reale anormalità.

6.5. *Il disadattato funzionale è perfettamente recuperabile*

In definitiva, il disadattamento può essere considerato come una sorta di anormalità funzionale che può avere origine sia da carenze psico-affettive, sia da fattori connessi con l'ambiente sociale di provenienza, sia

da una serie di altri fatti inerenti la sfera degli interessi e le motivazioni, la condizione di salute fisica e mentale, ecc. Più specificatamente, lo si può considerare come una sorta di «malattia» sociale i cui possibili risvolti sono o il reinserimento o l'emarginazione.

Il disadattato, dunque, è un soggetto il più delle volte perfettamente recuperabile senza ricorrere a terapie particolari. Egli vive in condizione di tensione e di conflitto l'abbrutente esperienza dello scollamento tra attesa e realtà. Gli insuccessi aumentano il suo stato di frustrazione e abbandono. Ha bisogno di assicurazioni e incoraggiamenti, di gratificazioni e compensi per sentirsi a suo agio ed inserirsi in modo adeguato e ai vari livelli, nella vita di relazione della comunità e della società.

Credo non si possano nutrire dubbi sul fatto che il disadattato non affetto da grave deficit psico-fisico-sensoriale (nel qual caso bisogna intervenire con terapie cliniche adeguate), sia perfettamente recuperabile.

Comunità e società attente ai problemi della condizione umana — umane anche nella sostanza non solo nella forma — cercano e alla fine trovano sempre il modo di evitare il rischio che l'«anormale» funzionale si trasformi in «malato» cronico, il «disadattato» in escluso, ghettizzato, emarginato...

7. *Crisi dei ruoli e crisi di identità*

Nella società tradizionale e contadina (che ha manifestato i suoi effetti fin verso la metà di questo secolo), in cui la solitudine, l'isolamento, l'ansia, l'aggressività e la violenza, e altri fenomeni che creano marginalità, erano pressoché assenti, l'emarginazione era una dimensione quasi sconosciuta e comunque si manifestava non certo con la stessa pesantezza e dram-

maticità con cui si presenta nella società post-industriale.

Nelle società tradizionali, i ruoli erano fortemente stabiliti e definiti; in quelle tecnologiche, invece, sono instabili, indefiniti, incerti. Gianni Baget Bozzo è assai efficace al riguardo: «più andiamo indietro nel tempo e più lo vediamo chiaramente: l'uomo e la donna, il ricco e il povero, il padrone e lo schiavo, il giovane e il vecchio. In realtà, vi è una definizione di ruoli che non è solamente esteriore, ma che è interiore e che è la ragione della tranquillità umana nell'epoca che ci ha preceduto [33]». Secondo lui, «L'angoscia, fenomeno tipicamente attuale, nasce esattamente dal fatto che la società dei ruoli si è consumata. E allora fondamentalmente non esiste più interiorizzazione del ruolo [34]».

La crisi dei ruoli, oggi, invece, riguarda in misura più o meno preoccupante tutta la civiltà occidentale; è a un tempo effetto e causa della crisi nella personalità che caratterizza la civiltà tecnologica; coinvolge, dunque, direttamente il mondo economicamente sviluppato e indirettamente quello economicamente sottosviluppato.

Erich Fromm individua con chiarezza la causa della crisi nella personalità, caratteristica peculiare della società industriale. Essa è determinata dalla frattura tra i valori «ufficiali e consci» (quelli della tradizione religiosa e umanistica: l'individualità, l'amore, la comprensione, la speranza, ecc.), inefficaci nel motivare i comportamenti umani, in quanto sono diventati ideologia per la maggior parte degli uomini, e i valori «inconsci» (quelli della proprietà, del consumo, della posizione sociale, del divertimento, dell'eccitamento, ecc.), i quali motivano direttamente il comportamento umano [35].

[33] Gianni Baget Bozzo, *Atti del Convegno «Emarginazione e Metropoli»*.

[34] Gianni Baget Bozzo, *ibid.*

[35] Cfr. Erich Fromm, *La rivoluzione della speranza*, Etas, Milano 1978.

Nel nostro Paese, la crisi dei ruoli investe la famiglia, lo Stato, la società.

La crisi di identità, degli adolescenti, dei genitori, degli insegnanti, degli intellettuali, dei gruppi sociali, dei movimenti, dei sindacati, dei partiti, del potere, fa parte della più generale e inclusiva area della crisi nella personalità e della crisi dei ruoli. E l'una e le altre si iscrivono in qualche modo nel più ampio contesto della crisi delle culture di «origine»; intendendo con questa espressione, non certo semplicemente una crisi legata ad ambienti e contesti sociali considerati geograficamente, ma piuttosto e soprattutto una crisi riferita a contesti politico-culturali e psicospirituali, a modelli culturali definiti e caratterizzati (anche) in senso ideologico, spirituale, morale: crisi del marxismo, del capitalismo, del cattolicesimo e delle altre religioni...

Senza dubbio una delle cause fondamentali e primarie della crisi di identità che caratterizza la società italiana del dopo '68 è da ricercarsi proprio nella crisi dei ruoli, e nella crisi delle culture di «origine» accentuata dalla caduta verticale della tensione ideologica, responsabile di quel fenomeno di privatizzazione del vissuto comunemente definito «riflusso».

Questo intreccio di fattori di crisi, in cui quelli legati al ruolo assumono certamente una decisiva e preminente importanza, determina anche una crisi di autorità, di rappresentatività, di legittimità, di notevoli proporzioni.

I genitori e gli insegnanti perdono la loro autorità, purtroppo non il loro autoritarismo, sempre pronto a rendere difficili i rapporti, il dialogo e la comunicazione interpersonali (crisi di autorità); i partiti e i sindacati il consenso dei loro iscritti e simpatizzanti e dei lavoratori (crisi di rappresentatività); il potere istituzionale la fiducia del cittadino, il collegamento con il Paese «reale», con la società civile, con la gente (crisi di legittimità).

È in questo «clima» che «matura» la crisi di credibilità che coinvolge le strutture portanti della società e fa divaricare in modo a volte irrimediabile lo spazio tra la sfera del personale (che assume sempre più negativamente le sembianze del privato individuale ed egoistico) e del politico (che viene a coincidere quasi esclusivamente col burocratico), restringendo ed appiattendo così, fin quasi ad annullare l'importante e vitale area del sociale, in cui dovrebbero trovare equa composizione gli interessi inalienabili e irrinunciabili della società civile.

Il rinnovamento della società presuppone scatti di immaginazione, impegno, partecipazione consapevole di tutte le forze in gioco: famiglia, movimenti, forze sociali, istituzioni private e pubbliche, Stato, individui singoli e collettività.

Nella scala di priorità delle cose da fare, un'attenzione particolare dev'essere dedicata all'adeguamento della funzione educativa e formativa alla realtà dei tempi.

Ogni sforzo per rinnovare la scuola, rinsaldare l'unità della famiglia e vivificarne i rapporti, cambiare e migliorare la società, costruire identità coerenti con la realtà di un vissuto criticamente attento al passato e responsabilmente aperto alle istanze del futuro, implica il discorso della ridiscussione e ridefinizione dei ruoli: sia all'interno della famiglia che delle istituzioni socio-educative, culturali e politiche.

8. *Condizione giovanile e valori*

8.1. *Valori e persona*

Si dice che oggi i giovani siano in una fase di «riflusso», tendano a fuggire nel privato, non abbiano valori...

Non è così. Questo modo di pensare rappresenta una schematizzazione semplicistica e fuorviante.

I giovani invece — oggi come ieri del resto a mio avviso, anche se oggi in maniera decisamente più accentuata —, hanno atteggiamenti e comportamenti diversi da quelli delle generazioni che li hanno preceduti rispetto ai problemi, perché diverso è il modo di presentarsi dei problemi, diversa a volte è la sostanza stessa dei problemi, diverso il metodo di approccio ai problemi. Hanno dei valori diversi, alcuni dei quali non ancora definiti che cercano di cogliere. Esprimono direttamente e senza mediazioni, in prima persona, dei valori che non sempre sono chiari: valori emergenti, valori in embrione, ma valori che sono importantissimi sia per loro stessi che per tutta la società.

Anche se l'espressione «crisi di valori», usata acriticamente, fa sì che il discorso sui valori risulti difficile e spesso «sospetto», non c'è dubbio che evitare il discorso sui valori sia un po' come un nascondere la testa per non guardare in faccia la realtà. Preso atto che parlare di valori è difficile, non per questo bisogna fermarsi di fronte alle difficoltà.

Occorre evitare il rischio di pensare che l'enunciato verbale possa essere la soluzione *ad hoc* per qualsiasi tipo di problema.

Francesco Totaro, nel trattare il tema «Valori e condizione giovanile» all'interno del Convegno «Emarginazione e Metropoli», pone la questione con intelligenza e lucidità di argomentazione: sviluppa prima il discorso della condizione giovanile e riferisce, poi, a questo, quello della tematica dei valori. Egli mette subito in evidenza il carattere essenziale della condizione giovanile rilevando che «c'è un vivere da giovani... che è diverso rispetto al vivere da adulti e al vivere da anziani», e ne sottolinea il carattere peculiare affermando che: «È tipico della condizione giovanile il ten-

dere a uno stato di pienezza, nel quale il reale e il possibile trovino sintesi e armonia [36]».

Che i giovani siano privi di senso della realtà è un luogo comune al quale hanno contribuito detti popolari e affermazioni di uomini geniali. Non serve né meravigliarsi del fatto che si sia potuto formare né scandalizzarsi del fatto che possa tuttora persistere. A tale proposito, Totaro sostiene che «...per i giovani non è ancora vincolante e decisivo il senso della realtà perché la cosa più importante e decisiva è un'altra: che la realtà abbia un senso [37]». E, quasi a dare maggior forza al concetto espresso, così continua: «I giovani non hanno il senso della realtà quanto più la realtà si manifesta priva di senso [38]».

La «cultura progressista» e la «cultura psicanalitica» privilegiano il discorso dei bisogni e dei desideri e sorvolano o si soffermano appena su quello dei valori. Al riguardo, Totaro annota che «L'orizzonte della pienezza di valore... non può non confrontarsi seriamente con la dimensione dei bisogni e dei desideri», ma chiarisce che «Valore... è qualcosa di più rispetto a bisogni e desideri: è ciò a cui bisogni e desideri si orientano ed è ciò con cui si misura la loro qualità [39]». Non ci sono dubbi: «L'orizzonte del valore ha insomma una assolutezza e una incondizionatezza che trascendono i limiti di fatto dei bisogni e dei desideri [40]».

I valori non si realizzano in astratto ma nel contesto di relazioni interpersonali di conferme e riconoscimenti reciproci.

Totaro afferma: «il contenuto del valore è la relazione tra *persone*, cioè tra soggetti che esprimono e realizzano la loro pienezza disponendosi al riconosci-

[36] Francesco Totaro, *Atti del Convegno «Emarginazione e Metropoli»*.

[37] Francesco Totaro, *Ibid.*

[38] Francesco Totaro, *Ibid.*

[39] Francesco Totaro, *Ibid.*

[40] Francesco Totaro, *Ibid.*

mento di ciò che si è l'uno per l'altro e riducendo invece l'ambito di ciò che si ha l'uno sull'altro — rapporto di dominio — e di ciò che si ha l'uno contro l'altro — rapporto di antagonismo [41]».

Il contenuto essenziale del valore consiste dunque in una comunicazione interpersonale realmente autentica che presuppone imprescindibilmente una relazione paritetica, un rapporto di perfetta reciprocità, una relazione di assoluta eguaglianza di fronte ai valori cui ci si riferisce: valori ai quali si partecipa ma che necessariamente trascendono...

Naturalmente, quanto più autentica è la comunicazione tanto più il contenuto del valore tende a diventare oggettivo e concreto; quanto più ci si allontana dal contesto relazionale di reciprocità e di eguaglianza tanto meno la comunicazione è autentica, tanto più i significati che si attribuiscono ai valori divergono e tanto più i valori tendono a diventare astratti, involucro vuoto.

Dice ancora Totaro, «*il* valore è essenzialmente valore della persona e si realizza nel riconoscimento tra persone. Per questa ragione siamo in grado di rifiutare e superare il 'platonismo' dei valori intesi come entità astrattamente sovraordinate alla realizzazione personale. La concretezza del valore è, insomma, nell'essere di ogni persona. Alla luce della definizione essenziale e insieme concreta del valore si rendono suscettibili di apprezzamento o di critica (critica del ruolo negativamente ideologico che ai significati di valore si fa spesso ricoprire) le formulazioni e le acquisizioni storiche che, di volta in volta, emergono e si presentano come valori: dignità, libertà, giustizia, solidarietà, ecc. [42]».

[41] Francesco Totaro, *Ibid.*

[42] Francesco Totaro, *Ibid.*

8.2. *Soggettività e quotidianità*

I giovani con le loro domande e le loro riflessioni, con la loro ansia non tanto di sapere quanto piuttosto di comunicare, hanno dato freschezza e slancio al dibattito che si è sviluppato nelle diverse articolazioni dei lavori del Convegno. La loro partecipazione — da protagonisti — allo sviluppo dei lavori, ha consentito una discussione meno approssimativa, più vera, più concreta, contribuendo a rendere più trasparente la problematica relativa alla condizione giovanile. Ha reso possibile, in altri termini, un'indagine non avventurosa sulle motivazioni che muovono le scelte dei giovani, la comprensione delle cause che stanno alla base di alcuni loro comportamenti, una lettura meno superficiale, più attendibile, di loro determinati atteggiamenti.

La discussione ha messo in evidenza alcuni tratti di un modello di cultura giovanile che, sia pure tra contraddizioni e ambiguità, comincia a delinearsi ormai in modo abbastanza preciso: i giovani degli anni '80 non sembrano interessati alla realizzazione di grandi obiettivi, al raggiungimento di mete dominanti che sentono lontane ed estranee alla loro condizione. Sono invece attentissimi a ogni spazio della tematica del personale che costituisce il fulcro della loro esperienza vitale. Sono molto legati ai problemi della quotidianità e del vissuto.

Franco Garelli sostiene che i giovani d'oggi, «Per certi versi, vivono ancora una condizione di marginalità oggettiva», però è convinto che, «in termini soggettivi, si vada verso un giovane che non vive la marginalità... che sta, in qualche modo, trovando a livello autonomo, nel proprio piccolo gruppo dei pari, con cui interagisce nelle diverse esperienze che fa, una centralità soggettiva [43]». La sua conclusione è che, nel

[43] Franco Garelli, *Atti del Convegno «Emarginazione e Metropoli»*.

tentativo di risolvere i problemi legati alla propria realizzazione personale, il giovane «ricerca, magari in un certo esito individuale, o di piccolo gruppo, una soluzione ai suoi problemi; e dall'altra si preclude, se vogliamo, una possibilità collettiva di uscirne, dal momento che non riconosce, per molti versi, questa sua marginalità di condizione oggettiva [44]».

Il mondo giovanile di oggi, insomma, si costruisce un quadro di valori in cui, da una parte, accorda importanza crescente e centrale a quelli legati al quotidiano e, dall'altra, tende a periferizzare tutto ciò che è in odore di ideologia, che riguarda i «grandi» problemi, le «visioni» del mondo, il futuro che sfugge alla propria esperienza vitale.

Non c'è dubbio che l'esasperazione della soggettività possa sviluppare, negativamente, un soggettivismo edonistico (individuale, di coppia, di gruppo...) su cui si innescano quei processi di esclusione, isolamento, disadattamento..., che sono alla base dell'emarginazione.

8.3. *Giovanologi e giovanilismo*

I giovani sono i protagonisti della vita, in senso attuale e futuro. Tuttavia occorre evitare di fare del giovanilismo e non cedere alla tentazione del giovanologo.

Franco Ferrarotti (in uno scritto dal significativo titolo «La trappola dell'irrazionalismo nella società acefala» pubblicato sul n.ro 41 di Critica Sociologica e nel libro *Alle radici della violenza*) parla dei «giovanologi» come di coloro che «soffrono lo spasimo dell'attualità» e «fanno della sociologia ad orecchio [45]». Ne condivido pienamente il giudizio.

[44] Franco Garelli, *ibid.*

[45] Franco Ferrarotti, *La trappola dell'irrazionalismo nella società acefala*, in *La Critica Sociologica* N. 41 e in *Alle radici della violenza*, Rizzoli, Milano 1979.

Il giovanolo vuole apparire nuovissimo servendosi del più vecchio e abituale «vizio» dei modaioli: la superficialità. Corre sempre dietro a tutto, senza sentire mai il bisogno di ricercare e approfondire; non sa neppure cosa sia l'impegno, eppure pretende di dire sempre la sua e... per ultimo.

Il peggior giovanilismo possibile è quello del giovanologo d'assalto, pronto a cavalcare tutte le tigri e insensibile a ogni bufera: un condensato di acriticità e superficialità. Tutto va bene, comunque detto o non detto, comunque fatto o non fatto; purché sia riferito ai giovani, e pur di presentarsi sempre come giovane...

Pressoché eguale negli esiti, anche se assai diverso nei modi di manifestarsi, l'atteggiamento che, sul versante opposto, oppone una totale chiusura a tutto ciò che proviene dal mondo dei giovani perché «i giovani d'oggi 'non hanno ideali', 'non hanno valori', 'non hanno spina dorsale', 'sono buoni a nulla'... ».

C'è bisogno di dirlo che non è certo questo il tipo di approccio che può favorire la soluzione dei problemi dei giovani?

Non si tratta di formare un partito favorevole ai giovani e uno contrario, e schierarsi per l'uno o per l'altro.

Nei rapporti col mondo giovanile gli adulti non giovani, gli ex-giovani, devono liberarsi dell'arrogante e ottundente presunzione di avere solo cose da insegnare. Dai giovani c'è anche molto da imparare. E si può imparare solo se si riesce a fare a meno degli ingombranti abiti dell'ipocrisia...

I problemi dei giovani sono molto seri e complessi; riguardano tutta la società; vanno affrontati, approfonditi e discussi con serietà: insieme con loro e in modo critico, senza soggezioni immotivate e ingiustificate; e, soprattutto, senza concessioni gratuite o chiu-

sure insensate ma con equilibrio, buon senso e intelligenza.

Si deve essere pronti a cogliere le istanze di cambiamento e rinnovamento dei giovani, a discutere le loro idee, ad accettare le loro proposte e a seguire i loro suggerimenti. Però, quando si rendono responsabili di atteggiamenti e comportamenti negativi, questo va detto loro con estrema chiarezza; nel loro interesse, prima di tutto...

8.4. *Personale, sociale, politico*
(è un errore ridurre tutto alla politica)

Ci sono dei valori che stanno molto a cuore ai giovani che la società tende assolutamente a mettere in secondo piano, quasi a mettere tra parentesi, rendendo così impossibile il soddisfacimento di bisogni essenziali irrinunciabili, dato che in fondo il valore è espressione di bisogni autentici.

Una cosa è certa: i giovani tendono a dare significatività a dei fatti che riguardano in primo luogo la persona.

Lo spazio del *personale*, che molti hanno subito confinato e ghettizzato nel 'privato' — quasi demonizzandolo e contrapponendogli il 'pubblico' come unica possibile manifestazione del sociale — ha, invece, come quello del *sociale*, rilevanza politica.

Il personale è una categoria diversa dal sociale non una sua sotto-categoria. La diversità della loro rilevanza politica ne è una conferma, non una negazione. Ma l'uno e l'altro non sono categorie subordinate alla politica, hanno una loro autonomia.

Il 'politico' può manifestarsi in forme diverse e quindi con conseguenze diverse, sia nella sfera pubblica che nello spazio relativo alla persona.

Bisogna evitare, da una parte, che il livello pubblico diventi ostentazione di un qualcosa che poi si esercita burocraticamente, nelle maniere più negative, sulla persona e, dall'altra, che la persona, nel soddisfacimento dei propri bisogni, quindi nel soddisfacimento di istanze giuste, fugga nell'intimistico, nel particolaristico; vada, insomma, a soddisfare degli interessi egoistici.

Se la persona soddisfa in modo legittimo degli interessi personali, questi interessi sono importantissimi. Si tratta di interessi non relegabili semplicemente, nella sfera del privato — e dunque nel regno dell'irrilevante e dell'insignificanza come vorrebbero alcuni — ma di interessi che, pur collocandosi nell'area del personale — e dunque inerendo primariamente alla persona —, necessariamente, hanno rilevanza nella sfera del 'politico'. Ma rilevanza per il 'politico' non significa affatto subordinazione, soggezione al 'politico'...

È un grave errore ridurre tutto alla dimensione politica svuotando e vanificando fino all'impotenza l'area essenziale del sociale e del personale. E la storia italiana dell'ultimo decennio ne è una prova.

La vitalità di un sistema sociale si basa non già sulla scelta insensata (e suicida) di anteporre la politica a tutto, ma piuttosto nel garantire una reale interdipendenza tra sfera personale, mondi vitali, livelli sociale e istituzionale.

8.5. *Un lavoro che realizzi la persona*

Altra questione assai dibattuta quella dell'atteggiamento dei giovani verso il lavoro: lavoro inteso soltanto come scalata e come arrivo a obiettivi di guadagno, oppure come contesto in grado di rivalutare e valorizzare quello che può essere il contributo della persona allo sviluppo civile e in direzione umana della società?

La società oggi è impostata sulla prevaricante presenza dell'avere rispetto all'essere, per dirla col grido di dolore di Erich Fromm [46]. A ciò si è giunti anche sull'onda di una deludente quanto insensata ideologia dello sviluppo illimitato che, insieme ad un'altra ideologia, quella del cambiamento politico rivoluzionario, anch'essa caratterizzatasi negativamente, la faceva un po' da padrona negli anni '60. Le due ideologie, anche se naturalmente in modi e con significati diversi, sono state smentite dai fatti, al di là di ogni dubbio. Sono state, sia pure in misura diversa, entrambe negative per la persona e la persona oggi reclama il suo spazio. Lo reclama attraverso chi? Attraverso coloro che sono i protagonisti reali del processo di cambiamento e di rinnovamento; quindi, attraverso i giovani innanzi tutto.

I giovani hanno reclamato e reclamano tuttora uno spazio per la persona. Perché? Perché la società tecnologica finora ha evidenziato la tendenza a prospettare modelli che ignorano la persona, imperniati sul benessere inteso pressoché solo in senso economico, il carrierismo e l'arrivismo, il materialismo...

I giovani, nella loro genuina freschezza di pensiero, nella loro autenticità, nella loro spontaneità di atteggiamenti e comportamenti, nel loro bisogno di creatività e nella loro capacità creativa, hanno capito che questo spazio di benessere materiale privo di prospettiva umana non è uno spazio reale di progresso e sviluppo umano, dato che non lascia assolutamente la possibilità di realizzarsi come persona. Ed ecco allora la necessità di un qualcosa che faccia partecipe la persona anche nel lavoro...: non più la necessità di fare comunque un lavoro (qualsiasi lavoro che dia dei soldi per potere con questo soddisfare dei bisogni...), ma

[46] Erich Fromm, *Avere o Essere?*, Mondadori, Milano 1979.

l'esigenza di fare «quel» lavoro che più realizza la persona.

In altri termini, comincia a farsi strada il convincimento che occorre riqualificare l'impegno sia nel lavoro che nel tempo libero, per fare delle cose che mettano in primo piano la persona e diano significazione al vivere, troppo spesso confinato in uno spazio praticamente non umano.

8.6. *La persona reclama i suoi diritti di soggetto attraverso la voce dei giovani*

Dall'avvento della società dei consumi, lo spazio dell'umano si è vieppiù pericolosamente ristretto fin quasi a rendere la persona cosa, oggetto. La persona, invece, oggi reclama i suoi diritti di soggetto, e li reclama soprattutto attraverso la voce dei giovani...

I giovani di questo decennio, a differenza di quelli dei decenni precedenti, non si prefiggono obiettivi centrati su grandi orizzonti ma fissano la loro attenzione sui problemi del personale e del vissuto quotidiano: non rincorrono grandi mete, non coltivano prospettive che sfuggono al loro controllo, sono capacissimi però di vivere intensamente tutto quello che riguarda la quotidianità...

Le ricerche e la forza dei fatti smentiscono nella maniera più convincente che i giovani di oggi siano una generazione «indifferente», «opaca», «priva di interessi e di valori».

In realtà i giovani degli anni '80 fortemente motivati a risolvere il problema della crisi di identità (grosso problema che riguarda non solo loro ma tutta la società) — rispetto a quelli degli anni '70 e degli anni '60, sono assai meno interessati a tutto ciò che presuppone un impegno e un'azione politica volti alla so-

luzione di mete collettive, di grandi problemi che richiedono scelte vincolanti e di vasto periodo. Essi sono orientati a un atteggiamento di non-scelta per quanto riguarda tutto ciò che li costringerebbe, in modo definitivo o comunque per lunghi periodi, in una strada obbligata. E sono invece attentissimi alla soluzione dei problemi dell'identità del soggetto. Per questo, mentre assistiamo da una parte alla crisi dell'associazionismo che si qualifica sul piano dell'azione sociale e politica, dall'altra assistiamo al fiorire di un associazionismo diverso, e originale per certi versi, che si propone di risolvere i problemi dell'indentità personale soggettiva. Si spiega così, in qualche modo, la crisi dei rapporti tra i giovani e i partiti e i sindacati, che chiedono scelte irreversibili o quanto meno di lungo periodo, e la fortuna dei gruppi primari, dei gruppi dei pari, dei gruppi di base, dei gruppi spontanei; di gruppi e strutture insomma che rendono possibile una mediazione significativa tra lo spazio del personale e l'area più estesa del sociale.

Di fronte alla caduta della tensione ideologica e politica, alla perdita di credibilità di tutto ciò che presenta il carattere dell'*oggettività* aprioristica e non motivata, all'assenza di prospettive che esulano l'orizzonte del vissuto immediato, causate dalla crisi del sistema istituzionale e sociale, «i mondi vitali quotidiani[47]» — secondo l'accezione di Achille Ardigò — offrono ai giovani l'ombrello del recuperato valore della soggettività. È importante che della soggettività non si intenda fare un mito. Per giocarne in positivo la valenza, occorre essere consapevoli dei suoi limiti.

[47] Per un'eccellente analisi di questo fenomeno cfr. Achille Ardigò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Bologna 1980.

9. *Condizione femminile: crisi dei ruoli e ricerca di nuove identità*

9.1. *Le differenze dei ruoli maschile e femminile sono dovute alla cultura, non alla genetica*

Chiara Saraceno rileva giustamente l'inadeguatezza del concetto di emarginazione a cogliere la posizione della donna all'interno della nostra come di altre società. Infatti il ruolo delle donne è tutt'altro che marginale all'interno della società, dei rapporti sociali, della divisione del lavoro.

Afferma Chiara Saraceno: «Il rapporto che le lega quotidianamente e originariamente agli uomini se può essere per lo più espresso, a livello sociale, in termini di subordinazione, anche oppressione, ecc. — fenomeni che vanno comunque ulteriormente specificati — certamente non può essere espresso esclusivamente o principalmente in termini di emarginazione. O meglio può essere espresso solo da alcune caratteristiche della marginalità (esclusione dalla partecipazione alle decisioni che governano il sistema e dal godimento di molte risorse e garanzie), ma non da altre, in *primis* dalla collocazione ai margini del sistema stesso [48]».

La condizione femminile non è causa di emarginazione. La donna, in realtà, ha un suo specifico nella nostra come in altre società: è tenuta ai margini da tante situazioni e per altre è sfruttata moltissimo; ma ciò non ha niente a che vedere con i geni.

S.L. Washburn dice che i sociobiologi sono affetti da *genite* (la malattia del gene), perché postulano l'esistenza di geni a spiegazione dei comportamenti, senza alcun serio tentativo di provare scientificamente la ragionevolezza delle proprie ipotesi [49].

[48] Chiara Saraceno, *Atti del Convegno «Emarginazione e Metropoli»*.

[49] Cfr. S.L. Washburn, *Comportamento animale e antropologia sociale*, in *Sociobiologia e natura umana*, Einaudi, Torino 1980.

Edward O. Wilson — che con le sue teorie sulle differenze genetiche esposte nel saggio *Sociobiologia, la nuova sintesi* ha suscitato e continua a suscitare polemiche — in un dibattito con Marvin Harris, successivo alla pubblicazione di Sociobiologia, rispondendo a una domanda della moderatrice Ann Carrol relativa al «timore del dominio maschile», per quanto riguarda le differenze fra i sessi, si dichiara convinto che «fra femmine e maschi all'inizio dello sviluppo vi sia mediamente una leggera differenza di predisposizione... una leggera predisposizione dei maschi al comportamento individualistico: vagare di più, essere disposti a impegnarsi in giochi violenti dai primi stadi del gioco sociale in poi». Tuttavia, pur ritenendo che «il ramoscello è fin dall'inizio leggermente piegato», non può fare a meno di prendere atto che gli spazi aperti, in cui la cultura può intervenire e di fatto interviene, sono enormi. Ed è il primo a dover riconoscere che «quella leggera curvatura può venire rettificata senza eccessiva pressione culturale, rendendo possibile... società realmente egualitarie sul piano sessuale [50]».

Marvin Harris, replicandogli, giustamente, gli fa notare che, non solo relativamente alla questione dei sessi ma in quasi tutti i casi da lui menzionati nel libro *Sociobiologia*, «le culture non hanno alcuna difficoltà a piegare i ramoscelli nell'altro senso [51]»; e che, dunque ai fini di una strategia di ricerca, è fondamentale isolare le determinanti culturali e comportamentali prima di passare a quelle genetiche.

Le differenze di ruolo rispetto allo specifico maschile non trovano alcuna giustificazione sul piano biologico-genetico. Ciò non tanto perché si intenda negare l'esistenza di ogni e qualsiasi differenza sotto

[50] Edward O. Wilson e Marvin Harris, *Tra ereditarietà e cultura*, in *Sociobiologia e natura umana*, Einaudi, Torino 1980.

[51] Edward O. Wilson e Marvin Harris, *ibid.*

questo aspetto, ma piuttosto per il fatto che tali differenze sono irrilevanti per due ordini di motivi.

In primo luogo, contrariamente a ciò che tendono a far credere alcune teorie etologiche e sociobiologiche, le differenze fra femmine e maschi non sono particolarmente significative. Infatti, non differiscono molto da quelle riscontrabili tra persone dello stesso sesso (dato che gli esseri umani sono caratterizzati dalle rispettive differenze biologiche-genetiche al punto che tale peculiarità non viene meno neppure nei monozigotici). Anzi, sono assai simili e comunque non certo qualitativamente più rilevanti: geneticamente l'alterità di una donna rispetto a un uomo, non è molto diversa da quella che c'è tra una donna e un'altra donna o tra un uomo e un altro uomo.

In secondo luogo, quand'anche fosse provato — il che non è — che le differenze fra i sessi sono più importanti (in un senso o nell'altro) di quello che è dato sapere, si tratterebbe pur sempre di differenze modificabili dalla cultura, dato che il livello culturale, peculiarità esclusiva del genere umano, è infinitamente più determinante di quello genetico...

Le differenze dei ruoli maschili e femminili all'interno delle diverse società sono determinate pressoché totalmente dalla storia, non dalla natura. Dunque, sono dovute alla cultura non già alla genetica, anche se occorre evitare le insidie del riduzionismo culturale. E ciò, a partire dal neolitico, nel contesto di differenti civiltà storicamente comparabili, è confermato anche dall'esistenza di società basate sul matriarcato e la matrilinearità accanto ad altre in cui si è sviluppato il patriarcato e la patrilinearità.

Da qualche decennio nella società occidentale, sotto la spinta decisiva del movimento delle donne, vengono abbattuti i canoni più incartapecoriti, i retaggi più resistenti di una cultura maschilista ultrasecolare, millenaria, quasi ancestrale.

Vi è una ridefinizione dei ruoli all'interno della società, della famiglia, del mondo del lavoro.

Sono in discussione i ruoli dei genitori, di moglie e marito, padre e madre.

Si è alla ricerca di nuove identità, basate su una parità sostanziale, la solidarietà e la tolleranza, invece che sul dominio, la subordinazione, la soggezione.

Il ruolo della donna, non più relegato esclusivamente al «santuario» degli affetti, tende, sia pure tra contraddizioni e lentezze, a diventare centrale tanto nella sfera dei rapporti economici che in quella dei rapporti interpersonali e culturali.

Il nucleo fondamentale della esperienza femminile, secondo Chiara Saraceno, è oggi costituito dalla centralità della donna nella rete dei bisogni individuali: «sia quando le donne si fanno direttamente carico delle risposte (nel lavoro domestico, nella cura dei bambini, dei malati, ecc.), sia quando organizzano altre risorse a questo scopo (servizi, rete parentale, mariti, figli), sia infine quando si rendono disponibili all'ascolto dei bisogni di affettività e riconoscimento di coloro che amano [52]».

9.2. *L'emergere di nuovi ruoli femminili*

«È proprio questa disponibilità all'attenzione, pratica e psichica — annota ancora Chiara Saraceno — che struttura i processi di socializzazione femminile, le aspettative a loro dirette e quindi i processi in cui vengono definite e si definiscono appunto come donne, più e prima di qualsiasi prestazione e ruolo specifici. È attorno a questo centro (e a questo loro essere centro di aspettative, di riconoscimento) che viene definita la loro posizione [53]».

È questo che costituisce lo specifico femminile. È questa peculiarità che caratterizza le donne in modo nettamente diverso dagli uomini.

[52] Chiara Saraceno, *Atti (cit.)*.

[53] Chiara Saraceno, *ibid.*

Secondo Chiara Saraceno, «è questo — piuttosto che la loro assenza o marginalità nella sfera del lavoro e della politica — che le distingue radicalmente dagli uomini, la cui esperienza e processo di formazione si esprime oggi entro un'altra rete di aspettative, legate al mondo dei ruoli precisi, definiti, ancorché spesso tra loro conflittuali e discontinui, delle prestazioni specifiche e dei rapporti formali [54]».

La condizione femminile oggi sembra dunque segnata da una bipolarità rispetto ai ruoli: da una parte il ruolo tradizionale della casalinga, dall'altra i nuovi ruoli femminili. È quanto emerge dalle ricerche e dagli studi di Chiara Saraceno, Laura Balbo, Ida Magli, Maria I. Macioti. E ciò è confermato dalla ricerca della Fondazione Angelo Rizzoli *Mass media, famiglia e trasformazioni sociali*, fatta da Pierpaolo Donati, Italo De Sandre, Giovanni Siri, Giorgio Chiari e Sabino S. Acquaviva che l'ha coordinata [55].

In questa bipolarità si inseriscono sia i movimenti femministi che i mass media, con approcci diversi ma egualmente efficaci.

Sabino S. Acquaviva osserva acutamente: «Le spinte ad una maggiore libertà ed indipendenza della donna, proposte dalla cultura femminista e dai mass media, finiscono con l'agire più o meno sostanzialmente all'interno della famiglia, mentre i mutamenti dei ruoli femminili, entro e fuori della famiglia, si sommano a quelli strutturali — di struttura sociale — nel condizionare le nuove scelte di comportamento [56]».

La questione dei ruoli — femminile e maschile — passa attraverso un processo di ridefinizione e di riappropriazione di spazi 'propri', specifici, attraverso un processo *con* l'altro, non già *contro* o *sull'*altro.

[54] Chiara Saraceno, *ibid.*

[55] Cfr. AA.VV., *Mass media, famiglia, e trasformazioni sociali, (cit.).*

[56] Sabino S. Acquaviva, *ibid.*

Dice Chiara Saraceno: «Non si tratta di ritornare ad una valorizzazione più o meno unilaterale — e molto ideologica — del carattere e 'vocazione' femminile e delle virtù domestiche, cara a molti fautori del buon tempo antico, e tantomeno di negare la marginalità delle donne in molti settori della vita sociale, specie là dove si distribuiscono risorse e si definiscono i bisogni. Tuttavia non si tratta neppure solo di superare la marginalità femminile nelle sfere della centralità maschile (il che sarebbe per altro impossibile, perché essa è fondata appunto sulla presenza delle donne altrove); e neppure solo di coinvolgere gli uomini in quella femminile. Entro, tramite tutto questo, occorre cambiare, rinegoziare i rapporti di potere che regolano le immagini, i valori, le aspettative, i bisogni, i sistemi di priorità [57]».

La donna si libera dalla condizione di emarginazione: non diversamente dall'uomo, quando si fa riferimento alle forme generali attraverso cui questa manifesta i propri effetti; mediante lo svolgimento di un ruolo attivo nella sfera della propria specificità, quando si consideri l'emarginazione relativa allo specifico della sua condizione esistenziale.

10. *La società emargina gli anziani perché non producono e non hanno potere*

10.1. *La solitudine dell'anziano*

In un'atmosfera poco attenta ai valori della persona e indifferente ai bisogni e ai sentimenti degli altri, l'emarginazione degli anziani assume forme e dimensioni preoccupanti.

A loro si chiede ciò che nessuno chiederebbe mai a se stesso; da loro si pretendono atteggiamenti e comportamenti ai quali nessuno si assoggetterebbe di propria iniziativa.

[57] Chiara Saraceno, *Atti (cit.)*.

Scrive Simone de Beauvoir nel saggio *La terza età*: «Se i vecchi manifestano gli stessi sentimenti, le stesse rivendicazioni dei giovani, fanno scandalo; in loro, l'amore, la gelosia, sembrano odiosi o ridicoli, la sessualità ripugnante, la violenza irrisoria. Essi devono dar l'esempio di tutte le virtù. Prima di tutto si pretende che siano sereni; si afferma che lo sono, il che autorizza a disinteressarsi della loro infelicità. L'immagine sublimata di se stessi che si propone loro è quella del venerabile Saggio, aureolato di capelli bianchi e ricco d'esperienza, che guarda alla condizione umana da un'altissima cima; se loro non ci vogliono stare, allora precipitano molto in basso: l'immagine che si contrappone alla prima è quella del vecchio pazzo farneticante, zimbello dei bambini. In ogni caso, per la loro virtù o per la loro abiezione, essi si pongono al di fuori dell'umanità, e pertanto gli si può rifiutare senza troppi scrupoli quel minimo che si ritiene necessario per menare una vita umana [58]».

Ogni loro atteggiamento diventa pretestuoso alibi per alleggerire il peso di una coscienza appesantita da cattiverie e mancanza d'amore. Tagliati fuori dai processi di produzione e di decisione, ignorati o sopportati — quando non addirittura ostracizzati — anche in famiglia, privati degli affetti e delle cose più loro, scartati e messi da parte come inutili cose, vivono spesso nella maniera più disperante la solitudine, che non a caso è antropologicamente considerata l'elemento costitutivo e caratterizzante della loro condizione esistenziale.

È in questo contesto che si aprono, dolorosamente per loro, le porte di un'istituzionalizzazione non voluta e spesso non necessaria.

Non si tratta solo di essere d'accordo o meno con l'istituzionalizzazione.

[58] Simone de Beauvoir, *La terza Età*, Torino, Einaudi 1971.

Le attuali istituzioni per anziani non sono più certo le «istituzioni totali» — simili a ospedali psichiatrici, caserme, carceri, prigioni, ecc. — descritte da Erving Goffman, Franco Basaglia, Ronald D. Laing, David Cooper e tanti altri il cui apporto è stato decisivo affinché nelle stesse venisse avviato il tentativo di un recupero in senso comunitario e umano [59]. Non v'è dubbio che negli ultimi decenni si siano fatti dei passi in avanti. Tuttavia al riguardo condivido pienamente ciò che afferma Eugenio Borgna: «L'istituzione (*ogni* istituzione, insomma) non può essere vista che come ultima disperata trincea davanti al fallimento di ogni altra ricerca e di ogni altra speranza. Non si può cioè, rinunciare ad ogni tentativo di assistenza domiciliare *prima* di arrendersi sulle sabbie mobili e ingannevoli di una realtà non sostitutiva ma alternativa come è quella costituita da una qualsivoglia 'struttura protetta' [60]».

Penso sia inutile precisare che l'esperienza di alcuni effetti tipici dell'istituzionalizzazione la si può vivere pure in famiglia.

In mancanza d'amore, anche la famiglia può trasformarsi in un'«istituzione totale».

10.2. *L'indifferenza la causa prima dell'emarginazione dell'anziano*

La società attuale con una prevaricante attribuzione d'importanza al benessere materiale, alla carriera, al successo comunque conseguito, rispetto ai valori, ai bisogni reali e a tutto ciò che connota e caratterizza in modo primario la persona, con un attaccamento preponderante al quantitativo invece che al qualitati-

[59] Cfr. a tale proposito:
— Erwing Goffman, *Asylums*, Einaudi, Torino 1968;
— Franco Basaglia e Franca Basaglia Ongaro, *La maggioranza deviante*, Einaudi Torino 1971, in particolare il capitolo *L'impossibile strategia*, consistente in un'intervista fatta nel 1969 ai componenti del *Network* di Londra (Ronald D. Laing, David Cooper, Leon Redler, Sidney Briskin, Roy Buttersby...);
— David Cooper (a cura di), *Dialettica della liberazione*, Einaudi, Torino 1969;
— Ronald D. Laing, *L'io e gli altri*, Sansoni, Firenze 1969.

[60] Eugenio Borgna, *Atti del Convegno «Emarginazione e Metropoli»*.

vo, all'avere invece che all'essere, emargina tutto ciò che non è coerente coi propri obiettivi, tutto ciò che è debole, che non è efficiente, che non è produttivo, che non esprime forza, che non ha potere.

Nella società che innalza il benessere materiale a mito, l'emarginazione degl anziani diventa abituale *routine*. Come dice Borgna, l'emarginazione della persona anziana rimane un elemento costitutivo del nostro modello di vita (e di morte) [61].

L'emarginazione degli anziani, in altri termini, in una società impregnata di materialismo e carente di senso umano, non preoccupa più nessuno al di là degli atteggiamenti rituali e ipocriti. Ed è questa assurda, incredibile indifferenza che aumenta la pericolosità del fenomeno.

L'indifferenza è la causa scatenante dell'emarginazione degli anziani: al crescere dell'indifferenza si ha una corrispondente espansione dell'emarginazione.

Ma il fatto più grave è questo: con questa abdicazione dal «regno» dei doveri, dei sentimenti, degli affetti, l'uomo giovane, adulto, non anziano, in fondo abdica da se stesso, in qualche modo si dimette da uomo e, nel reificare oggi i propri anziani, i propri vecchi, come fosse determinato da una forza misteriosa ed arcana alla quale non si può o non si vuole sottrarre, prepara — quasi legittimandola — la propria reificazione futura. In una sorta di sordo e stolto (anche se inconscio) masochismo, scatena oggi contro gli anziani un'aggressività di cui può essere la futura vittima.

C'è bisogno di dire che una società realmente civile affronta e risolve in modo adeguato il problema dei propri anziani, dei propri vecchi?

E un uomo degno di chiamarsi tale può lasciare soli e infelici degli esseri umani deboli, bisognosi di attenzioni, di cure, di affetti — appunto gli anziani, i vecchi — proprio nel momento in cui più pressante per loro diventa il bisogno di tutto questo?

[61] Eugenio Borgna, *ibid.*

11. *Normalità e alterità dell'handicappato rispetto al valore-persona*

11.1. *Handicap e emarginazione*

Il problema dell'handicappato ha una sua importanza non solo come fatto specifico ma come parte di un discorso più generale e complessivo che riguarda la condizione umana [62].

La conoscenza della realtà soggettiva, interiore, come persona, dell'handicappato è preliminare alla possibilità di risolvere i problemi che lo riguardano.

Scrive Giuseppe Vico: «Conoscere l'handicappato comporta... una presa di coscienza del suo valore-persona e della sua realtà psicologica [63]». La realtà psicologica dell'handicappato «è contraddistinta da fattori endogeni ed esogeni ed è condizionata positivamente o negativamente dal contesto socio-culturale e familiare [64]».

Il problema non sta nella negazione dell'handicap, né consiste nel sostituire un'espressione che lo definisce con un'altra.

«L'handicappato — sostiene ancora Vico —, in quanto persona affetta da sindromi irreversibili, organiche o psicologiche, è anche *diverso*. Il concetto non deve essere trascurato, ma colto limitatamente agli aspetti psicologici, organici e chimici [65]».

Al riguardo, Umberto Dell'Acqua afferma: «Il miglioramento della qualità della vita dell'handicappato... non nega il deficit nel suo esistere e nella sua

[62] Per un approfondimento, leggere: Enrico R. Comi, *L'handicappato, una persona...*, in *Handicap, handicappato, persona...*, AA.VV., *Quaderni di Animazione Sociale*, ISAMEPS, Milano 1980.

[63] Giuseppe Vico, *La promozione umana dell'handicappato e la conoscenza della diversità*, in *Handicap, handicappato, persona...*, op. cit.

[64] Giuseppe Vico, *ibid.*

[65] Giuseppe Vico, *ibid.*

realtà, ma lo segue sotto l'aspetto evolutivo, ne considera le ripercussioni... non solo quelle che impoveriscono bensì anche quelle che mettono in evidenza i potenziali di cui l'handicappato dispone per superarle [66]».

Non è senza significato considerare la tematica dell'handicap in quella più inclusiva dell'emarginazione. Ciò consente di valutare i problemi dell'handicappato — in tutta la loro specificità e valenza — in un contesto più ampio e articolato: all'interno di una dimensione complessiva che rispetto al *valore-persona*, rende egualmente essenziali e imprescindibili i concetti di *normalità* e *diversità* riferiti ad un medesimo *soggetto*.

L'handicap è sicuramente una condizione aggravante rispetto ai problemi dell'emarginazione: gioca come fatto di acutizzazione rispetto ai meccanismi della esclusione; esercita una maggiore pressione sul soggetto, dato che si guarda all'efficienza e alla resa e non si guarda invece poi alla persona che rimane su uno sfondo privo di contorno, controluce, quasi dimenticata.

Giannino Piana individua chiaramente le cause generatrici dell'emarginazione degli handicappati nella società dell'affluenza: «In una società produttivistica e consumistica, connotata dalla tendenza all'efficienza e all'utile, l'handicappato finisce per essere considerato un parassita sociale, un elemento disturbante perché improduttivo [67]».

Egli sottolinea anche una delle caratteristiche più negative del consumismo: «Efficientismo ed utilitarismo divengono i parametri sui quali si misurano le scelte, comprese quelle più impegnative e decisive dell'esistenza umana [68]». E coglie inoltre il nesso esistente tra emarginazione degli handicappati, sistema di

[66] Umberto Dell'Acqua, *Inserimento sociale e professionale degli handicappati*, in *Handicap, handicappato, persona...*, op.cit.

[67] Giannino Piana, *La liberazione dell'handicappato come problema morale*, in *Handicap, handicappato, persona...*, op. cit.

[68] Giannino Piana, *ibid.*

valori e modello culturale: «La condizione di emarginazione dell'handicappato ha radici strutturali e culturali, che rimandano in ultima analisi, al sistema di valori (o disvalori), ai modi di concepire la vita e la società propri del nostro tempo [69]».

Giorgio Moretti è convinto che sono «le cause intermedie» la vera ragione dell'emarginazione dell'handicappato. Queste — sempre secondo Moretti — vanno ricercate nella reazione della famiglia al momento della sua nascita, nella fatica che comportano i rapporti di relazione con l'handicappato, nella dipendenza con cui questo è stato abituato, nella mancanza di comunicazione nei confronti dell'handicappato soprattutto per abituarlo a un rapporto di dipendenza [70]».

Con Moretti, possiamo affermare che, nei confronti dell'handicappato, si può tendere alla riabilitazione, o all'abilitazione, o all'assistenza.

Naturalmente la meta più ambiziosa è sicuramente quella di una completa riabilitazione. Quando tale obiettivo è irraggiungibile, perché impossibile, bisogna puntare all'abilitazione, rendendo possibile, mediante opportune modifiche dell'ambiente (sociale, culturale, umano...), l'esercizio delle proprie capacità «anche a coloro che non hanno potuto recuperarle in pieno [71]». Se neppure l'abilitazione risolve i problemi, allora è necessario ricorrere all'assistenza. Ma non bisogna pensare che qualunque forma di assistenza sia idonea a risolvere i problemi dell'handicappato...

11.2. *Eliminare le barriere tra l'handicappato e la vita*

L'handicappato non ha bisogno della compassione, tanto meno dell'ipocrisia. Entrambi gli atteggiamenti, sottolineando in modo negativo la sua diversità, fini-

[69] Giannino Piana, *ibid.*

[70] Giorgio Moretti, *Atti (cit.).*

[71] Giorgio Moretti, *ibid.*

scono per essere negatori della sua normalità.

L'handicappato è una persona normale... con una sua normalità e una sua alterità. Per quanto riguarda gli attributi significativi della persona, *l'handicappato è persona*: con tutti gli elementi costitutivi della persona.

Quando si consideri la persona in quanto tale, non c'è nulla che possa impedire, indipendentemente dalla natura e dalla qualità dell'handicap, di pensare all'handicappato come persona, e quindi a un essere umano con i valori propri, costitutivi, della persona.

Riferendosi invece al fatto specifico dell'handicap (un handicap di natura fisica o un handicap di natura psichica), se noi lo consideriamo per quello che è (una menomazione fisica o una menomazione di carattere psichico), lo possiamo paragonare a una forma di disabilità o di malattia alle quali si può rimediare totalmente o parzialmente, o non si può rimediare affatto: più grave è l'handicap e più possiamo pensare che dobbiamo all'handicappato le attenzioni e le cure che si devono a un malato grave.

L'handicappato ha bisogno di amore, ma di un amore discreto, senza ostentazione: di un amore che si traduca in atteggiamenti e comportamenti coerenti, capace di sostanziarsi in fatti concreti.

Che cosa si può fare per avviare a soluzione i problemi dell'handicap? La via è quella di eliminare tutte le barriere che di fatto impediscono l'integrazione, l'inserimento, la partecipazione attiva e creativa dell'handicappato alla vita familiare, sociale, lavorativa, culturale, ricreativa...

Bisogna cominciare con l'eliminazione delle barriere architettoniche perché oltre a essere la cosa più facile e più semplice da fare, ciò ha un valore di segno, può assumere per l'handicappato una valore simbolico. Ma sarebbe davvero inconcepibile pensare di risolvere i problemi soltanto con la costruzione di qualche scivolo, l'allargamento di qualche porta, l'eliminazione di qualche gradino...

Ci sono barriere ben più grosse e di ben altro significato da eliminare: sono quelle psicologiche, sociali, morali, umane...

L'eliminazione delle barriere tra l'handicappato e la vita rappresenta primariamente un fatto culturale. Al conseguimento di tale obiettivo è indispensabile il concorso di tutti: dello Stato, dei cittadini, delle istituzioni pubbliche e delle associazioni di volontariato, delle comunità e dei gruppi, dei singoli cittadini...

12. *Volontariato ed emarginazione*

12.1. *Una funzione di integrazione e completamento rispetto all'istituzione pubblica*

Ci si potrebbe chiedere: che tipo di rapporto c'è tra volontariato ed emarginazione? E ancora: il volontariato è una risposta efficace ai problemi di quel dramma della nostra epoca che è l'emarginazione?

Il volontariato, a mio avviso, deve avere una funzione di completamento e di integrazione rispetto alle strutture e alle istituzioni in generale. Quindi, nessuna idea sul fatto di possibili sostituzioni tra l'azione del volontariato privato e quella delle strutture sociali pubbliche, il cui funzionamento deve essere coerente e puntuale per soddisfare i bisogni della collettività e dei singoli.

Il volontariato non può essere sostitutivo delle strutture sociali, delle strutture istituzionali, che devono esserci; che devono necessariamente esserci e dovrebbero funzionare. Purtroppo dobbiamo lamentare che non sempre funzionano.

Distinguerei due casi: quello in cui le strutture funzionano realmente e quello in cui le strutture non funzionano. Il secondo è il caso nostro, il caso dell'Italia. Noi ci troviamo in presenza di strutture che non sempre funzionano; anzi, che purtroppo spesse volte non funzionano, sono assai carenti.

Quando le strutture sono carenti, è maggiormente visibile, più tangibile la necessità del volontariato. Infatti, là dove l'istituzione pubblica non soddisfa le richieste della collettività che sono poi richieste di soddisfacimento di bisogni, non c'è dubbio che tutti ci si trova d'accordo nel riconoscere l'importanza del volontariato: di un volontariato naturalmente che soddisfi questi bisogni e faccia fronte a queste richieste.

Che tipo di volontariato? Un volontariato non pietistico e non casalingo, cioè non un volontariato fatto in qualche modo.

Il volontariato come fatto spontaneo, fatto così pur di farlo una volta tanto e senza alcun impegno («faccio oggi due ore, domani non ci vado, dopodomani se mi sento bene vado, oppure vado per un'ora, oppure faccio vacanza e vado via, o invece di farlo dalle 5 alle 6 lo faccio dalle 8 alle 9»), evidentemente è un volontariato deresponsabilizzato che non serve, e anzi diventa quasi nocivo. Perché nocivo? Perché non risponde immediatamente ai bisogni e crea del disservizio.

Se non ci sono i volontari nel momento in cui il volontariato serve, la presenza del volontariato non è efficace e tende anzi a essere negativa.

Quindi, nel volontariato sono indispensabili preparazione, impegno e senso di responsabilità. In una parola, il volontariato dev'essere scientifico.

Dice Luciano Tavazza: «Il volontariato può costituire una componente importante nella lotta all'emarginazione soltanto se non è 'emarginato' alla periferia dell'azione sociale come un lusso, un di più, uno strumento non per l'ordinario quotidiano, ma per i momenti patologici della vita comunitaria. O ha cittadinanza piena nel suo rapporto al pubblico oppure, confinato nel 'privato', non potrà essere che intervento riparatorio, assistenzialistico, opera di carità nel senso deteriore; non supporto efficiente ad una parificazione

organica di intervento e soprattutto umanizzazione e personalizzazione dell'intervento [72]».

Il volontariato ha una ragione d'esistere proprio in quanto tiene presente le esigenze della persona. Diversamente piuttosto che affidarsi a un volontariato 'senza anima', tanto varrebbe affidarsi sempre e soltanto alle strutture sociali. Quanto detto finora vale in presenza di strutture sociali carenti.

E quando le strutture funzionano?

Ebbene, il volontariato non serve solo quando le strutture sono carenti.

Se tutte le strutture sociali funzionassero, probabilmente si potrebbe dire che tecnicamente non ci sarebbe bisogno di volontariato. Ciò sempre in linea teorica. Infatti il volontariato non può che avere una funzione positiva anche se le strutture sociali sono realmente funzionanti. Cioè la sua funzione integrativa e di completamento sarebbe senz'altro indispensabile, a mio avviso, anche se le strutture, le istituzioni, funzionassero perfettamente.

Occorre sgomberare il campo da ogni possibile equivoco: il volontariato ha senso solo se considerato nel contesto di una prospettiva di integrazione e di completamento non di sostituzione. Di conseguenza, il volontariato può essere senz'altro un momento di integrazione, di completamento dell'attività dell'istituzione pubblica per quanto riguarda tutti i problemi che sono inerenti alla condizione.

12.2. *Il volontariato, un'esigenza della coscienza civile*

Il volontariato è essenziale anche quando le strutture funzionano alla perfezione. Tanto è vero che nei paesi più civili, dove le strutture funzionano meglio, il volontariato è sviluppatissimo.

[72] Luciano Tavazza, *Atti del Convegno «Emarginazione e Metropoli»*.

In Svizzera, Germania, Svezia, Inghilterra, Francia, Stati Uniti, per fare degli esempi, il volontariato si presenta con un carattere di necessità anche se le strutture sono efficienti, il che conferma che esso corrisponde a un'esigenza della coscienza civile e come tale tende a manifestarsi.

Le strutture non possono soddisfare se non in modo burocratico i bisogni...

Nelle persone si creano dei bisogni che possono essere soddisfatti esclusivamente da persone; senza burocrazia.

Il volontariato implica dei riferimenti precisi e specifici allo spazio della *persona*: è un'attività di persone fatta per le persone. Per questo esso è opportuno anche in presenza di strutture e istituzioni funzionanti.

Vorrei però che non ci fossero dubbi su questo punto: il volontariato non può assolutamente essere sostitutivo delle strutture pubbliche, non può essere alternativo alle stesse; né può essere inteso come momento di risposta pietistica o assistenziale fine a se stessa.

Il volontariato si fa apprezzare proprio per i valori umani, sociali, morali e culturali che può implicare.

Il volontariato certo non risolve i problemi del mondo. Questo deve essere chiaro. Non possiamo affidarci al volontariato per risolvere tutti i nostri problemi. Ma il volontariato può aiutarci a trovare soluzioni ai problemi: quelli che riguardano l'emarginazione e, in genere, tutti quelli che sono relativi alla condizione umana.

13. *Quale futuro per i mass media dopo McLuhan?*

Marshall McLuhan ci ricorda che «Le società sono sempre state plasmate più dalla natura dei media attraverso i quali gli uomini comunicano che non dal contenuto della comunicazione [73]».

[73] Marshall McLuhan - Quentin Fiore, *Il medium è il massaggio*, Feltrinelli, Milano 1968.

Ciò è maggiormente vero nell'era dell'elettronica in cui la tecnica ingigantisce il potere dei media e di chi ne ha la gestione e il controllo orientando gusti, abitudini, consumi, comportamenti, modi di pensare e di vivere.

Uno degli assunti teorici elaborati da McLuhan, in piena rivoluzione dei mass media nella prima metà degli anni '60, è che il medium è il messaggio o il massaggio. Come ha acutamente osservato Umberto Eco, messaggio in quanto plasma e controlla l'associazione e l'azione umana condizionandole e orientandole sia nella portata che nella forma, massaggio in quanto agisce su di noi come un massaggiatore o fisioterapista lavorandoci da tutte le parti [74]».

In una conversazione con Pierre Babin, McLuhan affronta il discorso della causalità efficiente e degli effetti diretti, e quello della causalità formale e degli effetti secondari o laterali del mezzo [75].

Egli ragiona così. L'attenzione accordata (dall'occidentale più che dall'orientale e dall'uomo del Terzo Mondo) alla causalità efficiente, sin dai tempi di Aristotele, fa sì che il discorso sulla causa venga anteposto a quello degli effetti. La causalità formale, che è la matrice che include in sé lo schema strutturale di tutti gli effetti futuri in grado di imprimere una sorta di direzione obbligata alla realtà, è invece quasi del tutto trascurata, rimane praticamente nascosta. Un tale approccio oggigiorno non è assolutamente concepibile per cui occorre dedicarsi allo studio della causalità formale.

«Il messaggio reale — sostiene — sono gli effetti secondari prodotti dai servizi che il 'medium' compor-

[74] Le teorie di Marshall McLuhan, agli inizi degli anni '60, nell'era del «villaggio planetario», segnano una vera svolta nell'analisi del sistema delle comunicazioni di massa. Tra le opere più significative e influenti di quel periodo sono da considerare certamente: *La Galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico* (Armando, 1976); *Gli strumenti del comunicare* (Il Saggiatore, 1967).

[75] Cfr. Pierre Babin - Marshall McLuhan, *Uomo nuovo, cristiano nuovo nell'era elettronica*, Edizioni Paoline, Roma 1979.

ta: sono i cambiamenti sociali che il mezzo produce nella vita degli uomini [76]».

Ciò che conta dunque non è tanto il contenuto dei singoli programmi quanto piuttosto la filosofia che governa l'uso o la scelta dei modi attraverso i quali i programmi vengono trasmessi.

Si tratta di vedere non solo quali programmi trasmettere, ma anche all'interno di quali contesti trasmetterli (il che implica la scelta del come e quando) e a chi trasmetterli (i destinatari sono bambini, ragazzi, giovani, adulti, categorie selezionate o indifferenziate di fruitori?...). Ma non basta. Occorre ancora chiedersi come sono accolti, se sono capiti e quali risultati producono.

Un rapporto prolungato con l'immagine (in particolare televisiva ma anche cinematografica) comporta il rischio dell'assoggettamento a un modello di conoscenza della realtà prefabbricato: modello che le scienze sociali definiscono «immaginario collettivo» e di cui Gianfranco Bettetini assai significativamente dice che è «precostituito, di facile uso, che non richiede nessun tipo di intervento critico, autocritico, ricreativo per poterne conseguire il possesso [77]».

L'approccio libero, consapevole, critico, con i mass media fa sì che il fruitore sia contestualmente consumatore e produttore di cultura. Quando ciò accade si liberano nuove e vitali energie creative e i mass media assumono incontestabilmente un ruolo di grande portata, a livello educativo, sociale, culturale.

Jean Cazeneuve nel libro *L'uomo telespettatore* pone in termini chiari e intelligenti la questione dell'efficacia culturale dei mass media. «Sembra, in definitiva, che le comunicazioni di massa come tecniche particolari legate alla società industriale, creano il loro pro-

[76] Marshall McLuhan, *L'universo sociale dei giovani*, in *Uomo nuovo, cristiano nuovo nell'era elettronica*, *op. cit.*

[77] Gianfranco Bettetini, *Atti del Convegno «Emarginazione e Metropoli»*.

prio ambiente di cultura in modi diversi, ma contribuiscono sempre ad una creazione dell'uomo da parte dell'uomo. Nei paesi in via di sviluppo a partire dal momento in cui esistono già condizioni minime di cambiamento, i nuovi mezzi di diffusione sono degli acceleratori dell'evoluzione della mentalità. Nei paesi industrializzati, le tecniche, dopo che sembrava che avessero prodotto il conformismo e il ristagno, diversificandosi e strutturando i pubblici, disseminano le fonti creatrici e fanno nascere la speranza di un'emulazione feconda e contemporaneamente il pericolo di un'abbondanza senza finalità, retto più dal caso di un mercato dislocato che da un progetto umanista [78]».

La questione di fondo è questa: i mass media continueranno a svolgere un ruolo ambivalente e ambiguo, si caratterizzeranno in senso negativo o accentueranno la loro valenza positiva?

Molti sono i quesiti che si possono porre. Ai mezzi di comunicazione di massa sarà assegnato il ruolo di costruire un modello culturale residuale uniforme sulle rovine di tutte le altre culture, ottenuto mediante l'appiattimento e la riduzione delle stesse alla mediocrità di un denominatore comune che costituisce l'essenza della «cultura di massa»?

I mass media devono necessariamente produrre quel «centralismo della civiltà dei consumi» che tanto angosciava Pier Paolo Pasolini (e giustamente negli anni '60 e nei primi anni '70 prima della sua tragica morte) [79]?

È inevitabile che i mass media siano un sistema destinato a produrre un conformismo crescente che induce bisogni, prescrive valori, omogeneizza gusti e comportamenti?

La televisione e la radio — o qualsiasi altro mezzo sofisticato ed «evoluto» che la tecnologia rende ormai

[78] Jean Cazeneuve, *L'uomo telespettatore*, Armando, Roma 1976.

[79] Cfr. Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1977.

non solo possibile ma probabile — devono inevitabilmente trasformare i telespettatori e i radioascoltatori, gli usufruitori, in quel prodotto sociale ottenuto dallo sfruttamento razionale di fattori psicologici irrazionali che Max Horkheimer e Theodor W. Adorno hanno definito «massa» [80]?

Gabriel Marcel, in *Les hommes contre l'humain*, definisce le masse «uno stato degradato dell'umanità» e sostiene che è «una contraddizione in termini» pensare di educarle. «Solo l'individuo, o più precisamente la persona è educabile. In ogni altra dimensione non c'è spazio che per l'addestramento [81]». Le sue parole suonano come un monito su cui riflettere.

Guy Delpierre dice che l'inquietudine della società contemporanea nasce dalla sua uniformazione [82]. Ma il ruolo dei mass media dev'essere necessariamente quello di uniformare...?

Pur con tutto il male che si può dire su di essi — poiché plagiano, omogeneizzano e banalizzano, abituano al conformismo, a comportamenti superficiali, rituali, opportunistici, diffondono l'ideologia delle classi dominanti e del potere, ecc. — i mezzi di comunicazione di massa, quando si riesca a captarne i messaggi senza rimanerne 'agiti', hanno enormi potenzialità tanto sul piano formativo che sotto il profilo educativo.

La proliferazione dei mezzi e delle fonti, la differenziazione dei programmi, la ricerca di una usufruizione attiva, possono essere il tramite attraverso cui motivare e coinvolgere gli usufruitori fino a renderli contestualmente consumatori e produttori di cultura.

L'evoluzione positiva del ruolo dei mass media, dopo McLuhan, presuppone il passaggio dall'epoca del messaggio per l'uomo-massa a quella del messaggio per l'uomo-persona.

[80] Cfr. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Lezioni di Sociologia*, Einaudi, Torino 1966.

[81] Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain*, Fayard, Parigi 1951.

[82] Cfr. Guy Delpierre, *op. cit.*

14. *Risposte di senso nella lotta all'emarginazione*

Credo che rispetto alle scelte e alla soluzione dei problemi relativi all'emarginazione il discorso non possa essere ristretto esclusivamente al 'privato' oppure esclusivamente al 'pubblico'.

Quello relativo all'emarginazione è un ambito in cui le istituzioni e le persone devono concretamente, con atteggiamenti e comportamenti reali, operare in modo decisamente diverso da come hanno fatto fino adesso, per poter eliminare le cause generatrici del fenomeno stesso.

Se si creano situazioni di emarginazione, la colpa non può essere data tutta alle istituzioni. Anche le persone hanno una certa responsabilità, se si creano sacche di emarginazione. Naturalmente sono diversi i livelli, i contenuti e i significati di tali responsabilità.

La vita contemporanea, le scelte dell'uomo della civiltà contemporanea (sia per quanto riguarda le società occidentali che quelle orientali), sotto diversi aspetti, producono emarginazione. Ma rifugiarsi dietro l'alibi che le strutture sono emarginati sarebbe fuorviante, non servirebbe a nessuno.

Se è vero che le strutture sono emarginanti è anche vero che le persone accettano che le strutture siano emarginanti...

Nessuno può essere così ingenuo da pensare di poter risolvere i problemi delegando sempre agli altri, alle strutture, ogni spazio culturale, sociale, umano, compresi magari anche quelli che riguardano la propria persona prima di chiunque altro.

«La società è emarginante, l'individuo viene strozzato, torchiato, stretto in una morsa, ghettizzato, violentato...», si sente ripetere ossessivamente. C'è molto di vero in questo. Tuttavia, il rifugiarsi nell'impotenza ricorrendo a qualche mal celato alibi non può che avere effetti deteriori. E ciò alimenta in definitiva

due disperate-disperanti ideologie: quella del Gran Rifiuto e quella della Grande Rassegnazione. La radicale diversità degli atteggiamenti che generano non riesce a nascondere la loro comune origine. Il presupposto delle loro *risposte-non risposte* è la convinzione allucinante di non poter modificare una situazione pensata e vissuta più spesso come il risultato inevitabile, immutabile di un'equazione che come la conseguenza negativa di scelte umane sbagliate, modificabili con scelte umane di segno diverso...

Se l'individuo accetta l'impotenza, le strutture, le istituzioni non possono che essere emarginanti... Ciò vale sia che ci si riferisca all'«emarginazione orizzontale» (quella relativa agli emarginati delle periferie urbane o delle zone fatiscenti del centro: sottoproletari, lavoratori precari, immigrati clandestini e con professioni non qualificate e scarsamente retribuite, sottoccupati, ecc.), sia che ci si riferisca all'«emarginazione verticale» (quella relativa alle cosiddette 'vittime del consumismo': coloro che pur avendo mezzi economici in abbondanza non sanno cosa farsene e sprofondano sempre più inavvertitamente e inarrestabilmente nel grigiore di una noia che appiattisce la loro vita fino a fargliela apparire priva di significato), sia che ci si riferisca all'emarginazione di coloro che vivono in condizioni di «omogeneità standardizzate» per fattori dovuti all'età, al sesso, alla salute e così via (giovani, donne, anziani, drogati, alcolizzati, handicappati, ecc.).

La persona deve necessariamente fornire un impegno, che non può essere delegato assolutamente ad altri, per poter uscire dall'emarginazione.

Senza la presenza e l'impegno vivo della persona, il problema dell'emarginazione è un problema che rimarrà sempre tale. Se non facciamo attenzione alla persona e non ci allontaniamo dalla strada pericolosa finora seguita, la possibilità di uscire dall'emarginazione è assolutamente modesta.

La possibilità concreta di fare argine all'emarginazione e uscire dalla stessa passa attraverso la prioritaria presa di consapevolezza della necessità sia che le strutture funzionino e sia che le persone mettano l'impegno per fare funzionare le strutture.

Franco Ferrarotti sostiene che per uscire dall'emarginazione, nel breve periodo, «occorre riscoprire e rivalutare la comunità attraverso l'associazionismo spontaneo di base, dentro e fuori degli schemi istituzionali formali, e per questa via individuare e ristabilire i legami emotivi, e non solo giuridici, fra individuo e istituzione attraverso la rifondazione istituzionale e la riscoperta del 'pubblico' come momento non necessariamente 'statale', bensì come momento collettivo socialmente significativo [83]».

Nel lungo periodo, invece, secondo lui, «sembra indubbio che vada trascesa la situazione sociale, culturale e politica esistente attraverso la critica e il ribaltamento della razionalità tecnico-formale oggi dominante, ma chiaramente interessata solo al controllo della correttezza interna delle operazioni dei singoli centri produttivi. Questa sarà la premessa e la condizione per la costruzione di una nuova razionalità sostanziale, capace di esprimere valori e fini collettivi, ossia inter-personalmente vincolanti. Forse sarà allora riscoperta anche e tradotta in impulso riformatore la funzione sociale dell'utopia, il gusto dell'invenzione e dell'immaginazione politica, al di là e contro il morto feticismo delle procedure che oggi va scavando un solco forse incolmabile fra vecchi e giovani, fra chi è dentro il corpo sociale e chi ne è escluso, fra chi è stato invitato ed è assiso al banchetto della convivialità sociale e chi ne è stato emarginato e giace in uno stato di irrilevanza storica [84]».

[83] Franco Ferrarotti, *Atti (cit.)*

Naturalmente nella ricerca di piste nuove da seguire possiamo trovarci con delle grosse difficoltà dato che viviamo in un'epoca di trapasso di cultura, e quindi di cambiamento di valori, ed è difficile individuare i valori emergenti alternativi a quelli tradizionali ormai in via di superamento o addirittura superati.

Il rapporto con le strutture non deve essere distaccato, superficiale, di soggezione e adesione acritica, reificante.

La partecipazione deve caricarsi di contenuti e significati nuovi. Ci deve essere una genuina tensione nella ricerca di soluzioni sensate ai problemi.

L'importante oggi non è dare comunque delle risposte ma è dare delle risposte di senso. E le risposte di senso si danno non solo al di fuori di scelte di frustrazione e reificazione, di alienazione e morte, ma con scelte contrarie a tutto questo: con scelte in direzione di un significato umano della vita, in direzione dell'uomo.

C'è una pace che dipende da noi...

Gianni Baget Bozzo afferma: «credo che la lotta contro l'emarginazione nel mondo, quindi compresa quella dell'America Latina o quella dell'Africa... sia l'unica parola di pace che noi possiamo oggi dire ma da cui dipende la nostra vita; perché rimane vero che se la vita è la cosa più libera e gratuita che c'è data, è anche la cosa più necessaria [85]».

Ma la pace e le scelte di vita non bisogna aspettarsele solo dall'O.N.U., dalle grandi potenze, dagli stati nazionali.

C'è una pace molto più vicina a noi, che dipende solo da noi: è la pace che ognuno può fare con la propria coscienza e con se stesso, con i propri cari, con il proprio vicino, con la gente, che nasce nei nostri cuori ed è gestita dalla nostra ragione.

[85] Gianni Baget Bozzo, *Atti (cit.)*

Ci sono scelte di vita che non sfuggono al nostro controllo. Ignorarlo è colpevole, fingere di non saperlo, doloso. E non saranno né i nostri lamenti, né i nostri piagnistei, né le nostre prediche moralistiche, a liberarci dalle nostre responsabilità.

Vedere le cose per quello che sono...

Tra gli anni '80 e quelli dei decenni precedenti ci sono somiglianze e punti di contatto ma anche elementi di netta differenziazione per quanto riguarda le dimensioni essenziali del vivere, sia quelle relative alla quotidianità che quelle relative alle scelte di fondo, agli orizzonti di vita. Ciò in un'epoca di trasformazioni profonde e radicali non dovrebbe meravigliare più di tanto. Un'analisi seria e priva di complessi dovrebbe cogliere le une e le altre per capire fino in fondo il senso del cambiamento: per interpretare nuovi atteggiamenti e comportamenti, per decifrare valori emergenti, per non eludere giuste attese, per non ignorare o calpestare sentimenti, per soddisfare antichi e nuovi bisogni. Al di fuori di questo, c'è il rischio di imboccare le strettoie insensate, le scorciatoie sorde e cieche di giudizi moralistici che semplificano e riducono assurdamente e iniquamente, fino alla banalizzazione e alla demonizzazione, tutto ciò che è diverso, estraneo, non familiare, nuovo.

Si tratta di vedere le cose per quello che sono, non per quello che si vorrebbe che fossero o per quello che dovrebbero risultare dalla proiezione più o meno motivata, più o meno conscia dei propri desideri.

Che prevalgano atteggiamenti ispirati all'uno o all'altro modo di analizzare e vivere la realtà, non è né casuale né privo di conseguenze.

Popoli che vivono in una democrazia sostanziale e

conoscono la libertà in tutta la sua essenziale e imprescindibile pienezza sviluppano le loro potenzialità, costruiscono le loro fortune affidandosi a un modello che si sviluppa ed evolve creativamente in presenza di cultura e di una ragione «intelligente».

Altri popoli non conoscono affatto questi due «beni» supremi, democrazia e libertà — o li conoscono attraverso una memoria storica le cui origini si perdono lontane nel tempo — perché vivono sotto la dittatura e subiscono, volenti o no, le scelte di un potere che totalizza tutto.

Altri ancora conoscono male questi «beni» perché vivono sotto regimi che ne assicurano il godimento formale ma non sempre quello sostanziale e si abbandonano all'impazzimento di un modello casuale e arbitrario che si sviluppa in assenza di cultura e di una reale politica.

I sacrifici si fanno se c'è un motivo superiore

Il nostro Paese travagliato dalla crisi economica, istituzionale, morale, vive ormai da tempo al di sopra delle proprie reali possibilità.

Perché nessuno vuole sacrificarsi?

I sacrifici uno li fa perché non può farne a meno; perché sono inevitabili o indispensabili, non perché gli piace farli. Una cosa sola può renderglieli accettabili, farglieli fare volontariamente: un motivo superiore. Nient'altro.

In Italia, nessuno o quasi è più disposto a sacrificarsi senza garanzie. Ciò non perché i motivi manchino o perché gli italiani siano diventati tutt'a un tratto insensibili, ma semplicemente perché il sacrificio è vanificato quasi sistematicamente.

Quando un potere viene esercitato strutturalmente per fini diversi da quelli per i quali è stato costituito,

lo scollamento tra classe dirigente e popolo diventa inevitabile: da una parte il Palazzo, dall'altra la gente...

Comincia a diffondersi pericolosamente, in alcuni gangli della società, un modello di vita tutto teso a trarre le massime soddisfazioni possibili dal presente e dall'oggi, senza alcuna attenzione per tutto ciò che riguarda il domani e il futuro. La speranza di sconfiggerlo poggia sul fatto che l'Italia che lavora, pensa e agisce con la propria testa, l'Italia della gente semplice, del buon senso e dell'intelligenza, nonostante tutto è ben salda sulle gambe: fortunatamente, non solo non dà segni di stanchezza, dimostra di guardare avanti.

L'uomo attraversa una fase difficile, non disperata...

Il passaggio dall'attuale fase di «razionalità tecnico-formale», che trascende i fini e la persona, a una nuova fase di «razionalità sostanziale» non avviene casualmente. Passa attraverso la liberazione di energie vitali e creative di gruppi primari e sistema sociale, di singoli e istituzioni collettive, che scelgono fini che pur non essendo costrittivi vengono ritenuti da tutti vincolanti, e vissuti come valori da non trascendere e come tramite di progresso autentico e promozione umana.

L'uomo attraversa una fase difficile ma non disperata della propria storia. Nel proprio cammino ha incontrato momenti caratterizzati da paure e inquietudini non meno profonde di quelle attuali e ha saputo superarli e andare avanti. Lo hanno detto argomentandolo molto bene, Fernand Braudel, da un punto di vista della prospettiva storica [86], e Jean Delumeau, con le sue ricerche e i suoi studi sulla paura [87].

[86] Cfr. Fernand Braudel, *Il mondo attuale*, Einaudi, Torino 1966.

[87] Cfr. Jean Delumeau, *La paura in Occidente*, SEI, Torino 1979.

Se è vero che lo sviluppo tecnico, la grandiosità e la complessità delle trasformazioni fanno sì che i rischi da correre siano oggi più gravi di ieri, è non meno vero che il cumulo delle conoscenze e l'imponenza dei mezzi a disposizione consentono di superare più facilmente le difficoltà.

Non c'è motivo di disperarsi di fronte alle difficoltà e ai rischi del presente. Da sempre gli ostacoli si superano non senza correre rischi.

È la speranza, come ha osservato Ernst Bloch [88], che spinge gli uomini a migliorare la loro condizione esistenziale e quindi la loro stessa vita.

Sul piano razionale — che non è quello della logica fine a se stessa, ma quello della logica e dei sentimenti, come ha chiarito Erich Fromm [89] — abbandonarsi al pessimismo non solo non è giustificato, è addirittura nocivo. Il rapporto quotidiano degli uomini dell'opulenza e del consumismo non avviene, come in altre epoche, in modo privilegiato con i propri simili, ma sempre più con i messaggi, i beni, le cose. Baudrillard è tra quelli che hanno messo meglio in evidenza questo aspetto [90]. Le conseguenze della reificazione e dell'alienazione cominciano a essere pesanti. E dato che lo spartiacque, il confine, il filo che lega e separa l'ottimismo e il pessimismo è dovuto a una semplice valutazione, lo scetticismo tende ad aumentare e a prospettarsi sempre più come causa ed effetto di quella cultura del negativo da cui si tenta di liberarsi e di cui si rischia invece di rimanere vittime. È necessario uscire da questo circolo vizioso.

Il pessimismo strutturale appiattisce e paralizza; genera sfiducia nell'iniziativa degli altri e fa ritenere inutile la propria abituando alla rinuncia e alla passività; spegne entusiasmi, desideri, speranze; facendo venir

[88] Ernst Bloch, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980.
— Ernst Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1970.

[89] Cfr. Erich Fromm, *La rivoluzione della speranza*, *op. cit.*

[90] Per un approfondimento delle tesi di Baudrillard, leggere:
— Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979
— Jean Baudrillard, *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna 1976.

meno mete e prospettive positive, può far perdere significato e senso all'agire e persino al vivere.

Nella società dell'elettronica ogni cosa sembra convivere con il suo contrario e vi sono ragioni di speranza ma anche di fondate preoccupazioni.

Forse Francesco Alberoni, che nel suo libro *Le ragioni del bene e del male* parla del progresso politico e morale, è eccessivamente ottimista sulle prospettive dell'attuale civiltà. Ma anch'io penso come lui che «la vita è sempre sorta come spinta in avanti verso l'ignoto e l'improbabile [91]».

La realtà dei fatti non consente certo di essere ottimisti; ma neppure di abbandonarsi alla disperazione. In ogni caso la scelta non è tanto tra pessimismo e ottimismo quanto piuttosto tra disperazione e speranza...

La vita è cammino, è un andare avanti correndo dei rischi. Anche se il presente fosse il più desiderabile e gratificante possibile, fermarsi significherebbe uniformarsi, annoiarsi, impigrirsi, decadere, morire.

Non c'è alcuna ragione che l'uso dell'espressione «progresso» divenga tabù. A patto che si sia consapevoli che non tutto ciò che accade è progresso e che non può esserci progresso senza promozione umana.

[91] Francesco Alberoni, *Le ragioni del bene e del male*, Garzanti, Milano 1981.

GENESI E NATURA
DELL'EMARGINAZIO
NELL'AMBIENTE MI

di FRANCO FERRAROTT

Non vi sono solo i
dire quei «modelli», m
li, che fanno da suppo
del pensiero puro, ob
anti-scientificamente a
gruppi di potere e de
mode morali, legate

GENESI E NATURA
DELL'EMARGINAZIO
NELL'AMBIENTE ME

di FRANCO FERRAROTTI

Non vi sono solo i
dire quei «modelli», ma
li, che fanno da suppor
del pensiero puro, obl
anti-scientificamente al
gruppi di potere e del
mode morali, legate

icemente ignorata da al-
risposta di tipo non mo-
sposta che riguarda la
odierna. Può esprimer-
inalità non è marginale,
rutturale della marginali-
iali ad occuparsene. Pa-
si potrebbe dire: *Let us*
beings. Ciò che non si
nati è appunto che *non*
siano dei «disturbatori»
infatti che, in generale,
tato di emarginazione in
tà. L'emarginato è così
ima, dall'emarginazione
iva di esclusione, ancor-
alla situazione urbana
sociale che vorrebbe me-

legittima ed è, del
no a Rousseau a
cesa, questa polem
to di partenza. La
città, la metropoli,
ta come decisiva p
la strada della mo
accompagnarsi ai t
nicamente arretrati
cede addirittura l
Malgrado gli annu
gono a dirci che l
della riscoperta de
sia ancora la città
attendibili, la m
nell'anno duemila
calcola che la cre
più rapida di quel

mente ignorata da al-
osta di tipo non mo-
osta che riguarda la
dierna. Può esprimer-
lità non è marginale,
turale della marginali-
i ad occuparsene. Pa-
potrebbe dire: *Let us*
ings. Ciò che non si
ti è appunto che *non*
no dei «disturbatori»
fatti che, in generale,
o di emarginazione in
L'emarginato è così
a, dall'emarginazione
di esclusione, ancor-
lla situazione urbana
iale che vorrebbe me-

legittima ed è, del re
no a Rousseau a Ra
cesa, questa polemica
to di partenza. La ci
città, la metropoli, è
ta come decisiva per
la strada della mode
accompagnarsi ai ten
nicamente arretrati e
cede addirittura l'in
Malgrado gli annunc
gono a dirci che le c
della riscoperta del
sia ancora la città
attendibili, la met
nell'anno duemila vi
calcola che la cresci
più rapida di quelle

nel 1900, su 300 città
148 erano europee;
e ne saranno solo 21
gli esempi impressio-
milioni di abitanti 30
ıo. Lagos, la capitale,
zzo di abitanti: ne ha
ı fra 13 e 20 milioni
che già oggi il 90%
in condizioni di so-
li abitanti dispongono
testa. L'acqua non è
opolazione; non esiste
ıé di fognature; le ac-
ıali e canaletti a cielo
zio regolare di nettez-
he la Nigeria abbia il
ıtile di tutta l'Africa.

petano in maniera
gli stessi modi e gl
po industriale dei
Ma intanto occorr
modello di svilupp
zione come in que
accelerare una esp
scapito di una cre
oggettive e i contra
mente aggravati. I
sociologia urbana
suoi schemi teorici
soprattutto infonda
te da nessi naturali
attenta si rivelano
di principi di prefe
come la maschera
non è detto che l'

nel 1900, su 300 città
. 148 erano europee;
'e ne saranno solo 21
) gli esempi impressio-
milioni di abitanti 30
ıo. Lagos, la capitale,
zzo di abitanti: ne ha
à fra 13 e 20 milioni
che già oggi il 90%
: in condizioni di so-
li abitanti dispongono
testa. L'acqua non è
opolazione; non esiste
ıé di fognature; le ac-
nali e canaletti a cielo
zio regolare di nettez-
he la Nigeria abbia il
ıtile di tutta l'Africa.

petano in maniera
gli stessi modi e gl
po industriale dei
Ma intanto occorr
modello di svilupp
zione come in que
accelerare una esp
scapito di una cre
oggettive e i contra
mente aggravati. I
sociologia urbana
suoi schemi teorici
soprattutto infonda
te da nessi natural
attenta si rivelano
di principi di prefe
come la maschera
non è detto che l'

ıenti spontanei vi è
ıoghi. Inoltre, le bi-
ıessuno avrebbe mai
ve nessuno si sogne-
del suolo, in primo
delle immondizie,
nell'America Latina.
ılvolta, come a Da-
ıquadrano completa-
za la quale non po-
e raccoglie le bricio-
(cfr. *Le Monde*, 17
:ione è efficace, ma
ɔblema. Si tratta an-
:fologiche, necessarie
ɔaracche dell'emargi-
ıeamente sui terreni
non aver compreso

dalla sociologia urb
nocratica secondo
dell'emarginazione
no che una «frangi
versare moralistiche
L'emarginazione
di essere degradata
cologica. Allorché
pienamente formula
ta dal punto di vi
sostanziale dei pro
fatta dipendere da
role di un commer
specialista del CNE
di «congestionamen
la «cultura della mi
va, strutturale viene
zata fino a trasfor

nenti spontanei vi è
luoghi. Inoltre, le bi-
nessuno avrebbe mai
ove nessuno si sogne-
a del suolo, in primo
e delle immondizie,
nell'America Latina.
alvolta, come a Da-
nquadrano completa-
nza la quale non po-
le raccoglie le bricio-
» (cfr. *Le Monde*, 17
zione è efficace, ma
oblema. Si tratta an-
rfologiche, necessarie
baracche dell'emargi-
neamente sui terreni
a non aver compreso

dalla sociologia ur
nocratica secondo
dell'emarginazione
no che una «frang
versare moralistich

L'emarginazione
di essere degradata
cologica. Allorché
pienamente formul
ta dal punto di v
sostanziale dei pro
fatta dipendere da
role di un comme
specialista del CNE
di «congestionamen
la «cultura della m
va, strutturale vien
zata fino a trasfo

ɔlteplicità di forme e
erreni intermedi alla
rva» che deprime il
ı fornitura di mano-
ti ad accollarsi quei
ni prive di prestigio
forza lavoro regola-
ıostrano più né inte-

ione non è superabi-
amministrativi. Una
i amministrativamen-
ri con l'aggiunta ele-
razionale toponoma-
per sé sufficiente ad
rrompere la catena
ata proprio questa,
ia delle *ricerche ro-*

zioni e viene usato
1) in senso pura
2) in quanto si c
insediamento,
perché precari
vo, non regol
nizzazione inc
di caratterizza
teristiche priv
tasso di sfrut
alto; lavoro a
«nero», cioè
3) in quanto col
del lavoro, n
(meno prestig
doppio senso
consente un

olteplicità di forme e
terreni intermedi alla
erva» che deprime il
a fornitura di mano-
sti ad accollarsi quei
oni prive di prestigio
ı forza lavoro regola-
nostrano più né inte-

zione non è superabi-
amministrativi. Una
li amministrativamen-
ari con l'aggiunta ele-
razionale toponoma-
i per sé sufficiente ad
errompere la catena
tata proprio questa,
ria delle *ricerche ro-*

zioni e viene usato
1) in senso pura
2) in quanto si
insediamento
perché precar
vo, non rego
nizzazione in
di caratterizz
teristiche pri
tasso di sfru
alto; lavoro
«nero», cioè
3) in quanto co
del lavoro,
(meno presti
doppio senso
consente un

ɔo, ossia quei gruppi
ntamente utilizzabili,
dell'apparato produt-
tecnologici.
i Roma (si vedano
terza, 1970; *Vite di*
ıano che, come nel
ane e materiali veni-
vo dei centri metro-
dierne che si dicono
e di una parte della
ıttamento e in gene-
esclusione di quella
to si definisce come
i moralistica denun-
quartieri di lusso e
gioni industrializzate
i integrati e garanti-

Le ricerche soci
gono questo punto
interpretare queste
ze o quanto meno
specie di atteggiar
esclusi in termini d
subalternità, che s
apatia politica e dif
le prevalente, domi
a favore del centro,
presupposto e insier
ni oggettive di segr
polazione è costrett
sponsabilità della
emarginazione vien
emarginati. È evi
pratico-politica di q
blema fondamental

po, ossia quei gruppi
ntamente utilizzabili,
dell'apparato produt-
i tecnologici.
li Roma (si vedano
aterza, 1970; *Vite di*
nano che, come nel
ane e materiali veni-
vo dei centri metro-
odierne che si dicono
re di una parte della
uttamento e in gene-
esclusione di quella
nto si definisce come
di moralistica denun-
i quartieri di lusso e
egioni industrializzate
li integrati e garanti-

Le ricerche soc
gono questo punt
interpretare queste
ze o quanto meno
specie di atteggia
esclusi in termini
subalternità, che
apatia politica e di
le prevalente, dom
a favore del centro
presupposto e insie
ni oggettive di seg
polazione è costret
sponsabilità della
emarginazione vie
emarginati. È ev
pratico-politica di
blema fondamenta

strato sociale, tutto
on legato al processo
iegazione è dato dal
rocesso di socializza-
non inquadra in una
le tutto il proletaria-
mpre più ristretta di
di rapporti di produ-
di classe sociale su-
ebbe integrata con la
enti, strutturalmente
la nozione di classe
ia, collegata con lo
italismo ha bisogno,
non più grossolana-
sia a coprire la real-
co, e dei suoi effetti
nte le persuasive *ap-*

— ai ceti intermedi
ascesa e la cui rilut
di guida sarebbe r
esempio, il CENSIS
piattimento cultural
il dubbio legittimo
appiattita» o non a
concretissimi e spec
ed economicamente

È certo che, con
ri del feroce individ
denziale parassitism
vengono predomina
darietà sociale oper
solidarietà di classe
raffinata, ma politi
sulla degradazione
classificazione, anc

strato sociale, tutto
ıon legato al processo
piegazione è dato dal
processo di socializza-
non inquadra in una
ıle tutto il proletaria-
empre più ristretta di
di rapporti di produ-
., di classe sociale su-
rebbe integrata con la
tenti, strutturalmente
n la nozione di classe
ria, collegata con lo
pitalismo ha bisogno,
non più grossolana-
ssia a coprire la real-
ico, e dei suoi effetti
ınte le persuasive *ap-*

— ai ceti intermed
ascesa e la cui rilu
di guida sarebbe
esempio, il CENSI
piattimento cultura
il dubbio legittimo
appiattita» o non
concretissimi e spe
ed economicament

È certo che, co
ri del feroce indivi
denziale parassitisn
vengono predomin
darietà sociale ope
solidarietà di class
raffinata, ma polit
sulla degradazione
classificazione, an

el «genio italico della
azionale per il melo-
si deve prendere no-
lmente impoverito e
suoi caratteri specifi-
ocio-politologici stra-
n differente contesto
piettati, con premura
mi italiani, sulle no-
allora, per esempio,
a larga base sociale»
gni di rendersi conto
in Italia gruppi so-
ono tagliati fuori dal-
prima occupazione re-
idiate dall'inflazione,
o produttivo e di in-
odiosamente e siste-
a cittadini di seconda

bio, che tendono co
acume a far rientrar
già detto e nel gi
nell'uomo di cultura
appunto nel guardar
mente vagliare le op
ca ormai certificata
che atteggiamento p
del nuovo e del div
suo distacco con il
garantito con il soc
e che pertanto riscl
vita» solo perché n
precostituiti. Si pen
esempio, alla teoria
scambio della «pace
al potere — pace cl
dai sindacati nello s

lel «genio italico della
ıazionale per il melo-
ɔ si deve prendere no-
almente impoverito e
. suoi caratteri specifi-
socio-politologici stra-
ın differente contesto
oiettati, con premura
emi italiani, sulle no-
a allora, per esempio,
ı a larga base sociale»
egni di rendersi conto
e in Italia gruppi so-
ono tagliati fuori dal-
prima occupazione re-
cidiate dall'inflazione,
ro produttivo e di in-
odiosamente e siste-
a cittadini di seconda

bio, che tendono c
acume a far rientra
già detto e nel g
nell'uomo di cultur
appunto nel guarda
mente vagliare le o
ca ormai certificata
che atteggiamento
del nuovo e del di
suo distacco con i
garantito con il so
e che pertanto risc
vita» solo perché r
precostituiti. Si pe
esempio, alla teori
scambio della «pac
al potere — pace c
dai sindacati nello

egisti cui riesce diffi-
ıra in parti pressoché
decadente; per esem-
e i suoi fratelli. Non
ompie, nel breve giro
— una «rivoluzione
pio in Inghilterra, ha
rettamente osservato
spulsione delle classi
ente dovuta al fatto
l Veneto verso le cit-
o Roma, verificatosi
osto una politica del
ti si trasferivano nel-
luogo di lavoro, non
coglierli né dal punto
le strutture sociali di
re che si costruirono

ne veniva spaccata,
Manifesto, in «due
te lo sfruttamento r
più di vendere, die
skraft, ossia di erc
secondo le clausole
zioni di libertà forr
industriale comport
non è prevedibile
lettera di un contra
mento mentale prev
clama un tipo di at
ne psicologica che a
turali di classe. Cos
diretto di quello ot
fondo. Con esso n
dono le anime, ossi
quantitativamente n

egisti cui riesce diffi-
ura in parti pressoché
-decadente; per esem-
e i suoi fratelli. Non
ompie, nel breve giro
— una «rivoluzione
ıpio in Inghilterra, ha
rrettamente osservato
espulsione delle classi
ıente dovuta al fatto
al Veneto verso le cit-
so Roma, verificatosi
posto una politica del
ıti si trasferivano nel-
luogo di lavoro, non
coglierli né dal punto
lle strutture sociali di
ire che si costruirono

ne veniva spaccata,
Manifesto, in «due
te lo sfruttamento
più di vendere, di
skraft, ossia di er
secondo le clausole
zioni di libertà for
industriale compor
non è prevedibile
lettera di un contra
mento mentale pre
clama un tipo di a
ne psicologica che
turali di classe. Co
diretto di quello o
fondo. Con esso n
dono le anime, oss
quantitativamente

ueste variabili sono
olitudine, la margi-
moderno vuol dire
come le donne —
soggetti di cambia-
Le decisioni sono
più risonanti, ma
ro delle decisioni è
ficile stabilire dove
a parte. La società
più semplice, (più
più centralizzata),
in apparenza, più

sità non può essere
pure, come ritiene
lice «funzione siste-
o dei sistemi comu-

riconosciuta di
gno;

2) la trasformazio
neppure il ris
compreso lo S
risolvere da so

3) i mutamenti d
mutamenti che
dominanti, son
sociali che esp
dizioni urbane;

4) pertanto, l'ana
della struttura
bani deve pren
dello sviluppo
rapporto, mett
componenti de
a dire con i ra

Queste variabili sono
solitudine, la margi-
moderno vuol dire
come le donne —
soggetti di cambia-
. Le decisioni sono
, più risonanti, ma
tro delle decisioni è
fficile stabilire dove
ia parte. La società
più semplice, (più
più centralizzata),
in apparenza, più

sità non può essere
ppure, come ritiene
lice «funzione siste-
to dei sistemi comu-

riconosciuta d
gno;

2) la trasformazi
neppure il ris
compreso lo S
risolvere da so

3) i mutamenti c
mutamenti che
dominanti, so
sociali che esp
dizioni urbane

4) pertanto, l'ana
della struttura
bani deve pre
dello sviluppo
rapporto, met
componenti de
a dire con i r

ni di redditività e di
e un bene di uso in
nte commerciale e di
rattere di servizio (si
di qui deriva la cro-
za dei servizi e delle
li odierne;

o della città si verifi-
eristiche anarcoidi in
nalità tecnico-formale
Queste sfruttano le
concentrazione delle
nei quartieri puntan-
à sociale» possibile.
centrazione è in con-
equilibrata dei servizi
ne che sarebbe teori-
zzassero in modo ot-

quello di un gr
nizzatore, è in
torio. Deve inf
ti: assicurare la
zione e nello s
zione del capita
rantire la riprc
avere però i m
tenere le attrez
organizzare la
ma nello stessc
pressivo, diretta
di quei grupp
esclusi dal pro

Le contraddizioni
possono chiarire le
prospettiva riformisti
livello e la forza di u

ini di redditività e di
ce un bene di uso in
ente commerciale e di
rattere di servizio (si
di qui deriva la cro-
za dei servizi e delle
oli odierne;

ro della città si verifi-
teristiche anarcoidi in
nalità tecnico-formale
Queste sfruttano le
concentrazione delle
nei quartieri puntan-
tà sociale» possibile.
centrazione è in con-
equilibrata dei servizi
ne che sarebbe teori-
zzassero in modo ot-

quello di un g
nizzatore, è ir
torio. Deve in
ti: assicurare l
zione e nello
zione del capi
rantire la ripr
avere però i n
tenere le attre
organizzare la
ma nello stess
pressivo, diret
di quei grupp
esclusi dal pro

Le contraddizion
possono chiarire le
prospettiva riformist
livello e la forza di

trascesa la situazione
nte attraverso la criti-
nalità tecnico-formale
e interessata solo al
a delle operazioni dei
sarà la premessa e la
una nuova razionalità
valori e fini collettivi,
nti. Forse sarà allora
npulso riformatore la
usto dell'invenzione e
là e contro il morto
i va scavando un sol-
e giovani, fra chi è
è escluso, fra chi è
hetto della convivialiginato e giace in uno
e non è troppo tardi

trascesa la situazione
ente attraverso la criti-
onalità tecnico-formale
te interessata solo al
a delle operazioni dei
sarà la premessa e la
una nuova razionalità
valori e fini collettivi,
nti. Forse sarà allora
mpulso riformatore la
usto dell'invenzione e
i là e contro il morto
gi va scavando un sol-
e giovani, fra chi è
è escluso, fra chi è
hetto della convivialì-
ginato e giace in uno
e non è troppo tardi

rascesa la situazione
te attraverso la criti-
alità tecnico-formale
interessata solo al
delle operazioni dei
arà la premessa e la
na nuova razionalità
alori e fini collettivi,
ti. Forse sarà allora
pulso riformatore la
sto dell'invenzione e
là e contro il morto
va scavando un sol-
e giovani, fra chi è
è escluso, fra chi è
etto della convivialì-
inato e giace in uno
non è troppo tardi

esa la situazione
attraverso la criti-
à tecnico-formale
nteressata solo al
lle operazioni dei
la premessa e la
nuova razionalità
ri e fini collettivi,
Forse sarà allora
so riformatore la
dell'invenzione e
e contro il morto
scavando un sol-
giovani, fra chi è
escluso, fra chi è
o della convivialità
to e giace in uno
on è troppo tardi

Sintesi del dibattito dopo la relazione di Franco Ferrarotti e sue repliche

Dopo la relazione di Franco Ferrarotti, che ha posto i due poli della questione, l'emarginazione e la metropoli, in un contesto di grande chiarezza metodologica e scientifica (non soltanto sotto il profilo sociologico, ma anche sotto quello antropologico, politico, culturale), si è sviluppato un interessante dibattito qui sintetizzato nelle sue linee essenziali.

Il primo intervento è di Michele Camiolo che fa gli «elogi a tale incontro in quanto porta alla superficie quella che è la condizione esistenziale degli 'ultimi', di coloro che non essendo produttori, non essendo producenti, vengono emarginati». Camiolo pensa che «stiamo scendendo verso una china in cui il rapporto di umanizzazione ha perso ogni sua fisionomia» e chiede a Ferrarotti «com'è collocata in futuro la prospettiva di un innamoramento, per cui in questo processo verrebbero a cadere tutte le condizioni di emarginazione da parte dei più deboli e di coloro che sono i 'non protetti'».

Interviene poi un giovane lavoratore che sostiene: «c'è un'ambiguità di fondo quando si dice di un rientro degli emarginati». Per chiarire il suo pensiero egli esemplifica riferendosi a tre tipi di giovani rilevabili a Quarto Oggiaro dove lui vive.

Al primo appartengono «quelli che per una serie di circostanze fortunate hanno un lavoro. Essi hanno un ruolo per una parte della giornata, un inserimento in qualcosa; dall'altra parte, hanno un quartiere dormitorio, un'emarginazione culturale, sono la terza generazione di emigrati, c'è un distacco completo dalle culture del proprio ambiente».

Il secondo è costituito da «coloro che hanno un comportamento asociale: rubano, vivono di espedienti e così via. Hanno cioè un comportamento definito criminale».

Infine, «il terzo tipo di giovane è quello che si buca».

A parere del giovane: «negli ultimi due tipi c'è questa scelta che è il non rientro... non è il rientro in questa società. In que-

sta società non c'è più valore per questi due ultimi tipi. Non c'è nessuna volontà di rientro; c'è la volontà di un cambiamento profondo e radicale della società... C'è la scelta di larghi settori di giovani che scelgono la lotta armata...».

Ferrarotti risponde iniziando con questa affermazione: «Le questioni poste sono molto difficili, le mie risposte quindi non sono esaurienti ma solo riflessioni ad alta voce».

Aggiunge subito che «in generale quando si parla di emarginazione, noi tocchiamo un vero e proprio problema umano», e sottolinea l'esistenza di due grandi tipi di problemi: i problemi tecnici e i problemi umani. I problemi tecnici sono solubili con l'applicazione di una formula; i problemi umani sono problemi di atteggiamento e di situazione nel mondo, cioè di orientamento morale, che di per sé sono più tensioni che non problemi solubili una volta per tutte.

Quando ci si riferisce agli stati di emarginazione per capire come superarli, bisogna sempre ricordare che, mentre noi non possiamo entrare nell'interiorità, è tipico delle scienze sociali cercare di capire un atteggiamento interiore con l'osservazione di comportamenti esteriori. Secondo Ferrarotti, questo è l'unico modo che abbiamo: «noi non facciamo introspezione, facciamo osservazione empirica». Osserviamo quindi che l'emarginazione è direttamente proporzionale alla carenza di certi servizi, (lasciando però impregiudicato che magari anche se ci fossero i servizi la gente non se ne servirebbe). «C'è carenza perché le nostre città si sono costituite, espanse e continuano ad espandersi in base a un criterio molto preciso di redditività del capitale. Il capitale viene investito in base a un calcolo di redditività, cioè di profitto possibile. Ora, i servizi (scuole, ospedali, strade, nidi di infanzia, centri di lettura, biblioteche rionali, ecc.) non sono suscettibili di produrre reddito a breve scadenza e neppure a media scadenza, quindi nessuno pensa a questo».

Ferrarotti per esemplificare ricorda un libro pieno di paradossi di Kenneth Galbraith, «La società affluente», un titolo ironico riferito alla ricca e affluente società nordamericana, «che ha tecnologie avanzatissime, fabbriche sofisticate, va sulla luna, però ha una rete viaria insufficiente, le scuole sono un disastro, gli ospedali sono carissimi: la società dell'abbondanza, in realtà, manca dei servizi sociali».

Rispondendo più specificatamente al primo interlocutore, Ferrarotti afferma che «occorre riorientare le scelte, non solo nei comizi elettorali, ma sul serio, in modo da garantire che all'ampliamento dell'area urbana, corrisponda un'ampliamento dei servizi. Perché senza l'offerta oggettiva di servizi ogni appello a una più grande umanità, a un atteggiamento più consapevole e culturalmente più avanzato, suona giustamente ipocrita».

Ferrarotti ritiene che la questione sollevata dal secondo interlocutore sia molto importante e che non basta insistere sull'uscita dallo stato di emarginazione ma occorre una volontà di uscita anche da parte di coloro che fanno parte dei grandi gruppi di emarginati.

«Le tipologie sono degli schematismi di comodo che hanno importanza analitica, ci fanno capire la realtà scomponendola in determinate variabili. La tipologia fatta dal secondo interlocutore per Quarto Oggiaro coincide con quella che possiamo trovare a Roma alla Magliana oppure a Valle Aurelia e quindi è molto plausibile.

Il problema fondamentale è che la prospettiva sociologica, in fondo fa perno non tanto su un recupero psicologico ma sul cambiamento dell'habitat, cioè dell'ambiente. Proprio questo è l'importante. Perché oggi come oggi a Quarto Oggiaro anche il giovane che volesse, in un empito di consapevolezza, frequentare una biblioteca probabilmente non la trova; o se la trova, la trova in orari che non sono compatibili con quelli del suo lavoro; o se

il giovane asociale a un certo punto volesse inserirsi produttivamente avrebbe grosse difficoltà. Queste crisi ci sono. Dobbiamo infatti riconoscere che l'essere umano è, soprattutto psicologicamente, plastico. Altrimenti finiremmo in una disperata prospettiva lombrosiana secondo la quale si nasce delinquenti e si diventa solo ciò che si è, e allora non potremmo avere altra via di soluzione se non quella della repressione pura, dello schiacciamento di tipo poliziesco, delle istituzioni totali, e così via.

Ora rifiutando questa prospettiva noi in fondo non abbiamo neppure il beneficio del dubbio allora. Occorre in altre parole impostare una serie di servizi che in qualche modo si sottraggano al criterio oggi prevalente e unilaterale di un produttivismo che in fondo finisce per essere sfrenato e nello stesso tempo per sconfiggerre se stesso. Insomma, tutto ciò che oggi viene ancora concepito come un'aggiunta fotogenica e sociale — la vaga socialità di cui parlano i pianificatori, i tecnofili, gli economisti — viene dopo. Prima facciamo lo sviluppo dicono e poi aggiungeremo gli aspetti sociali dello sviluppo.

Bisogna capire che gli aspetti sociali dello sviluppo non sono qualcosa che si applica, si aggiunge dopo che lo sviluppo ha avuto luogo. Bisogna che nel momento stesso del processo, della elaborazione di pianificazione, e poi del processo di pianificazione del piano pratico, la logica di sviluppo sia integrata con dei criteri che non siano solo la redditività del capitale investito. E ciò vale purtroppo sia per le società tardo-capitalistiche che per le società burocratico-collettivistiche. C'è proprio un eccesso oggi, un'enfasi, un predominio di criteri tecnocratici che schiacciano ciò che vi è di socialmente vitale nella vita sociale e ci restituiscono una vita sociale, una realtà sociale estremamente impoverita. E allora quelli che appaiono all'analisi, e anche al senso comune, come comportamenti asociali, come rifiuto di partecipare, ecc., se noi andiamo a scavare bene in fondo troviamo che sono

una risposta inarticolatamente politica a un impoverimento sociale della realtà in cui si vive. Così come a un certo punto, per esempio, la scheda bianca non è un rifiuto ma è un atto politico: 'le cose non vanno e allora io protesto in questo modo'.

Molti atteggiamenti autosegregazionistici dei giovani, per esempio, sono proprio degli atteggiamenti che dicono a un certo tipo di società: 'voi col vostro lavoro, con i vostri valori, avete cessato dall'interessarmi'. Ma non è con questo che è un atto di rinuncia. È una denuncia così radicale che non trova neppure espressione nelle normali denunce dell'opposizione».

Ferrarotti afferma che «ciò i sociologi l'hanno imparato a loro spese negli anni '50 e fino alla vigilia del '68, quando pensavano che gli studenti, i giovani, erano i giovani delle famose tre M, (moglie, macchina, mestiere), che erano apatici, freddi, chiusi in se stessi». «Non avevamo capito nulla — continua Ferrarotti — ciò che appariva come apatia fredda era una critica così radicale che sceglieva come sua espressione il silenzio. Non poteva esprimersi in altro modo».

Ferrarotti continuando nella sua replica fa un'analisi approfondita del comportamento asociale per capirne la valenza propriamente umana.

Sempre rivolto all'interlocutore che aveva sollevato il discorso della violenza, Ferrarotti sostiene che, dai dati di tutte le ricerche fatte con i suoi collaboratori, salta fuori un dato incontrovertibile; vale a dire, che «la violenza ha fra le sue fondamentali funzioni quella di rendere visibili. Visibili chi? Visibili i gruppi sociali invisibili, visibili quelli che in qualche modo non trovano l'accesso».

Allo stesso interlocutore dice ancora: «se poi lei mi domanda perché questo avviene proprio tra i giovani, il discorso diventa complesso. Però, c'è una linea dinamica di analisi. In una situazione in cui il lavoro regolare è iperprotetto e garantito cosa av-

viene? Avviene lo scoraggiamento delle nuove assunzioni. Ma i posti di lavoro sono lì, cioè le mansioni ci sono. E allora, chi ha già un lavoro regolare, si trova di regola nella situazione di vedersi offrire un secondo e un terzo lavoro. Benissimo!... Nasce 'l'economia invisibile', 'la gente ha soldi anche se non appare', 'l'Italia è più ricca di quanto non dicano le statistiche'. Benissimo fino ad un certo punto!... Anche il Censis ha dovuto ammettere che non è così. Perché? Perché il prezzo di questa situazione qual è? Il prezzo è che coloro che non sono ancora entrati nel mercato del lavoro regolare staranno fuori vita natural durante. Questo è il punto. E allora una società deve riguadagnare al più presto la sua capacità di flessibilità, la sua dinamicità che si adatti alle varie situazioni. Questo vale anche per gli handicappati, per gli uomini di una certa età considerati vecchi indebitamente, cioè vale tutte le volte che un essere umano viene tenuto fuori perché non si adegua alle condizioni di omogeneità standard, richieste dal mondo della produzione. Occorre che il mondo produttivo si adegui alle esigenze della società, non viceversa».

Ferrarotti sottolinea che «questo naturalmente è un discorso molto complesso e anche molto difficile perché coinvolge dei centri di potere e sindacali non indifferenti». E aggiunge a chiarimento: «intendiamoci, noi facciamo questo discorso da un certo punto di vista, e qui c'è un elemento di ambiguità. È evidente che, lo stesso discorso che faccio io quando richiedo una certa flessibilità della forza lavoro al fine di poter far entrare nel mercato del lavoro regolare i giovani in cerca vana di prima occupazione, fatto da un imprenditore può essere semplicemente l'invocazione della libertà di licenziare. Questo è il punto». E qui, veramente, a giudizio di Ferrarotti, «in questa società viene meno, è inadeguata, la funzione politica come grande funzione di mediazione fra interessi».

C'è a questo punto, da parte di un convegnista, un intervento

di critica al comportamento degli analisti sociali ai quali, in sostanza, si rimproverano eccesso di attenzione a certi fenomeni, mancanza di tempestività e chiarezza, nonché una certa ambiguità.

Così risponde Ferrarotti: «uno dei rimproveri che si possono fare, agli analisti sociali, me compreso, in Italia, che ci facciamo e che dobbiamo farci doverosamente, qual è? È che qui abbiamo un paese mediamente sviluppato come altri paesi, anche se ha un'economia dualistica, ecc. Però ci sono dei fatti unicamente italiani, oggi, nell'insieme del resto d'Europa, e sono tre: 1) l'organizzazione mafiosa che è divenuta, da problema di costume locale, nord occidentale in Sicilia, fatto nazionale; 2) i sequestri di persona, che nessun altro paese conosce come l'Italia; 3) la violenza politica organizzata.

La cosa grave è che non è che noi diamo molto spazio. Ne diamo troppo poco. Comprendiamo troppo poco. Qui, per esempio, gli analisti sociali italiani hanno fatto ricerche, molte ricerche, in questi anni, derivative. Cioè derivative da altri modelli stranieri, nordamericani, francesi, ecc. E ciò non va. A un certo punto lo strumento della ricerca va impostato e portato a dar conto dei fatti, dei fenomeni specifici di un contesto storico e culturale, politico, specifico come il nostro. Qui c'è un grosso ritardo e bisogna riguadagnare». Anzi, sovente il ritardo con cui vengono fatte queste ricerche, che non si misurano con i vari problemi della società italiana, cioè con quello che è unico oggi in Italia rispetto ad altri paesi, consimili per altri aspetti, a giudizio di Ferrarotti è proprio dovuto al fatto che «siamo spesso prigionieri di schemi mentali che ci vengono da altre parti».

Ferrarotti afferma inoltre che si rende conto che «questi problemi così come sono stati sollevati, non sono solo legittimi, sono problemi molto importanti». E, sulla base delle riflessioni svolte nella relazione introduttiva, fa alcune considerazioni.

«L'emarginazione è una situazione umana, come tale polidimensionale, che ha una matrice oggettiva, molto precisa, legata ad un certo modo in cui si è venuto svolgendo lo sviluppo economico-industriale e il processo di urbanizzazione in Italia, e ha delle valenze, cioè ha dei riflessi, dei comportamenti, delle conseguenze di tipo sociologico-psicologico. Mentre se noi abbiamo un'impostazione psicologica, praticamente questa impostazione è un'impostazione individuale o di gruppo abbastanza limitata, per incidere sulla matrice del fenomeno, abbiamo bisogno di interventi riformatori che investano la matrice e che elaborino delle strategie abbastanza complesse, ma tali da mettere in opera un meccanismo di sviluppo più comprensivo.

Ciò che mi interessa molto e mi colpisce molto è un'idea della realtà sociale molto povera, ed è poi in questa idea che ci siano in questo Paese (per questo ho detto l'esperienza è più ricca del pensato), che ci siano oggi in Italia, molte energie potenziali, direi anche delle grandi generosità, che non riescono ad esprimersi. Quindi bisogna dare la parola, rendere visibili quelli che non sono visibili. Secondo me ci sono queste energie».

E rivolgendosi in modo conclusivo all'interlocutore che aveva evocato il discorso della violenza: «Ma la stessa violenza che cos'è? È un po' un'energia vitale che ha deragliato».

Segue un breve intervento sulla scelta del lavoro saltuario come «scelta di vita che ti porta a un precariato che però ti lascia libero il cervello». Ferrarotti replica precisando i termini del problema e facendo un'analisi in cui sottolinea la funzionalità delle frange estreme a un certo modello di sviluppo. «C'è una domanda di variazione nel lavoro, di non burocratizzazione, c'è una domanda di qualità della vita che non può essere soddisfatta negli schemi di organizzazione sociale e produttiva oggi prevalenti. Su questo ci siamo benissimo ma farei un passo più avanti. Se questa domanda di qualità della vita è veramente tale e assurge a

movimento politicamente rilevante, occorrerebbe anche tener presente che questa qualità della vita non viene giocata una volta di più per dei gruppi di punta, di avanguardia, autoprivilegiati e autogratificati, ma va vista come un compito della comunità. Marx dice: la classe operaia liberando se stessa libera l'insieme della società. Ecco noi siamo alla ricerca di un soggetto storico che non può essere la classe operaia per molti aspetti; per esempio un gruppo emarginato che, uscendo dallo stato di emarginazione, liberando se stesso, necessariamente, provoca un cambiamento nella società, che si traduce in una liberazione per tutti gli altri gruppi a vario titolo emarginati. Siamo alla ricerca cioè di un nuovo soggetto sociale innovativo che in qualche modo ci aiuti ad uscire da questo stato di crisi, in cui la rappresentanza non è più sufficientemente rappresentativa e in cui il sociale in qualche modo ci è cresciuto stretto, la gente non sente più la propria adesione anche emotiva alla struttura istituzionale. Questo, come sempre avviene con la crisi, è doloroso, è lacerante, ma è anche rivelativo, fa anche capire la situazione. E probabilmente, a poco a poco — io non credo che ci siano schemi provvidenziali che cadono dall'alto, ma molecolarmente alla base della società, attraverso anche il riconoscimento implicito, nell'associazionismo di base — sarà possibile avviare una soluzione, o meglio ancora muovere i primi passi verso una società profondamente trasformata e diversa da quella attuale. Poi, come sembra, evidente è questo: che nonostante tutte le parole che si possono fare, senza mutare un certo meccanismo di sviluppo, di espansione, di questo tipo di società, non si esce dalla situazione in cui siamo. E questo perché lo dico? Perché l'idea invece predominante è che in fondo c'è un nucleo della società che va bene: a poco a poco, lasciandolo funzionare, a macchia d'olio, il benessere, l'inserimento sociale si diffonderebbe fino a coinvolgere le frange estreme. No, le frange estreme sono di fatto funzionali a

questo tipo di società e quindi saranno costantemente riprodotte, a meno che il meccanismo di sviluppo di questa società non sia profondamente modificato. Questa è la posizione che mi pare di potere dimostrare anche, fino ad un certo punto, e comunque la posizione che mi sembra più produttiva».

Interviene la signora Mariangela Di Caglio la quale afferma di trovare l'analisi del prof. Ferrarotti bellissima e affascinante ma di non essere completamente convinta della conclusione, perché in questa situazione di «riflusso» che noi viviamo non vede né la possibilità che il vecchio si faccia esploratore né la possibilità della formazione di una coscienza personale tale da consentire di sentirsi soggetto storico e attivo.

La conclusione dell'interlocutrice è che questa gente frustrata, umiliata, in una situazione di «riflusso», non abbia sbocco e che forme di associazione che potranno coscientizzare, le sembrano troppo lontane.

Ferrarotti nella sua replica articolata approfondisce il discorso delle carenze delle strutture, della violenza nelle sue diverse espressioni, delle modalità con cui certi fenomeni negativi si manifestano nel nostro Paese rispetto ad altri. «Questo l'accetterei con maggior tranquillità come frutto analitico di una ricerca effettiva. Quello che noi sappiamo è che oggi questi gruppi emarginati, qualora anche volessero uscire dal loro stato di emarginazione, non hanno le strutture di servizio essenziali per compiere questo primo passo; sono in realtà dei gruppi, almeno quelli su cui abbiamo condotto ricerche con la loro collaborazione raccogliendo storie di vita, che ogni giorno devono in qualche modo fare l'invenzione artistica per sopravvivere, e per i quali l'espediente è divenuto un quotidiano mezzo di sussistenza.

Evidentemente in queste condizioni (possiamo avere le giornate buone e quelle cattive), non è pensabile che vi siano in sostanza dei grandi passi avanti. D'altra parte, è chiaro anche che, in

questo modo, lo stesso centro, gli stessi strati sociali privilegiati, in questa situazione asimmetrica, godono in realtà di un privilegio molto relativo, sono seduti su un vulcano. Io sono naturalmente soprattutto sotto l'impressione del Nord Africa, cioè di paesi di nuova industrializzazione, di nuova urbanizzazione. È spaventoso quello che si vede. Da un momento all'altro l'esplosione può avvenire. E non è che avvenga in vista di un sogno, di una palingenesi per riformare. No, avviene proprio a livello elementare, della pura affermazione della propria presenza. Cioè avviene in termini di pura violenza.

La violenza può essere condotta contro se stessi, attraverso la droga, attraverso questo suicidio differito che è l'assunzione di allucinogeni...: psicologicamente corrisponde all'altra violenza cioè alla violenza contro l'altro.

Siamo, in altre parole, di fronte ad una umanità, a gruppi sociali molto vasti, ai quali, mi sembra, vengono meno i termini oggettivi di una loro eventuale totale affermazione, realizzazione delle proprie potenzialità.

Vede, per analogia, per essere più chiaro, farei lo stesso discorso che si fa per il tempo libero.

Il tempo libero non indica come problema un insieme di precetti per cui alla gente bisogna dire cosa deve fare in quelle date ore in quelle giornate, ecc. Occorre però predisporre le strutture effettive in cui le persone possano liberamente, se lo credono, arricchire la propria vita, la propria esperienza.

Noi abbiamo delle intere zone urbane, dette urbane, in cui mancano i servizi essenziali, totali, in cui per esempio avvengono queste stranissime contraddizioni: la scuola, la nuova scuola media per esempio che dice di fare le ricerche a casa... in case e in famiglie che non conoscono il libro, e non c'è una biblioteca di quartiere. Una delle più grandi riforme che nel secolo scorso l'Inghilterra, ad ispirazione ancora un po' vagamente laburistica,

comunque di capitalismo illuminato, ha fatto, sia pure naturalmente sulla base dei profitti della Compagnia delle Indie, del colonialismo, una delle più rivoluzionarie riforme compiute è stata quella di dotare ogni comune, anche il più piccolo, di una efficace, efficiente, funzionante biblioteca aperta a tutti, non tenute per esempio da bibliotecari che sembra abbiano il compito di scoraggiare chi si presenta e chiede un libro. Cioè questo ritrovare quest'apertura verso il pubblico..., non si chiedono grandi rivolgimenti rivoluzionari, si chiede un riorientamento degli atteggiamenti e la dotazione della comunità di organismi organati in modo tale da consentire l'espressione del momento sociale. Mentre oggi noi il momento 'proprio' sociale, collettivo, significativo, lo troviamo sempre espresso ma anche monopolizzato e strumentalizzato da forze politiche partitiche, forze sindacali orientate. Manca il momento del sociale come tale. È questo che è abbastanza preoccupante. Mentre ogni comunità ha dei problemi che riguardano la comunità stessa, indipendentemente poi dalla definizione politica, cioè ci sono dei problemi veramente comuni, che sono non partigiani. Poi comincia evidentemente la scelta delle varie opzioni dettate o indicate dalle varie ideologie. Ora, questo momento ho l'impressione che nella nostra formazione sia stato bruciato. Ciò spiega anche l'estrema difficoltà della formazione della decisione omogenea. Non solo è stato bruciato, è stato anche un pochino asservito, col mito della tecnica pura e coi grandi interessi.

Indubbiamente ci sono dei pesi molto forti, tanto che il nostro sviluppo che è indubbio (in questo Paese che si è sviluppato, i pesi sono molto forti) è avvenuto e avviene a un prezzo molto alto, con una quota di sofferenza umana non necessaria, troppo alto per essere accettato. E questo, a mio giudizio, sta anche a spiegare perché l'Italia abbia queste anomalie incredibili rispetto ad altri paesi con cui può essere paragonata. L'anomalia a cui facevo cenno: questo confronto antagonistico fra gruppi sociali,

questa 'acquisitività' esagerata, per cui ad un certo punto si arriva a quest'industria di sequestri a scopo d'estorsione, che è qualche cosa di inaudito... Solo in America Latina esiste qualche cosa del genere ma è sempre motivata da ragioni politiche profonde. Ora, qui la ragione politica a volte c'è, spesso non c'è. Qui bisogna dire che siamo in presenza di un processo di degradazione della convivenza, veramente allarmante».

Interviene quindi l'architetto Monzeglio che rileva lo scollamento che esiste oggi nell'ampliarsi della città e nella edificazione contestuale dei suoi servizi. Un difetto sostanziale di questa carenza di servizi — egli sostiene — è il ritardo e la non contestualità con cui vengono offerti rispetto all'espansione della città. In Milano per esempio — sempre secondo le sue affermazioni — «c'è un piano di servizi che vengono realizzati ora. La loro realizzazione di norma però non avviene ormai contestualmente con l'espansione della città, per cui il cittadino non se ne impossessa mai, è sempre in ritardo».

Monzeglio ritiene che una delle condizioni del nostro Paese sia questo ritardo nel dotarsi di servizi, «i quali, non crescendo appunto contestualmente, non diventano propri del cittadino, il cittadino non se ne appropria». Perciò, a suo avviso, «soltanto forse in una prospettiva molto futura nuove generazioni riusciranno a dare contenuti». La sua conclusione è che: «questa carenza di programmazione e di coraggio nell'anticipare in periferia le condizioni della città, questa visione ancora monocentrica, è veramente questo inseguire continuamente, per cui la non crescita contestuale dell'effetto città crea questo scollamento e questa gente che si ferma davanti alla televisione, non va nel centro sociale, non va nella biblioteca...».

Ferrarotti nella sua replica conclusiva approfondisce le cause dello scollamento denunciato da Monzeglio e mette in evidenza la necessità funzionale degli aspetti sociali dello sviluppo. «In ef-

fetti farei solo un passo avanti. Mi pare molto corretto in questo. Cioè da un punto di vista, di descrizione morfologica è proprio così. Ma perché questo non avviene? Non avviene perché ovviamente il piano viene sempre concepito secondo una prospettiva economicistica e tecnocratica, di cui il pianificatore deve tener conto perché è chiaro che i mezzi non sono mai adeguati, mancano i mezzi, ecc. E poi c'è l'illusione di poter aggiungere dopo il sociale. E non ci si rende conto che, in questo modo, si scorpora il sociale, lo si impoverisce e si mettono poi le popolazioni non più in grado di appropriarsene. Cioè il sociale viene a essere considerato un'aggiunta più o meno fotogenica, magari in funzione elettorale... Mentre andrebbe capito che proprio lo sviluppo, integrato, equilibrato della città richiederebbe magari un tasso più lento di sviluppo, bisognerebbe sacrificare un po' la rapidità e la dinamicità dello sviluppo a favore di questa integrazione dei vari aspetti.

Devo però dirle, e ciò è confermato da altre ricerche che abbiamo fatto (abbiamo cercato di fare una topologia dei pianificatori urbani, andando dal pianificatore completamente asservito a certi interessi a quello che si 'vede' avvocato della comunità), che mancano addirittura gli specialisti in questo settore. Cioè il modo di fare i piani è tutto fondamentalmente fondato sulla dimensione economica e ottimale. Per ottimale intendo quel modo di realizzare il piano che riesce il più rapido e il meno costoso: massimizzazione dell'economia. Ecco, fino a quando noi concepiremo gli aspetti sociali dello sviluppo e dei piani di sviluppo come un di più estetico e non invece come una necessità funzionale, finché avremo questa concezione impoverita dello sviluppo, falsamente efficiente, evidentemente non potremo uscire dalla crisi di oggi. Non che si esca con questi piani soltanto, ma questi piani ci danno la base strutturale oggettiva per poter sperare che poi funzioni: perché non basta avere dei centri culturali perché poi questi funzionino... Ma se avessimo l'impat-

to globale di centri culturali esistenti, centri di lettura esistenti, una scuola molto diversa, una possibilità di far partecipare coloto che vivono in un certo ambiente senza che debbano sradicarsi dal loro ambiente, senza questi dualismi, evidentemente, questa possibilità potrebbe fare sperare se non per una soluzione totale, almeno per un passo avanti nella soluzione di questi problemi».

FORME SPECIFICHE DI EMARGINAZIONE: LORO CAUSE

di GIORGIO MORETTI

Il concetto di emarginazione non è facile da definire; ciò è confermato proprio dalla pluralità delle relazioni di questo Convegno.

Un primo tentativo di definire questo concetto può fondarsi sulla constatazione che l'emarginazione è anzitutto una condizione esistenziale, sicché se è relativamente agevole sapere chi si sente emarginato, non è altrettanto semplice stabilire le cause e le condizioni obbiettive del fenomeno.

Un pensionato od una donna, ad esempio, possono sentirsi emarginati o meno, a parità di condizioni di vita, a seconda di una molteplicità di fattori che vanno dalla formazione culturale alla struttura della personalità.

Sotto questo aspetto dovremmo concludere che l'emarginazione è, entro certi limiti, un fenomeno soggettivo e culturale almeno per quanto concerne la singola persona.

Esistono però categorie di individui che sono obbiettivamente emarginati, persone cioè la cui vita si svolge in condizioni di palese e concreta povertà relazionale e partecipativa.

La principale di queste categorie è costituita dagli individui affetti da handicaps fisici, mentali o di entrambi i tipi, evenienza questa purtroppo abbastanza comune.

Esaminando la questione in termini generali e valutandola da un punto di vista strettamente obbiettivo, possiamo dire che la persona handicappata presenta ontologicamente, per la sua situazione strutturale, una *ridotta contrattualità* partecipativa e quindi, per estensione, sociale.

Si tratta di una riduzione del tutto particolare che differisce da altri tipi di limitazione poiché riguarda la capacità stessa della persona, la sua economia funzionale non solo in termini di prestazioni, ma anche di fatica, frustrazione, ansia.

Inoltre, per quanto l'ambiente sociale possa adeguarsi e cambiare in senso positivo, la persona continua ad avere sensibili limitazioni individuali che possono essere aggirate nelle situazioni macrosociali (ad esempio negli ambiti scolastici e lavorativi) ma che fatalmente si ripresentano in quelle microsociali ed intime (per esempio, nelle sfere dell'amicizia, dell'amore, della sessualità, etc.).

È con sincera afflizione che scrivo queste parole, nondimeno sono convinto che le gravi questioni di questo tipo non si risolvono stendendo un velo pietoso sulla realtà, ma affrontandole per quello che sono.

In altre parole, non si fa giustizia all'handicappato negando le sue difficoltà, bensì cercando di superarle ed è in questo senso che deve essere intesa la mia relazione, ovvero considerando l'eventuale durezza di certe affermazioni come valutazione obbiettiva di uno stato di fatto che vogliamo ad ogni costo modificare.

Cause dell'emarginazione e tipologia degli handicaps

È noto che il criterio di handicap è altrettanto fluido di quello di emarginazione, così come è noto che le varie tipologie e classificazioni, pur essendo necessarie per certi aspetti (ad esempio, quelli scientifici) a poco valgono sul piano delle soluzioni concrete.

È tuttavia necessario prendere atto che non tutti i tipi di handicap determinano, sempre a parità di condizioni ambientali, lo stesso grado di esclusione.

Per orientarci in questo campo assai intricato, è utile considerare le principali componenti sociali della persona: *il corpo, la mente e la psiche*. La distinzione tra mente e psiche è fatta con palese riferimento a Winnicott intendendo come mente la sfera delle attività prevalentemente intellettive e come psiche la sfera delle attività emozionali, affettive e relazionali. Premetto di essere ben consapevole dell'opportunità di considerare, in ogni caso e situazione, la persona come unità, tuttavia, nel caso di un handicap, è fatale ed obbligato prendere atto a carico di quale sfera si hanno i maggiori problemi. Questo è, in fondo, il modo di ragionare del senso comune al quale dovremmo sempre attenerci sebbene in maniera non passiva.

È superfluo elencare quali sono i più comuni *handicaps fisici*; può essere sufficiente suddividerli in handicaps motori, sensoriali e legati alla condizione generale della salute (un grave cardiopatico, un nefropatico, etc, etc sono ovviamente persone handicappate in quanto la loro contrattualità somatica, pur non concretandosi in un deficit funzionale, è notevolmente ridotta).

Una quota, abbastanza elevata, di handicaps fisici non si associa ad alcuna minorazione mentale o psichica anche se è chiaro che facilmente un grave handicappato fisico ha problemi di ordine emozionale, problemi però e non situazioni patologiche.

L'handicappato fisico è colui che presenta, almeno virtualmente, il minor rischio di emarginazione sia concreta che teorica.

La sua normalità mentale e psichica lo connota come un oggetto potenzialmente normale anche se impedito nell'autonomia somatica.

Qualora le condizioni ambientali consentano di allargare tale autonomia o qualora l'ambiente non presenti barriere ed anzi possegga discreti mezzi di facilitazione, la sua esistenza può essere del tutto regolare. In senso fenomenologico, si potrebbe dire che, «messa tra parentesi» la minorazione fisica, la persona — mi rifaccio qui al complesso concetto di persona come è stato elaborato in filosofia — è sana.

In pratica, la persona fisicamente minorata può andare, e va, incontro a cospicue esperienze di emarginazione, ma ciò dipende da fattori contingenti, da disorganizzazione, da negligenza, da scarsità di mezzi: si tratta cioé di una questione essenzialmente sociale. La persona mentalmente e psichicamente normale, ancorché afflitta da innegabili problemi specialmente nella sfera intima, è virtualmente capace di una piena partecipazione al mondo delle relazioni, dei valori e della cultura.

Il suo problema fondamentale è quello di trovare la disponibilità di protesi, in senso lato, e queste possono essere fornite a vari livelli, individuale e sociale, tattico e strategico, naturalistico o tecnico.

Un effettivo rifiuto è assai raro oppure è dettato da condizioni contingenti che possono pur sempre essere superate.

La nostra civiltà, fortunatamente, è pronta a sottovalutare il corpo quando sia necessario farlo.

L'handicap mentale è quello che si manifesta con una riduzione della contrattualità della comunicazione in termini logico-operativi e pone questioni assai più complesse di quello fisico poiché concerne la natura della relazione.

Il coinvolgimento negativo dell'altro è maggiore perché è inevitabile affrontare problemi di codificazione, ovvero esiste un più vasto campo in comune non solo tra individui, ma tra la persona ed i codici sociali. Da questo punto di vista, la società moderna pre-

senta non pochi svantaggi perché proprio lo sviluppo tecnologico, ad ogni livello, tende a complicare l'ingresso nella realtà sociale.

È sufficiente pensare all'elevato grado di sofisticazione mentale cui è pervenuta, in ogni campo, la società attuale, da quello linguistico a quello dei mass media, a quello del tempo libero e, cosa ben più grave, a quello burocratico e perfino domestico.

Poiché le relazioni avvengono, per la massima parte, attraverso i processi di comunicazione, l'handicappato mentale trova notevoli difficoltà nell'ambito relazionale e quindi è facilmente emarginato.

In questa prospettiva si determinano con grande frequenza spirali transazionali negative soprattutto come conseguenza di una ridotta capacità di partecipazione e di assimilazione nei confronti della cultura.

Il processo di recupero, ovviamente diverso a seconda della gravità, è molto più arduo di quello destinato alla minorazione fisica: i mezzi di intervento sono più globali, l'ausilio della tecnica è sicuramente inferiore, la comprensione della situazione meno ampia e quindi spesso si hanno cospicui problemi di collaborazione.

La scuola che in questi ultimi anni ha fatto un notevole sforzo di accettazione di questo tipo di handicap non ha tuttavia sufficienti strumenti di intervento; infine esiste una grande incertezza sul ruolo sociale che dovrebbe essere attribuito a questa categoria di handicappati dal momento che si fronteggiano, con argomentazioni altrettanto valide, i fautori del recupero funzionale e quelli delle soluzioni sociali.

Entrambi gli orientamenti giungono a risultati positivi, ma questi dipendono, in genere, piuttosto dal grado originario di compromissione che dalla concreta possibilità di conferire capacità mentali a chi non ha le basi strutturali per assorbirle o capacità di socializ-

zazione a chi non ha, ancora una volta, la possibilità di comprenderne i meccanismi. Ricordiamo che troppo spesso ci si dimentica che il processo di socializzazione è, in massima parte, un processo di apprendimento.

L'emarginazione che ne risulta è evidente soprattutto nella sfera più privata della loro esistenza ed in quella culturale; assistiamo, per molti casi, ad un vero processo di costruzione di un mondo alternativo caratterizzato da dipendenza, infantilismo, estrema povertà culturale anche in settori assai comuni, ad esempio quello linguistico o quello estetico.

L'handicap psichico, ovvero quello che si manifesta nella sfera emozionale, affettiva e relazionale e che, direttamente od indirettamente, coinvolge la dimensione mentale logico-operativa, è certamente più soggetto degli altri al rischio di emarginazione. Ricordiamo, ad esempio, che la legge 118 in un primo tempo non lo riconosceva; peraltro il discrimine tra handicap psichico e malattia mentale è molto confuso agli occhi dei più.

In effetti, si può parlare di handicap psichico quando la riduzione contrattuale che ne deriva è di carattere permanente e condiziona lo sviluppo della personalità. La definizione non è certamente brillante e gli equivoci che possono derivarne sono molti.

In concreto però si possono riconoscere delle categorie che sono abbastanza comuni: l'autismo, le precoci psicosi regressive, i disturbi del comportamento gravi di origine organica, le grandi disarmonie del carattere ed alcuni profondi e radicati stati di nevrotizzazione che comportano inibizione marcata dell'apprendimento e distorsione della relazionalità.

In genere, si tratta di casi connotati da una evidente gravità e complessività; il loro numero, pur non essendo eccessivo, è tuttavia rilevante ai fini di realizzare un corretto intervento che richiede non solo personale ma anche contesti particolarmente adeguati. Per

molti di questi casi può essere la famiglia stessa il contesto esistenziale meno idoneo; per altri, qualunque tipo di contesto sociale può risultare traumatizzante come dimostrano molte analisi approfondite.

L'handicappato psichico è già di per sé un plurihandicappato, la psiche infatti è, per così dire, una qualità che premea tanto il corpo quanto la mente, sicché anche questi settori della pesonalità sono, il più delle volte, impediti.

È ovviamente anche il tipo di handicap per il quale l'emarginazione è più frequente e, tra l'altro, si tratta del peggior tipo di esclusione perché limita lo stesso contatto affettivo immediato che viene stabilito con ogni persona, fisicamente sana o limitata, mentalmente normale o ritardata.

I tentativi di recupero sono molto ardui e spesso gli interventi dettati dalla buona volontà sono proprio il contrario di quanto vorrebbe la teoria psicologica e clinica.

Qui non possiamo parlare soltanto di esclusione dai circuiti culturali o sociali, ma proprio di non partecipazione ai circuiti esistenziali.

Non possiamo ignorare gli *handicaps plurimi* ai quali abbiamo fatto cenno; questa categoria è in sensibile aumento perché oggi la medicina è in grado di salvare un maggior numero di vite che in passato. Recenti ricerche europee affermano che l'incidenza si aggira attorno al 3 per mille, una cifra elevatissima e purtroppo constatabile con grande facilità.

Queste sono, in sostanza, le forme specifiche dell'emarginazione, situazioni in cui la causa del processo di esclusione è concreta ed obiettiva, ma non per questo giustificabile, sebbene, ad essere freddamente imparziali, possa risultare — soprattutto per i casi più gravi — comprensibile. Le cause prime si assommano in un unico fattore: la diminuita capacità

contrattuale; le cause intermedie sono di varia natura e meritano di essere accuratamente analizzate poiché su di esse si può e si deve agire.

Cause intermedie dell'emarginazione

«Essere o avere» è un dilemma classico che ha dato luogo a moltissime meditazioni e che si applica anche al campo della patologia. Avere un handicap non equivale ad essere una persona handicappata: nel primo caso la situazione è, in qualche modo, riducibile — od almeno esiste la speranza che lo sia —; essere handicappati è invece una dimensione esistenziale e, come tale, forzatamente sociale.

Inoltre: nel primo caso, la persona ha bisogno di soluzioni, nel secondo necessita di situazioni e queste ultime, si sa, sono sempre più difficili da realizzare delle prime.

Le cause intermedie che si riscontrano nella pratica sono di varia natura e riguardano, a seconda dei momenti biografici, contesti diversi.

Una prima causa è certamente da individuarsi nella *ferita che la famiglia subisce* al momento della nascita di un figlio handicappato od al momento in cui un membro precedentemente sano lo diventa.

Su tale ferita, che spesso viene definita semplicisticamente «narcisistica» ma che non sempre è tale, si è scritto molto in termini elaborati, ma io penso che sia opportuno trattarne in termini semplici: si tratta di un evento che non rientra nelle comuni previsioni esistenziali (quasi paradossalmente vi rientra invece la morte) e che genera disperazione con la immediata tendenza a rispondere con una retrazione del nucleo familiare dal circuito sociale.

Quanto vi sia in tale retrazione di psicologico e quanto di culturale, quali siano con esattezza le di-

mensioni ed il peso dei vari tipi di pressione non è dato sapere se non caso per caso.

Il fatto è che questa è la prima reazione e se anche in seguito essa potrà essere in apparenza annullata, non può esserlo mai completamente sicché è facile vederla riapparire magari a distanza di molti anni, talora quando i genitori invecchiano od il nucleo familiare originario tende a dissolversi.

La famiglia ha infatti, a nostro modo di vedere, una duplice potenzialità, sia verso la socializzazione che verso la desocializzazione; in un primo tempo è facile che prevalga la seconda tendenza.

Una seconda causa intermedia è rappresentata dalla *fatica*, un aspetto al quale si dà, in genere, troppo poca importanza. Si fa riferimento alla fatica in senso proprio, anche a quella fisica oltre che a quella emozionale. Molte soluzioni di tipo assistenziale e, di conseguenza, molti rifiuti sono provocati dalla fatica. Il fatto che sia spesso sottovalutata dipende anche dalla tendenza a mascherarla, da parte di chi assiste l'handicappato, in base ad una pressione interna di carattere morale profondamente connessa ai sentimenti di colpa.

Una terza causa intermedia è costituita dalla *dipendenza*: i comportamenti che richiedono un'elevata complementarità, ovvero un'alta assunzione di responsabilità, sono assai impegnativi e pesanti.

Gli handicappati mentali e psichici presentano tale comportamento con notevole frequenza e questa è certamente una causa di rifiuto specialmente se l'età della persona handicappata è già oltre l'infanzia.

Occorre dire che la dipendenza è però una questione assai complessa dal punto di vista educativo e sociale dell'handicappato: frequentemente tale tratto psicologico è stato volutamente mantenuto ed accentuato per favorire il controllo ed è proprio questo bisogno

di controllo che, essendo stato profondamente in troiettato, finisce per rivolgersi contro coloro che lo hanno creato.

In alcuni casi la dipendenza indotta e rafforzata può essere considerata un elemento gratificante per la persona che prende in cura, ovvero «possiede», l'handicappato. Questa evenienza è emarginante quanto la prima anche se il processo è totalmente diverso: nel primo caso vi è rifiuto, nel secondo chiusura verso le situazioni che potrebbero diminuire la dipendenza. Molti tentativi di integrazione sociale, anche in casi assai poco compromessi, falliscono proprio per questa ragione.

Le cause prime di questo fenomeno sono da cercarsi nella dinamica di compensazione della «ferita» cui abbiamo fatto cenno poco sopra; si tratta di un tema molto analizzato in psicologia clinica ma assai difficile da affrontarsi nella pratica perché, il più delle volte, le situazioni sono ambigue e si ha a che fare con nessi inconsci che è arduo riconoscere, svelare ed infine risolvere.

Una quarta causa intermedia è il *difetto della comunicazione*. Quale che sia la minorazione, alla fine viene fatto un bilancio e questo avviene in termini prevalenti di comunicazione. «Non capisce» oppure «Non lo capisco» — in una gamma di situazione che vanno dal linguaggio, al pensiero, al comportamento — sono le due espressioni che sentiamo più spesso quando abbiamo a che fare con problemi di rifiuto. Anche questo aspetto è socialmente ed educativamente sovradeterminato perché spesso la comunicazione, nel suo senso più ampio, è stata inibita al fine di favorire una condizione di dipendenza, oppure per puro pessimismo, od infine perché semplicemente nessuno mai ha invitato il soggetto a comunicare.

Il difetto della comunicazione riflette un fallimento più educativo che sociale. Non è quasi mai vero che

l'handicappato non comunica perché non è stato socializzato; raramente i difetti di socializzazione sono tanto gravi ed ampi da impedire la comunicazione se non per una fase iniziale che in genere è piuttosto breve.

È invece vero che al soggetto spesso non vengono dati gli strumenti per farlo ed essi sono, per la maggior parte, di natura psicoeducativa. Prendiamo ad esempio uno dei problemi più scottanti: il comportamento sessuale in generale.

L'handicappato, specialmente quello mentale e di una certa gravità, non riceve alcuna educazione sessuale (si noti che per «educazione» intendo molto di più della pura informazione che, il più delle volte, è irrilevante ai fini del comportamento erotico) perché si desidera che, sotto questo profilo, non cresca in quanto, crescendo, porrà pesanti ed inevitabili problemi. I suoi rapporti con gli altri sono quindi volutamente infantili, privi di distanza, incontrollati; egli, per quanto concerne la dinamica profonda, è portato a confondere tra gratificazione e relazione. In breve, non sa comunicare — per quanto poco lo possa fare — in corretti termini di relazionalità sotto la specie sessuale. Fatalmente, quando tale comunicazione deve essere messa in atto in campo sociale, il suo comportamento risulterà improprio ed intollerabile, sicché sarà necessario impedirgli la partecipazione a situazioni sociali in cui possa avere a che fare con persone dell'altro sesso o con soggetti deboli ed indifesi.

Le stesse considerazioni possono essere fatte per infiniti campi di comunicazione sociale: l'alimentazione, la pulizia personale, etc, etc.

Orbene chiediamoci quanti insufficienti mentali sono emarginati perché poco intelligenti e quanti invece lo sono perché disturbano esibendo i propri organi genitali, toccando, volendo guardare il corpo altrui,

mangiando in modo assai scorretto o perché non si tengono puliti? La risposta è indubbiamente già scontata e la causa risiede nella disabitudine alla comunicazione.

L'elenco delle cause intermedie potrebbe continuare; qui sono state esposte soltanto quelle principali. Esse sono la vera ragione dell'emarginazione.

La sommaria disamina che ne è stata fatta vale già ad indicare che i difetti di socializzazione sono secondari al modo in cui la situazione dell'handicappato è stata affrontata nei primi anni di vita, od addirittura nei primi momenti, nonché successivamente dalle varie agenzie di socializzazione.

Il danno maggiore è stato provocato, il più delle volte, dalla mancanza di una programmazione razionale dell'educazione e da un errato bilancio in termini di formazione/informazione, ovvero, per quanto riguarda il bambino handicappato, di amore/educazione, laddove l'educazione comprende — ed è, a sua volta una delle tante modalità — la riabilitazione.

Anche quando vengono messi in opera idonei e sofisticati interventi riabilitativi, ci si dimentica sovente che essi non possono avere una adeguata penetratività se non avvengono alla luce di un progetto psicoeducativo e che questo non può avere luogo se la famiglia e le altre persone che a vario titolo si interessano del bambino non hanno precisi riferimenti valutativi e prognostici.

Nei casi in cui tutto ciò ha felicemente luogo, constatiamo che una certa socializzazione è sempre possibile, anche in casi di elevata gravità; purtroppo è vero anche il contrario e sfortunatamente si tratta dell'evenienza più comune.

È opportuno ricordare che socializzazione -o meglio integrazione sociale- ed emarginazione sono due effetti secondari rispetto all'ambito primario di cause-

effetti che concerne le prime fasi di sviluppo della persona.

Egualmente importante è rammentare che i tentativi di integrazione sociale attuati quando «i giochi sono fatti», ovvero troppo tardi (nella tarda età di latenza o nell'adolescenza) sortiscono, in genere, scarsi risultati. Attitudine generale verso il problema, atteggiamenti psicoeducativi, interventi riabilitativi sono quindi le necessarie premesse per una corretta integrazione sociale, anzi sono essi stessi già effettiva integrazione. Alla famiglia, ad esempio, si continua a dare un'importanza ridotta oppure la si mitizza, o viceversa la si colpevolizza o infine la si ritiene sostituibile da una generica entità «sociale»: aiutare la famiglia a restare socialmente integrata nonostante l'handicap di un suo membro è una condizione irrinunciabile per un lavoro corretto in questo campo.

Handicaps minimi ed esclusione

Le situazioni alle quali finora è stato fatto riferimento sono tutte caratterizzate da una evidente intensità della limitazione funzionale, sia essa fisica, mentale o psichica. Sappiamo però che esiste un'ampia gamma di handicaps minori, soprattutto nell'ambito neuropsicologico, che si manifestano in forma di difetti specifici dell'apprendimento e dell'adattamento, collegati o meno ad un preciso substrato patologico.

Poiché le condizioni di queste persone non sono gravi e poiché la nostra sensibilità viene colpita — per molti aspetti, giustamente — dalle situazioni di gravità, di questo gruppo facilmente ci si dimentica in quanto si giudicano i suoi problemi piuttosto banali e comunque tali da essere risolti da una buona socializzazione. Abbiamo già detto però che la socializzazione è, in massima parte, un punto di arrivo e non un

mezzo di sviluppo; la integrazione sociale permette di affinare e concretare capacità che dobbiamo già possedere, almeno per gli aspetti fondamentali.

La scuola, molto opportunamente, continua a presentare la questione della quale, ripeto, oggi si tende a tenere meno conto, in questi termini: un soggetto che presenti, alla fine della scuola dell'obbligo, una grave insufficienza degli apprendimednti formalizzati (scrittura, lettura e calcolo) quante e quali possibilità ha di integrarsi positivamente nell'attuale società dominata, ad ogni livello, dall'uso del simbolo?

Si noti che la maggior parte di questi casi non appartiene all'ambito dell'insufficienza mentale, quindi si tratta di persone globalmente normali le quali saranno concretamente impedite in un importante settore della vita pratica che si estende dalla relazionalità in generale al lavoro.

Anche questa è quindi una causa di emarginazione, di un tipo di esclusione in apparenza minore, ma in sostanza non meno grave perché, com'è stato detto, l'emarginazione consta in misura elevata di sentimenti soggettivi e di vissuti personali.

Analoghe considerazioni possono essere fatte per irregolarità di sviluppo di altro tipo, per esempio nell'ambito della sfera emozionale o di quella psicomotoria e così via.

In questi casi, dominati da vissuti di inadeguatezza, l'emarginazione prende spesso la forma di una autoesclusione che, a sua volta, genera una serie di disadattamenti certo non indifferente ai fini dell'equilibrio e del benessere della persona.

Alcune considerazioni generali

Il campo che è stato esaminato è sicuramente uno dei più complessi perché in esso si associano fattori

individuali e sociali, sicché è difficile elaborare le necessarie soluzioni correttive.

È tuttavia necessario, prima di pensare alle soluzioni, avere alcuni saldi principi di fondo relativi al criterio di integrazione sociale. Certamente i sociologi potrebbero essere molto più precisi su questo punto di quanto non possiamo esserlo noi tecnici, tuttavia sta dalla nostra parte una lunga e concreta esperienza di queste situazioni.

A nostro avviso, l'emarginazione dell'handicappato è determinata, in ultima istanza, dalla *riduzione di libertà* e dalla *limitazione di partecipazione alla cultura corrente*.

È per questa ragione che è così arduo stabilire dei rapporti tra emarginazione e luoghi in cui essa avviene oppure tra emarginazione e cure offerte (o negate) alla persona.

Gravi condizioni di emarginazione si hanno in tutti gli ambienti, così come ambienti che parrebbero, a priori, emarginanti possono non esserlo; del pari, non esiste una assoluta correlaione tra emarginazione ed amore in quanto, com'è stato detto, l'amore può anche assumere, per eccesso, la forma di un'inaccettabile dipendenza.

Pare corretto affermare che *per una persona handicappata si sarà evitata l'emarginazione quando si saranno sviluppate le sue potenzialità al punto da ottenere quello che per essa è il massimo grado di libertà e di partecipazione culturale.*

È evidente che oltre certi limiti dettati dalla natura non è possibile andare, ma è altrettanto chiaro che ogni individuo ha potenzialità da sviluppare e che il suo benessere dipende in larga misura dal modo in cui tale sviluppo è possibile.

Pare altresì corretto affermare che *tale sviluppo è determinato da un processo policentrico di cui entrano*

a far parte la riabilitazione per quanto concerne la sfera individuale, l'abilitazione per quanto riguarda la sfera sociale e l'assistenza intesa nel suo significato più attivo.

Risultati positivi si possono ottenere soltanto se tutti e tre questi elementi sono presenti ed una grave lacuna della nostra società, almeno in Italia, è quella costituita da un procedere asincrono, ora favorendo l'uno ora l'altro di questi fattori e talora perfino contrapponendoli polemicamente ignorando così la loro ontologica complementarità.

Riabilitazione, abilitazione ed assistenza sono prima e piuttosto criteri filosofici che si rifanno alla visione dell'uomo che prassi operative, anche se è necessaria la loro traduzione pratica in termini di efficienza ordinata e sistematica.

Come persona interessata a problemi di natura, per così dire, «tecnica» rivolgo la mia attenzione ai problemi di ordine riabilitativo, ma sono perfettamente consapevole che questa dimensione da sola è del tutto insufficiente.

Nondimeno sono convinto che senza un approccio individuale che affronti in prima istanza le limitazioni personali, i successivi tentativi di integrazione sociale risultano gravemente impediti.

Inoltre ritengo che l'individuo abbia il diritto di veder compiuto ogni sforzo atto a ridargli, anche in minima parte, le funzioni mancanti e che la negazione di tale diritto, magari a partire dai casi più gravi, possa innescare la tendenza a «risparmiare» proprio in un campo che dovrebbe invece assorbire il meglio delle nostre risorse umane ed economiche, ma anche organizzative.

Non possiamo dimenticare, ad esempio, che operatori male preparati sono un potente fattore di desocializzazione in ogni senso, che strutture (di qualsivoglia

tipo, dai centri di riabilitazione alla scuola, alla famiglia stessa, agli ambienti di lavoro) male organizzate determinano esclusione di fatto anche se, in apparenza, la persona resta nel così detto «circuito della normalità».

In conclusione, è necessario ammettere che, tra le forme di emarginazione, quelle legate ad una condizione specifica come l'handicap individuale sono le più complesse e richiedono il massimo sforzo per essere superate. Oggi, rispetto al passato, si sono fatti progressi notevoli specialmente in termini di sensibilizzazione, ma l'emozione suscitata attorno al problema deve essere superata da proposte molto precise e traducibili in termini concreti.

Poiché si sta trattando della persona, non può essere ignorata la sfera dei vissuti individuali e questa considerazione deve indurci ad intervenire in ogni caso con la massima disponibilità e con grande cautela. Le inversioni di rotta massive, come si è verificato in questi ultimi anni, gratificano molto la buona volontà, ma raramente danno risultati validi. Occorre convincersi che combattere l'handicap è più questione di pazienza e di misura che di impulsività: è necessario avere mezzi, risorse, programmi, ricerche attendibili ed una salda filosofia dell'uomo alle spalle.

Quello che è stato fatto -certamente inferiore alle attese, ma sarà sempre così perché è inevitabile che l'uomo desideri il massimo benessere e sia deluso quando non può ottenerlo- ci induce, nonostante le infinite lacune, alla speranza.

Ad esempio, si deve prendere atto che sta crescendo una generazione di operatori molto più sensibili e dialettici rispetto al passato; allo stesso modo, handicappati, famiglie ed autorità da anni ormai sono ininterrottamente alle prese con questi problemi e questo coinvolgimento, in un recente passato quasi impensabile, ha un effetto assai positivo.

Quando potremo dire di avere in massima parte risolta la questione della emarginazione della persona handicappata, tutti noi avremo ottenuto un grande risultato perché significherà che la società è diventata migliore.

Sintesi del dibattito dopo la relazione di Giorgio Moretti e sue repliche

All'ampia e precisa relazione con cui Giorgio Moretti ha introdotto in modo specifico i problemi dell'emarginazione, da un punto di vista strettamente psicologico, andando a porre l'accento in modo particolare sulla problematica dell'handicap e dell'handicappato, sono seguiti alcuni interventi nei quali gli intervenuti gli hanno posto una serie di quesiti. Moretti ha replicato in un'unica volta, rispondendo brevemente ma in modo esauriente e puntuale a tutte le domande che gli sono state rivolte.

Una studentessa gli ha posto la seguente domanda: «Prima lei aveva parlato di adulto autistico oppure di adulto psicotico, vorrei sapere in che cosa consiste questa definizione».

Michele Cassesi della FOCSIV, che è intervenuto subito dopo, ha sollecitato un approfondimento relativamente alla storia personale dell'handicappato e al problema educativo della famiglia dello stesso. «Volevo anche chiedere quali, in termini propositivi, possono essere i rapporti tra famiglia e organizzazione. Io ho presente il Cottolengo di Torino (7000 malati). Mi chiedo qual è il rapporto autentico di questi malati, la loro evoluzione, la storia della loro personalità. Poi mi accorgo anche di un problema di famiglia, cioè il problema educativo delle famiglie: un piccolo handicap a volte crea una personalità sfasata e non sviluppata».

Tutto centrato sull'importanza fondamentale che il sentimento dell'amore assume nei rapporti con l'handicappato il successivo intervento di Michele Camiolo.

«Prof. Moretti, io ho avuto modo di essere a contatto con dei bambini handicappati e ho notato che l'apporto affettivo e d'amore verso questi bambini ha una risultanza veramente notevole per il rapporto di socializzazione. Non riesco perciò a conciliare la sua affermazione quando dice che l'amore non basta al recupero degli handicappati psichici. Io ritengo invece che l'amore sia la base essenziale per stabilire un rapporto di comunicazione anche se alienante (perché purtroppo non c'è la possibilità di avere a che fare tra operatori e persone normali, ma tra operatori e persone che hanno degli handicaps anche gravi).

Ora io ritengo che l'amore come momento di partecipazione, come momento di reale sensibilità da parte degli operatori nei riguardi di questi handicappati, sia veramente un coefficiente importante, anche a volte risolutore dei problemi di questi bambini».

Cristina Ratti, infine, ha posto a Moretti il quesito dei risultati dell'inserimento dell'handicappato in «ambienti normali» e in «ambienti speciali».

«Io vorrei sapere dal prof. Moretti se ha più risultati l'inserimento di handicappati psichici o mentali in ambienti normali, quindi con non-strutture adeguate all'inserimento, al recupero di questi handicappati, o se è più positivo l'inserimento degli stessi handicappati in ambienti speciali. Ho fatto questa domanda perché ho avuto un'esperienza, appunto, in un orfanatrofio, dove si trovano assieme a bambini in condizioni normali anche degli handicappati, e trovo che siano molto più aiutati da un ambiente sereno, da un'accettazione anche fatta con amore, piuttosto che in altri istituti dove sono stata e ho visto sempre questo rapporto malato-istituzione, paziente-altri, su base clinica, fredda, senza calore umano».

Nel rispondere alla studentessa, Moretti sottolinea la gravità del problema relativamente all'handicappato adulto.

«Gli stati autistici sono stati molto gravi, dove un bambino autistico non ha nessun rapporto con la realtà e quindi non ha nessun tipo di comunicazione; oltre tutto ha una serie di disturbi. Il problema non è questo. Il problema è che noi spesso dimentichiamo che questo bambino diventa poi adulto.

E quindi, finché è bambino si fanno magari trattamenti a non finire (spesso giusti, spesso sbagliati; comunque qui la formula non è stata ancora trovata), poi quando è adulto ci si dimentica che esiste.

Questo adulto dove va a finire? Dove lo andiamo a pescare? Certamente non va a finire bene, quindi la cosa importante è non dimenticarsi che queste persone crescono».

Al secondo e terzo interlocutore, vista la convergenza dei quesiti sollevati con i loro interventi, Moretti dà un'unica risposta, nella quale ribadisce il concetto, già espresso nella sua relazione, che nel rapporto con l'handicappato l'amore è importante ma non basta.

«Abbiamo indubbiamente una gestione difficile di alcune situazioni che ormai si sono stabilizzate, l'importante sarebbe evitare che in futuro proseguissero. D'altronde dare un aiuto educativo alla famiglia in tempo precoce è indispensabile.

E quindi collegandomi a quanto ha detto il signore che ha affermato che 'l'amore è importante', concordo con lui, ma aggiungo che l'amore non basta.

Se fossi un matematico direi: è un fattore necessario ma non sufficiente. Se noi prendiamo, per esempio, una madre che ami un bambino, anche il più colpito di questa terra, che compia questo atto meraviglioso di accettazione totale, ma contemporaneamente fondendosi con lui si alieni con lui, certamente abbiamo il massimo di amore. Tuttavia abbiamo anche il minimo di efficienza, e è il minimo di felicità».

Rispondendo all'ultima interlocutrice che gli aveva posto il quesito relativamente agli «ambienti normali» e agli «ambienti speciali», Moretti chiarisce infine che il discrimine non è tra ambiente normale e ambiente speciale bensì tra ambiente che funziona e ambiente che non funziona.

«È uno pseudo problema sul quale non posso certamente intervenire qui. L'importante è che l'ambiente sia un ambiente competente. E per competente intendo dire che sia competente a tutti gli effetti: tecnicamente ed esistenzialmente.

Nella mia pratica, che ritengo non sia poca, ho visto ambienti normali in cui si commettono errori ed ingiustizie tremende, ambienti istituzionali in cui si commettono errori, ingiustizie, sbagli ancora peggiori, ambienti normali in cui tutto funziona adeguatamente, e ambienti istituzionali in cui le cose funzionano (anche se oggi questo sembra quasi una bestemmia), in cui tutto funziona veramente bene e in cui una persona viene recuperata. Si capisce che l'importante è sapere sia come funziona la persona, sia come funziona l'ambiente. Ambienti che funzionano bene ottengono risultati, ambienti che funzionano male non li ottengono. Il discrimine non è tra l'ambiente normale e l'ambiente specializzato, la discriminante è il buono e il cattivo funzionamento».

LA CONDIZIONE FEMMINILE COME CASO SPECIFICO DI EMARGINAZIONE?

di CHIARA SARACENO

L'essenza del tema che dobbiamo affrontare qui sta tutta nel punto di domanda che completa il titolo, cambiandolo da affermazione da illustrare in problema da esplorare, concettualmente e praticamente.

Indubbiamente il concetto di emarginazione e del suo sinonimo marginalità[1] sembra a prima vista particolarmente adeguato a descrivere la condizione femminile contemporanea, caratterizzata insieme dalla pienezza di diritti formali, che in nulla la differenziano da quella maschile (a differenza di ciò che succedeva e succede in altre circostanze ed epoche) e da un loro allontanamento/esclusione pratica da molte di quelle risorse e posizioni che sole consentono di realizzare quegli stessi diritti. Da questo punto di vista il concetto di emarginazione corrisponde bene ai meccanismi di differenziazione sociale propri delle società democratiche economicamente sviluppate. Tuttavia ad una verifica più attenta questo concetto si svela estremamente generico e sostanzialmente inadeguato a dar conto della (o delle) condizione femminile. E ciò fondamentalmente a due livelli, che hanno a che fare entrambi con la dimensione del potere, dei rapporti di potere.

[1] Nel suo Dizionario L. Gallino così definisce il concetto di marginalità: «Situazione di chi occupa una posizione collocantesi nei punti più esterni e lontani vuoi di un singolo sistema sociale, vuoi di più sistemi della stessa società, ovvero in una posizione posta al di fuori di un determinato sistema di riferimento o in contatto con esso, restando con ciò escluso tanto dal partecipare alle decisioni che governano il sistema a diversi livelli, e che sono di solito prese nelle sue posizioni centrali, quanto al godimento delle risorse, delle garanzie, dei privilegi che il sistema assicura alla maggior parte dei suoi membri *pur avendo (l'individuo marginale) analogo diritto formale e/o sostanziale ad ambedue le cose dal punto di vista dei valori stessi che orientano il sistema*», L. Gallino, *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino 1978, p. 422.

Da un lato infatti, collocando le donne ai margini della società, insieme ai disoccupati, ai vecchi, agli handicappati, ai giovani, ai meridionali, ai malati di mente, etc. questo concetto si rivela impotente a descrivere la specificità della loro (come delle altre) posizione, la concreta articolazione della loro non-centralità, e più ancora il rapporto di questa con i processi e i modi in cui viene definita e acquisita la centralità, per cui alcuni gruppi sono, divengono e si mantengono centrali in una società data: rapporti di potere quindi, inteso come controllo sulle risorse e sulla loro distribuzione[2].

In altri termini, quello di emarginazione si rivela un concetto residuale, potremmo dire di «bidone concettuale» della spazzatura sociale e di registrazione della sua varietà ed eventualmente aumento (il rituale elenco degli emarginati premesso ad ogni comizio o programma governativo è molto indicativo della sua variabile e variata composizione). Certo la curiosità, attenzione per la composizione della spazzatura — metaforica e non — è, come si sa, un importante indizio del livello di vita, modelli culturali, ed anche stratificazione sociale di una società data. Tuttavia la ricerca di somiglianze, affinità (anche solidarietà) tra i diversi componenti la cosiddetta spazzatura sociale non deve deviare l'attenzione dal rapporto tra ogni gruppo così posto ai margini e quelli che non solo rimangono e/o si rafforzano come centrali, ma in questo stesso processo sono più o meno attivi promotori, concause della emarginazione altrui stessa. In particolare, che cosa c'è di comune tra le donne e i giovani, i disoccupati, i vecchi, gli handicappati etc., salvo il fatto (curiosamente censurato anche a livello di consapevolezza dal plurale maschile — potenza del linguaggio...) che esse sono presenti anche in tutte queste categorie/gruppi?

[2] Cfr. le osservazioni dello stesso Gallino, *Ivi*, p. 423.

Ma proprio questo fatto, insieme banale e paradossale (cioè il fatto che le donne sono insieme una categoria a sé stante e partecipi delle altre categorie, così che esse appaiono sempre sdoppiarsi, ed infatti la metafora del doppio è spesso usata per descriverne la posizione e l'esperienza), ci mostra l'altra dimensione per cui il concetto di emarginazione si rivela inadeguato a cogliere la posizione della donna nella nostra come in altre società: le donne non sono affatto marginali all'interno della divisione del lavoro, dei rapporti sociali, del tessuto connettivo della società. Il rapporto che le lega quotidianamente e originariamente agli uomini, se può essere per lo più espresso, a livello sociale, in termini di subordinazione, anche oppressione, etc. — fenomeni che vanno comunque ulteriormente specificati — certamente non può essere espresso esclusivamente o principalmente in termini di emarginazione. O meglio può essere espresso solo da alcune caratteristiche della marginalità (esclusione dalla partecipazione alle decisioni che governano il sistema e dal godimento di molte risorse e garanzie), ma non da altre, *in primis* dalla collocazione ai margini del sistema stesso. O ancora più precisamente, vi è marginalità in alcuni (sotto-) sistemi, ma centralità in altri. In altri termini, il rapporto uomini-donne non appare tanto come un rapporto di semplice esclusione delle seconde dal potere e dalle risorse, da parte dei primi, anche se vi sono dimensioni di esclusione. Appare piuttosto come una asimmetria di potere nel processo di contrattazione tra portatori di risorse diverse. È appunto questa asimmetria, nei valori attribuiti a risorse e collocazioni diverse, e quindi negli esiti del processo di contrattazione, a livello interpersonale e sociale a costituire il problema teorico e pratico fondamentale.

Il quadro concettuale che ha avuto più fortuna tra coloro che hanno tentato di cogliere appunto la condi-

zione di subordinazione sociale femminile all'interno della divisione del lavoro tra uomini e donne e della divisione del potere che ne scaturisce, è la coppia concettuale pubblico/privato. Di origine antropologica, essa sembra poter costituire un quadro di riferimento entro il quale collocare i rapporti uomo-donna nei diversi contesti storico-sociali. Infatti in tutte le società umane l'asimmetria sessuale sembra corrispondere alla divisione istituzionale tra sfera privata (domestica) e pubblica di attività, l'una ruotante attorno ai legami riproduttivi-familiari e l'altra attorno alla collettività, all'ordine giuridico e alla cooperazione sociale. Sia a livello di studi antropologici che di storia sociale soprattutto[3], tuttavia, stanno iniziando a manifestarsi riserve per l'uso di questa coppia concettuale come esplicativa sia della situazione occidentale contemporanea che di altre. Essa infatti, accentuando le opposizioni e le separazioni tra ambiti di vita e di esperienze, non dà in effetti conto dei molteplici rapporti che legano gli uomini e le donne e le diverse sfere di azione ed esperienze (appunto il pubblico e il privato) e dei loro contenuti diversi a seconda delle circostanze storico-sociali. La sfera privato-domestica propria delle economie di sussistenza e la posizione delle donne in esse non è per nulla simile alla sfera domestica così come è organizzata e vissuta oggi. Più in generale, pubblico e privato sono stati e sono tra loro in posizione diversa ed hanno un equilibrio diverso in epoche, società, gruppi diversi.[4] Ciò significa anche che questa coppia concettuale non riesce a dare adeguatamente conto della diversità, della molteplicità che at-

[3] L'antropologa M. Zimbalist Rosaldo, una delle studiose che più ha contribuito alla elaborazione concettuale di questa coppia, nella sua applicazione alla analisi della condizione femminile. Essa ha tuttavia dedicato recentemente un saggio molto stimolante alla necessità del suo superamento, individuando tra l'altro in tale coppia una categoria centrale del pensiero antropologico e sociologico tradizionale relativamente alle donne, anche quando si propone come scopo quello di spiegarne l'oppressione. Cfr. M. Zimbalist Rosaldo, *The use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding*, «Signs», Spring 1980, V 3, pp. 389-417, in particolare le pp. 396-409.

[4] A questo proposito cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Il mulino, Bologna.

traversa e struttura l'esperienza femminile, nel tempo storico (oltre che in quello biografico), così come nella organizzazione sociale. Ad una verifica più attenta perciò, pubblico e privato si mostrano concetti imprecisi, usati in modo ambiguo, così come appare in modo eclatante nel loro uso sociologico riferito alla realtà contemporanea. Essi richiederebbero ulteriori specificazioni, qualificazioni, che di fatto ne mostrano l'insufficienza euristica: ad esempio privato è specificato in domestico, salvo cadere nei problemi storici e metodologici posti da questo secondo termine. D'altra parte questa ambiguità, come è ovvio, corrisponde alla complessità della interazione e organizzazione sociale, non risolvibile appunto in categorie dicotomiche, in separazioni nette.

L'asimmetria (di collocazione e potere sociale) nei rapporti tra i sessi si colloca all'interno di questa complessità, in cui la dimensione relazionale e simbolica è un elemento essenziale. Come scrive la Zimbalist Rosaldo, mettendo in guardia da un cattivo uso della antropologia, «Il dominio maschile non inerisce a nessun insieme isolato di fatti presenti ovunque. Piuttosto, sembra essere un aspetto della organizzazione della vita collettiva, una strutturazione delle aspettative e credenze, che danno luogo ad un equilibrio nel modo in cui la gente interpreta, valuta e risponde a particolari forme di azione femminile e maschile. Lo vediamo non in costrizioni fisiche sulle cose che le donne o gli uomini possono o non possono fare, ma piuttosto nei modi in cui pensano alle proprie vite, nei tipi di opportunità di cui godono e nei modi in cui avanzano le proprie pretese»[5].

Ed ancora, «In altre parole, ora credo che il genere non sia un fatto unitario determinato ovunque dal

[5] M. Zimbalist Rosaldo, *op. cit.*, p. 394.

medesimo tipo di preoccupazioni, ma, invece, il prodotto complesso di una varietà di forze sociali», la cui azione e interazione vanno appunto analizzate[6]. In altri termini, non esiste «la donna» (come «l'uomo») non solo nel senso che il femminile è un prodotto culturale e non naturale, ma anche perché, come prodotto culturale, l'esperienza e l'identità femminile è molteplice e differenziata (Simile è solo il suo costante essere costruita, e contrapposta, per differenza al «maschile», cioè il fatto che maschile e femminile vengono sempre culturalmente costruiti contemporaneamente diversi e asimmetrici in termini di valore e potere sociale. Perché ciò in linea di principio avvenga è stato oggetto di tentativi di spiegazioni insoddisfacenti a livello antropologico (formulato come problema «delle origini della oppressione») e suggestive, quanto inverificate (e inverificabili) empiricamente, a livello psicoanalitico. Più utile e feconda appare appunto la ricerca delle strutture specifiche dei rapporti tra i sessi come rapporti tra generi costruiti socialmente.

Non basta tuttavia riformulare la questione iniziale semplicemente specificandola («emarginate rispetto a che cosa, in quali processi materiali e simbolici?»). Se ci si interroga sul fenomeno della cosiddetta emarginazione femminile occorre connetterlo alle modalità specifiche della divisione del lavoro tra i sessi intesa anche come attribuzione di compiti e responsabilità, cioè al sistema di priorità che struttura i ruoli di genere e i rapporti tra loro. Paradossalmente quindi, è la centralità delle donne rispetto a sfere di vita e a compiti determinati in una società specifica che va esaminata per

[6] Ivi, p. 401. È significativo che questo problema sia posto da una antropologa. Gli antropologi infatti sono i più acutamente consapevoli dei rischi dell'etnocentrismo da un lato, dell'appiattimento delle differenze in un generico universalismo dall'altro. Si veda al proposito anche il seminario interdisciplinare sull'identità diretto da Lévi-Strauss nel 1974-75, pubblicato in *L'identité*, (a cura di C. Lévi-Strauss), Grasset, Paris 1977, in particolare il contributo di J. M. Benoist, «Facettes de l'identitè», alle pp. 15-23. Ciò che in sostanza suggerisce la Rosaldo è che l'etnocentrismo, ed anche il suo paradossale opposto della omogeneizzazione universalistica, funziona anche nei confronti dei rapporti tra i sessi e dell'identità di genere, allorché essi vengono intesi come essenzialmente invarianti nel tempo e nello spazio.

scoprirne le regole che producono subordinazione sociale oltre che marginalità in settori specifici di azione (e diversi nelle diverse circostanze).

È in questa ottica che vorrei brevemente rispondere alla domanda iniziale, tenendomi all'interno della società urbana e industrialmente sviluppata (che perciò non solo non comprende ovviamente tutte le realtà sociali, neppure contemporanee, ma non esaurisce la stessa realtà italiana).

È proprio nel contesto delle società industrialmente sviluppate che sono state elaborate le analisi più puntuali della cosiddetta emarginazione femminile, soprattutto per quanto concerne la loro partecipazione al mercato del lavoro. In effetti, la presenza della forza lavoro femminile costituisce spesso un indicatore di marginalità di un particolare mercato del lavoro (da quello a domicilio a quello nero, a quello di alcuni settori industriali come il tessile, etc.).

È inutile riprendere qui i dati ben noti sulla partecipazione femminile al mercato del lavoro, sulla sua discontinuità lungo il ciclo di vita (per altro attualmente in via di modificazione) e sul suo diverso peso nei diversi settori e qualifiche. E tuttavia proprio l'analisi della presenza delle donne nel mercato del lavoro, nelle società industrialmente sviluppate, mostra la parzialità non solo di una interpretazione che consideri la partecipazione nel lavoro delle donne esclusivamente nella dimensione del lavoro remunerato, a prescindere cioè dalla loro presenza nel lavoro non remunerato nella famiglia[7] (oltre che nel lavoro nero), ma anche di una interpretazione che si limiti ad individuare le caratteristiche di marginalità della partecipazione femminile al lavoro remunerato senza coglierne l'arti-

[7] La letteratura in proposito è ormai abbastanza ricca. Si veda per esempio M. Bianchi, *Oltre il «doppio lavoro»*, in «Inchiesta» 32, marzo-aprile 1978, L. Zanuso, *La ricerca del lavoro femminile: c'è bisogno di una nuova definizione*, ivi; L. Balbo, R. Siebert Zahar (a cura), *Interferenze*, Feltrinelli, Milano 1979; D. del Boca, M. Trurvani, *Famiglia e mercato del lavoro*, Il Mulino, Bologna 1979; M. Paci (a cura di), *Famiglia e mercato del lavoro in un'economia periferica*, F. Angeli, Milano 1980.

colazione, la connessione stretta con lo stesso funzionamento del mercato del lavoro e con la disponibilità di «lavoratori centrali». Il peso e necessità del lavoro familiare non sono infatti solo la causa principale della particolare modalità (nei tempi, ma anche nella qualità) della partecipazione delle donne al lavoro remunerato, ma anche, nel loro essere affidati principalmente appunto alle donne, consentono ai «lavoratori centrali» di presentarsi come tali, nelle modalità (di tempo innanzitutto) richieste dal mercato del lavoro centrale. La discontinuità delle une consente la continuità degli altri, perché è la conseguenza di un'altra continuità, di un'altra centralità — sulla scena e nei rapporti familiari — che riempie i vuoti, le assenze, le discontinuità quindi, degli uomini-mariti-padri.

È questo un risultato sul quale, almeno a livello descrittivo, convergono sia le analisi più recenti della offerta di lavoro allorché individuano nella famiglia il soggetto a livello del quale (delle sue necessità e divisione del lavoro) si decide della presentazione della offerta di lavoro, o meglio si articola l'offerta per età, sesso, fase del ciclo di vita, ruolo familiare) in risposta alla qualità della domanda[8], sia i modelli esplicativi della «new home economics»[9], sia infine le analisi della organizzazione familiare che individuano nella cosiddetta «doppia presenza» delle donne una componente strutturante non solo la condizione femminile contemporanea, ma la stessa organizzazione familiare. L'esperienza femminile contemporanea infatti non è caratterizzata né da una forte identificazione e presenza nella sfera del lavoro produttivo-remunerato (come era vero per le donne nella economia familiare pre-

[8] Si vedano il volume a cura di Paci sopra citato e il saggio, pure citato, di M. Turvani e D. Del Boca.

[9] Cfr. M. Blaxall e B. Reagan, (eds.) *Women and workplace*, The University of Chicago Press, Chicago 1976; Sawhill, *Economic Perspectives on the Family*, «Daedalus», Spring 1977, pp. 115-25; P. W. Schultz (ed.) *Economics of the Family, Marriage, Children and the Human Capital*, The University of Chicago Press, Chicago 1973.

industriale ed anche per le donne di classe lavoratrice nella prima fase di industrializzazione[10]; ma non è neppure segnata, come è stato vero per le donne dei ceti borghesi specie nell'ottocento, da una esclusiva presenza nella sfera e lavoro familiare, bensì da una combinazione dei due, pur con equilibri diversi lungo il ciclo di vita e per i vari strati sociali.

In ogni caso, né in passato né oggi le donne sono state in linea di principio e di fatto escluse dal lavoro: anzi questo è stato ed è una importante dimensione della loro esperienza, sia sotto forma di lavoro produttivo, per il mercato, più o meno remunerato, che sotto forma di lavoro domestico-familiare. Quanto a quest'ultimo, esso è andato ampliandosi e specializzandosi proprio nelle società industrialmente avanzate e di cosiddetto welfare state, laddove al crescere dei bisogni socialmente riconosciuti come parte dei diritti di cittadinanza ha corrisposto una organizzazione delle risorse e dei servizi che, nella loro distribuzione e organizzazione, richiedono specifiche prestazioni da parte degli utenti e delle loro famiglie[11]. Ciò sembra essere ancora più vero proprio oggi, in periodo di crisi del welfare state, allorché vengono restituiti alla famiglia una serie di compiti e responsabilità rispetto a bisogni (la salute ad esempio) che proprio nella loro assunzione da parte della collettività avevano trovato riconoscimento e legittimazione[12]. È curioso tra l'altro che tramite l'analisi della crisi economica e della cosiddetta crisi fiscale dello stato — si pensi agli ultimi

10 Nella loro bella ricerca sulla Francia e l'Inghilterra Joan Scott e Louise Till mostrano come, a livello delle classi lavoratrici, l'industrializzazione ed anche l'intervento dello stato nella famiglia abbiano prodotto cambiamenti nei modelli di partecipazione al lavoro delle donne ma anche trasformazioni nei tipi di lavoro, compreso l'aumento del lavoro nella famiglia. Cfr. *Women, Work & Family*, Holt, Rinehart, Winston, N.Y. 1978 (la traduzione italiana è in corso di pubblicazione presso De Donato).

11 Oltre al volume *Interferenze* citato, si veda D. Barker e S. Allen, (eds). *Dependance and Exploitation in Work and Marriage*, Longman, London 1976; I. Kickbusch, *L'economia politica dei servizi: il lavoro pagato e il lavoro non pagato delle donne*, in «Cittaclasse», V, 17, pp. 17-20 (in cui viene sviluppato il concetto di lavoro familiare); M. Bianchi, *La condizione femminile nella crisi del welfare state*, «Critica marxista», 5, 1979.

12 Si veda il recente saggio di L. Balbo sulla società statunitense e sui costi per le famiglie e le donne-moglimadri in essa della crisi del welfare state in quel paese: *Le conseguenze della crisi del welfare state: alcuni dati dal punto di vista delle donne*, «Inchiesta», X, pp. 46.

rapporti del CENSIS — siano state «scoperte» (nel senso proprio di disvelate) a livello economico quelle due forme di lavoro familiare che sono tipiche, ancorché non esclusive, del lavoro femminile: il lavoro produttivo nell'azienda familiare e comunque la combinazione di spezzoni di lavoro-redditi per comporre un reddito familiare adeguato, e il lavoro familiare come lavoro di servizio, per soddisfare i bisogni delle persone, in alternativa/sostituzione ai servizi pubblici e privati.

È soprattutto sul lavoro familiare di servizio che in questi ultimi anni si è appuntata l'attenzione, come qualificante la condizione contemporanea delle donne, di quelle sposate soprattutto, anche se non esclusivamente. Non mi interessa qui riprendere il dibattito sulla funzionalità, intrinsecità o meno del lavoro domestico allo sviluppo capitalistico[13], che mi appare per molti versi astratta. È comunque indubbio che, per necessità o arretratezza di sviluppo, il lavoro familiare appare ben radicato nella organizzazione delle società sviluppate, sia a livello di prestazioni pratiche che soprattutto a livello di quello che è stato definito «lavoro di rapporto» -dalla educazione dei figli, al rapporto con le istituzioni e agenzie extrafamiliari a tutta la dimensione di sostegno affettivo di cui è oggi intessuta e di cui vive a livello simbolico la relazione familiare. E poiché si tratta di un lavoro insieme «residuale» (che si svolge cioè nei e fra i buchi delle prestazioni di altre agenzie e istituzioni) e persuasivo — in quanto deve connettere bisogni a risorse, prestazioni a prestazioni, prestazioni a soggetti, anche soggetti a soggetti — esso richiede, appunto, una prestazione fisica e mentale che costituisce, per chi se lo trova affidato

[13] A questo dibattito ha dedicato una serie di numeri la «New Left Review», nel 1978-79. Una revisione critica di questo dibattito, con la quale concordo largamente, si trova in M. Molineaux, *Beyond the Housework Debate*, in «New Left Review», 116, 1979, pp. 3-28. Si veda anche M. Ingrosso, *Produzione sociale e lavoro domestico*, Franco Angeli, Milano 1979.

e/o vi si rende disponibile, una dimensione centrale dell'esperienza, attorno alla quale si organizzano tutte le altre e in ultima analisi lo stesso processo di formazione ed elaborazione della identità personale. È questa centralità nella rete dei bisogni individuali che costituisce oggi il nucleo fondamentale della esperienza femminile, sia quando le donne si fanno direttamente carico delle risposte (nel lavoro domestico, nella cura dei bambini, dei malati, etc.), sia quando organizzano altre risorse a questo scopo (servizi, rete parentale, mariti, figli), sia infine quando si rendono disponibili all'ascolto dei bisogni di affettività e riconoscimento di coloro che amano.

È proprio questa disponibilità all'attenzione, pratica e psichica, che struttura i processi di socializzazione femminile, le aspettative a loro dirette e quindi i processi in cui vengono definite e si definiscono appunto come donne, più e prima di qualsiasi prestazione e ruolo specifici. È attorno a questo centro (e a questo loro essere centro di aspettative di riconoscimento) che viene definita la loro posizione. Ed è questo — piuttosto che la loro assenza o marginalità nella sfera del lavoro e della politica — che le distingue radicalmente dagli uomini, la cui esperienza e processo di formazione si esprime oggi entro un'altra parte di aspettative, legate al mondo dei ruoli precisi, definiti, ancorché spesso tra loro conflittuali e discontinui, delle prestazioni specifiche e dei rapporti formali. Anche la loro presenza nella scena familiare è legata ad aspettative di ruolo precise, circoscritte: non ci si aspetta da loro che si facciano responsabili dell'attività di tessitura dei rapporti familiari, tra individui e bisogni diversi, che richiede sia la materialità della organizzazione e lavoro domestico che l'immaginazione, l'elaborazione simbolica della stessa uni-

tà familiare[14].

Si potrebbe perciò dire che marginalità e centralità, nella sfera domestica e in quella pubblica (del lavoro, ma anche della politica), sono oggi divise in modo simmetrico — e inverso nelle due sfere — per gli uomini e le donne. Una formulazione di questo tipo si trova nel modello parsonsiano della divisione dei ruoli nella famiglia e nella società. E tuttavia questa formulazione è insoddisfacente; essa infatti non esprime in modo sufficientemente chiaro e completo il nesso che esiste tra l'organizzazione delle due sfere (e non solo la necessità o funzionalità della loro separazione). Di conseguenza, non dà conto dei rapporti di potere, o meglio degli squilibri di potere, che presiedono alla divisione del lavoro tra i sessi in queste due sfere e insieme ne sono una conseguenza. Infine, e forse è l'elemento più importante, una semplice spiegazione simmetrica della divisione del lavoro, cela i processi di definizione istituzionale e simbolica per cui è attribuito maggior valore sociale e maggior riconoscimento di valori e diritti alla presenza in una sfera piuttosto che in un'altra. La condizione femminile come condizione di asimmetria di potere sta infatti non solo in una divisione del lavoro rigida, ma anche in una divisione del valore e del significato squilibrata.

Le regole della divisione del lavoro tra uomo e donna (ma anche tra famiglia e altre istituzioni sociali) non discendono da una logica, da un principio organizzativo «obiettivo», bensì da rapporti di potere rispetto ai bisogni, alla loro elaborazione e definizione,

[14] Al contrario, sembra che la stessa unità della esperienza e identità maschili, sottoposte al rischio della frammentazione nei ruoli pubblici, sia affidata alla capacità/disponibilità delle donne (madri, mogli, amanti) a farsi specchio e origine, mezzo di comunicazione e simbolo negativo. È questo un tema ricorrente in molte analisi femministe, da Virginia Woolf a Lucie Irigaray. Non ho elementi, salvo quelli della esperienza di ciascuna, per svilupparlo qui. Quanto alla funzione di tessitura affidata alle donne, ho trovato enormemente suggestiva l'interpretazione della storia di Ulisse fornita da Michel-Serres nel seminario sull'identità coordinato da Lévi-Strauss: In un mondo in cui è ancora viva e quasi fisica l'esperienza della frattura, diversità, conflitto, l'uomo naviga di isola in isola, di tempesta in tempesta, sulla tela continuamente tessuta e disfatta dalla donna-Penelope. Laddove nel *politico di Platone è il re che ordina al tessitore reale di tessere una tela che copra una volta per sempre le fratture, e le nasconda. Penelope sa che la tela va continuamente fatta e disfatta, ed anche Ulisse lo sa.*

e alle risorse. Ciò non avviene tanto e sempre nel senso di imposizioni unilaterali, quanto in complessi processi di definizione e ridefinizione di aspettative, di contrattazione pratica e di spostamenti a livello simbolico che non mancano totalmente di un certo grado di reciprocità. E tuttavia anche l'esistenza di scambi simbolici (per cui ciò che viene dato viene restituito su un altro piano, in un altro modo) e quindi di reciprocità, non toglie l'asimmetria di potere, *in primis* nel determinare il flusso degli scambi, le regole della reciprocità: in termini banali, che tuttavia costituiscono la quotidianità di molti rapporti uomo-donna, è per lo più alla donna che tocca riformulare, oggi in modo più tipico che un tempo, in termini di valore affettivo la centralità pratica delle proprie prestazioni e presenza all'interno della casa, così come la propria esclusione o marginalità nelle sfere del lavoro e della partecipazione sociale. È a lei che viene chiesto di pulire perché ama e di credere di essere amata perché il suo pulire è necessario, così come di compensare i propri inevitabili fallimenti sul piano che pure oggi costituisce l'ambito di definizione della cittadinanza — il lavoro, la politica, persino il tempo libero — con un investimento non solo pratico, ma simbolico nei rapporti familiari. Ed è ancora a lei che viene chiesto di reggere i conflitti pratici, ma anche emotivi, della doppia presenza. Queste — che da taluno vengono indicate come segno del grande potere femminile sui sentimenti — «acrobazie simboliche» sono tipiche di qualsiasi donna-moglie-madre contemporanea stretta tra le aspettative della cittadinanza cui pure ha formalmente avuto accesso e le aspettative della femminilità, così come sono espresse dalle aspettative di ruolo familiare

femminile[15]. Agli uomini sono richieste meno «acrobazie simboliche» almeno a livello esplicito; le loro prestazioni, materiali, sociali, intellettuali vengono più immediatamente riconosciute al loro stesso livello, nei loro stessi termini, senza spostamenti simbolici. O meglio, l'unico importante spostamente simbolico che li concerne nella divisione del lavoro con le donne, che tuttavia sconfigge da solo tutti quelli femminili nella loro pur ricca articolazione, è quello che non solo attribuisce prioritaria importanza a ciò che fanno, ma che attribuisce importanza ancora maggiore al loro non fare: è il non fare, il non esserci — nel lavoro domestico, nella ricostruzione quotidiana della vita e dei rapporti — che nel loro caso dà valore e prestigio. L'assenza, l'irresponsabilità, nel loro caso è proposta e vissuta come segno di dignità e libertà; laddove la parallela (ancorché molto minore) assenza o piuttosto marginalità delle donne nel campo del lavoro remunerato, della politica, della partecipazione sociale, viene formulata appunto in termini di disvalore sociale, se non personale. In altri termini, l'equilibrio tra centralità e marginalità, presenza e assenza, ha un valore diverso sul piano simbolico a seconda degli ambiti in cui si realizza, proprio perché lo scambio simbolico tra «maschile» e «femminile» non avviene tra prestazioni socialmente definite e percepite come equivalenti. Il fatto che il valore, la dimensione del sacrificio sia stata nella cultura occidentale dall'ottocento in poi una componente importante della esperienza soggettiva

[15] In altre epoche e circostanze in cui il sentimento non era così centrale nei rapporti familiari, queste acrobazie erano meno necessarie e il lavoro della donna nella famiglia era più immediatamente riconosciuto nel suo valore materiale. Come indicano la Scott e la Tilly nel saggio citato, la necessità di spostamenti simbolici sempre più raffinati si è sviluppata, nei ceti medi e borghesi, in parallelo allo svilupparsi di una sfera pubblica, del lavoro e della politica, dalle quali le donne erano escluse di fatto e di principio. Esse hanno sviluppato a mo' di compensazione una competenza nei sentimenti, nei rapporti e nella educazione familiare indicando in essa la propria centralità non solo per la famiglia, ma per la società. Svilupparono cioè l'ideologia della sfera femminile/familiare separata come essenziale per la stessa formazione di una socialità ricca e degna, che perciò non fu solo una creazione di religiosi ed educatori. Due studi recenti su come si è sviluppato questo processo in quella piccola, ma interessantissima, parte degli Stati Uniti costituita dalla Nuova Inghilterra, sono molto illuminanti al proposito. Cfr. Nancy Cott, *The Bonds of Womanhood*, Yale University Press, 1977; Kathryn Kish Sklar, *Catharine Beecher. A Study in American Domesticity*, W.W. Norton & Company, New York, 1976 (1973).

femminile ed anche del destino assegnato alle donne, indica bene a mio parere, e neppure tanto metaforicamente, questo scarto simbolico, questa sostanziale assenza di reciprocità, che può essere colmata (celata) solo in un ulteriore spostamento simbolico, al di fuori dei rapporti: sia nel ricorso ad una sorta di garante esterno, metastorico (religioso), che nella negazione a priori di una propria autonoma esistenza e realtà, per quanto parziale, al di fuori della esistenza e felicità di coloro che dipendono dalle proprie prestazioni e disponibilità. In questo caso la reciprocità è data a priori nella intenzionalità della vita delle donne, nella loro disponibilità, e non nasce dai rapporti. Entrambe queste «soluzioni», questi spostamenti simbolici, hanno esiti spesso rischiosi, documentati anche empiricamente, non solo per chi (le donne) le elabora, ma anche per chi ne è la più o meno inconsapevole, più o meno colpevole causa (mariti, compagni, figli) e che spesso ne diviene anche vittima, negato a priori come capace di rapporto, reciprocità: cioè di autonomia e creatività nello scambio relazionale — come capace di dare, perché il «dare» è collocato tutto da una sola parte.

Il rifiuto, viceversa, di accettare questo scarto, la messa in discussione delle condizioni, flussi, contenuti dello scambio simbolico, rifiuto che a livello di consapevolezza individuale e/o collettiva di volta in volta precede, accompagna, segue i più materiali conflitti e rivendicazioni relativi alla divisione del lavoro dentro e fuori la famiglia, coglie appunto i rapporti tra i sessi come rapporti di potere relativamente non solo alle risorse, ma al loro valore simbolico. Sono questi rapporti di potere che strutturano non solo la materialità della organizzazione sociale, ma la sua rappresentazione simbolica: le aspettative e i valori che plasmano sia la vita dei singoli/e che la loro (reciproca) percezione. Certa accentuazione della diversità, che in questi anni

di singole e gruppi
cessità di individuare
nminile e di tenerne
sizione nelle diverse
iche loro dirette. Es-
sciare il processo di
di cui le donne più
vate a disporre o che
rso della storia — di
ore sociale, politico e
solo a livello della

na valorizzazione più
ologica — del carat-
lle virtù domestiche,
po antico e tantome-
donne in molti setto-
e si distribuiscono ri-

di singole e gruppi
ecessità di individuare
mminile e di tenerne
osizione nelle diverse
tiche loro dirette. Es-
esciare il processo di
e di cui le donne più
vate a disporre o che
rso della storia — di
ore sociale, politico e
o solo a livello della

na valorizzazione più
eologica — del carat-
elle virtù domestiche,
po antico e tantome-
donne in molti setto-
e si distribuiscono ri-

Sintesi del dibattito dopo la relazione di Chiara Saraceno e sue repliche

Alla stimolante relazione con la quale Chiara Saraceno ha svolto i temi relativi alla condizione femminile, sono seguiti alcuni interventi che hanno allargato e arricchito la problematica in oggetto. Alle provocazioni delle riflessioni e dei quesiti, comunque evidenziati, Chiara Saraceno ha replicato con ulteriori approfondimenti, facendo alcune proposte, indicando possibili vie, ma senza alcuna pretesa di fornire soluzioni ultimative.

Il primo intervento è di Anna E. Amour («Il Giornale dei C.A.F.», Organo di informazione dei «Comitati Centri E Consulte Femminili Comunali Provinciali E Regionali di Torino»).

Dopo aver espresso grande apprezzamento per la relazione di Chiara Saraceno, Anna E. Amour ricorda una serie di episodi in cui è stata testimone di tentativi più o meno riusciti di emarginazione del lavoro femminile; racconta una propria esperienza giovanile di emarginazione rispetto al lavoro; si sofferma sugli studi approfonditi in alcune università americane sulle differenze biologiche tra uomo e donna... «Nella scuola e fino alla laurea (in Ing. Ind. Elettrotecnica nel 1933) la sottoscritta non sapeva cosa fossero le discriminazioni. Queste si sono rivelate nell'ambiente di lavoro al quale è stata assunta nel ruolo amministrativo di una grande industria, mentre i colleghi uomini sono stati iscritti al ruolo tecnico.

Anche al personale (dirigenti inclusi) riusciva difficile riconoscere la qualifica tecnica ad una donna, qualifica solitamente prerogativa maschile. Questa differenziazione, che si verifica non solo nelle relazioni formali, ma anche nel trattamento di carriera, veniva subita come un'offesa personale, poi ritenuta effetto di una propria incapacità ad integrarsi nell'ambiente.

Ma, per quanto si sforzasse di capire gli atteggiamenti maschili e di migliorare la sua prestazione professionale, non riusciva a superare le invisibili barriere dell'emarginazione: un uomo dopo dieci anni diventa dirigente, una donna dirigente è una rarità.

Infine si è convinta che le differenze di trattamento non derivano solo da radicati pregiudizi e da malanimo, ma dalle differenze biologiche dell'uomo e della donna, più o meno direttamente connesse alle rispettive funzioni, per quanto riguarda la conservazione della specie.

L'uomo è dotato di maggior aggressività, tendenza alla conquista e al dominio e, solo se il raziocinio prevale sull'inconsueto, riesce ad accettare la parità della donna, cioè a rinunciare al suo dominio.

La donna, per contro, è poco disposta alla solidarietà verso le altre donne, perché ognuna è stata creata per essere l'unica madre del suo bambino e vuole essere l'unica donna dell'uomo che è il padre del suo bambino, e perciò è piuttosto portata a rivaleggiare ed a primeggiare.

Queste caratteristiche biologiche sono oggetto di molte ricerche, per es. in alcune Università degli Stati Uniti, dove si è già appurato che i fasci nervosi che uniscono i due emisferi cerebrali sono molto più fitti nella donna che nell'uomo. A ciò si attribuisce la maggiore flessibilità intellettuale, adattabilità e comprensione della donna, qualità necessarie per allevare e difendere la prole.

Donne e uomini sono diversi per costituzione: è necessario approfondire la conoscenza delle rispettive caratteristiche biologiche, se si vuole giungere a superare le differenze che rendono difficile la convivenza ed a rendere troppo spesso ingiusta la condizione della donna.»

Anna Raibaudi della Comunità S. Benedetto al Porto di Genova focalizza il suo intervento sul «controllo» della marginalità da parte del sistema sociale. Secondo lei, «la donna, in questo momento, più che mai, è controllata», perciò deve acquisire la consapevolezza del proprio stato di oppressione, ma anche quella della necessità di percorrere «anche con l'uomo» la strada che porta alla liberazione.

«A parte il fatto che spero che tutti questi studiosi che studiano l'uomo e la donna non pensino solamente a consolidare ancora una volta certi processi di normalizzazione, comunque, mi veniva in mente che una volta l'ebreo, all'inizio della giornata, ringraziava Dio di non averlo fatto donna. Poi per fortuna è venuto Cristo, la croce di Cristo, e soprattutto Paolo, quando dirà «non ci sarà né uomo né donna», perché il problema — e qui è la mia domanda — è proprio in un processo di libertà che la donna deve conquistare, e per la quale il grosso pericolo è che non si identifichi con l'uomo che, essendo oppressore, deve liberarsi più della donna. Quindi il concetto di marginalità, e questo vale per tutto il Convegno, a me fa venire in mente quella costruzione del '700, valida per i riformatori, per le carceri, ecc., in cui al centro c'era una torre e poi, via via, circolarmente, c'erano tutte le celle. Ecco, questa costruzione ai cui margini c'erano tutte le persone che dovevano essere controllate. Quindi l'insieme delle persone che sono ai margini, questa emarginazione serve per essere controllata. Quindi ha una chiara funzione. Quindi, anche in questo caso, la donna, la marginalità della donna, significa che la donna, in questo momento, più che mai, è controllata. Controllata perché? Perché anche l'amore di cui parla la donna, per conto mio, non è vero amore. Cioè è basato, ancora una volta, su una morale, che si è costruita in famiglia, basata sui sensi di colpa, per cui è un dovere che la donna sente di dover fare, ma che in pratica è basato su un senso di colpa. Qui sta la mia domanda. Cioè quando la professoressa parlava di queste donne che, in definitiva, nel corso delle 150 ore dicevano: 'ma noi lo sapevamo...' Perché? Perché c'è sempre qualcun altro che legge i nostri bisogni. E quindi c'è sempre qualcun altro che ci controlla. È qui il vero discorso, della libertà, per conto mio. E allora io dico: la donna deve pensare veramente. Deve, prima di tutto, essere cosciente di essere stata oppressa, e in questa co-

scienza deve cercare una propria liberazione. Liberazione anche con l'uomo. Non è che io prediliga l'uomo nel senso che accetto qualsiasi tipo di rapporto. Però, comunque, con l'uomo che è oppressore, che è sempre stato oppressore, la donna si deve liberare, perché oltretutto si deve liberare anche da quei meccanismi, come ha chiarito bene la professoressa. E in tutto questo periodo di oppressione la donna ha costruito dei meccanismi di difesa, dai quali anche si deve liberare, che altrimenti rischiano di intrappolarla ancora una volta».

Michele Cassesi, che conclude la serie degli interventi, si dichiara soddisfatto dell'analisi sociologica fatta da Chiara Saraceno, ma rileva che nella sua relazione non è stata dedicata altrettanta attenzione alla parte propositiva e le chiede perciò di approfondire tale aspetto.

«Apprezzo molto la relazione della professoressa. E, dico veramente, mi è piaciuta l'analisi a livello sociologico. Però dico è stata fatta anche una emarginazione: l'emarginazione della parte propositiva ... mi è sembrata veramente messa ai margini. Non voglio sembrare maschilista... se sono qui con i miei alunni, venti persone, siamo venuti anche per tentare di sapere qualche cosa su come poi un giorno dovremo annunciare qualcosa di più propositivo. Ecco mi è piaciuta moltissimo la denuncia, ma l'annuncio non l'ho trovato, se vogliamo parlare nei termini in cui si è espresso un autore brasiliano. Cioè la denuncia dell'oppressione... Ma l'annuncio della liberazione come deve avvenire? Quindi mi rendo conto che è una liberazione culturale che deve avvenire ma io ho bisogno di dati culturali. Ho bisogno di questo. E poi, come uomo, posso dire anche che mi sento oppresso da questa figura della mamma, da questa figura della donna. Comunque, in sostanza, mi permetto di fare questo appunto, ma proprio con la preghiera, se vuole, oppure lo sprone, a dare anche qualche contenuto propositivo».

I quesiti sollevati nei diversi interventi sono delicati e complessi. Non sempre è agevole fornire una risposta immediata. Ma Chiara Saraceno non si sottrae certo al compito. Con acume e scatti di inventiva, fornisce risposte ai quesiti che le sono stati posti, approfondisce problemi, pone nuovi problemi, senza mai perdere di vista l'esperienza imprescindibile del vissuto quotidiano.

Rispondendo a Anna E. Amour, non fa alcuna concessione relativamente alle differenze di tipo biologico, non tanto perché «ricordano... alcuni approcci di tipo razzistico al problema della differenza sociale», quanto piuttosto per il fatto che «per quanto la nostra natura sia importante, sicuramente non siamo solo un prodotto naturale. Ormai, la nostra natura è invischiata, definita dalla nostra storia». Con dovizia di argomentazioni chiarisce che le differenze dovute all'appartenenza di sesso sono molto piccole rispetto a quelle individuali e che «la categoria maschio piuttosto che femmina... ha una funzione grossa, di incanalamento, di prima grezza divisione del lavoro».

«Non vorrei — aggiunge — entrare in merito ai problemi endocrinologici. Sì, so benissimo che c'è stato un libro molto famoso intitolto 'Il fenomeno donna' in cui è riportata tutta una serie di dibattiti, analisi, relativamente alle distinzioni di natura dell'apparato glandolare, endocrinologo, ormonale, ecc., da cui verrebbe fuori che le donne sono ovviamente il sesso forte anche intellettualmente. Ma allora questo dà ancora più dubbi. Cioè hanno capacità di apprendimento migliori per certi versi ecc., dove, comunque, rimarrebbe il dubbio di come mai queste differenze producano in realtà poi differenze simmetriche opposte, di potere addirittura di accesso alla realizzazione di queste capacità, di metterle alla prova.

Vorrei sospendere questo discorso, non tanto perché abbia un pochino dei brividi rispetto a tutti i discorsi che riducono il pro-

blema delle differenze sociali, a differenze di tipo biologico, che ricordano, e non è ovviamente l'intenzione della signora, alcuni approcci di tipo razzistico al problema della differenza sociale. Ma proprio vorrei sospenderlo per altri motivi; perché, per quanto la nostra natura sia importante, sicuramente non siamo solo un prodotto naturale. Ormai, la nostra natura è invischiata, definita dalla nostra storia. Persino il nostro corpo, come corpo umano e non solo femminile, è stato trasformato dalle grandi trasformazioni del rapporto dell'uomo con la natura. Per cui ritornare sempre e soltanto, a problemi di tipo ghiandolare direi che è riduttivo se non altro. Tutt'al più ci possiamo porre il problema di come con tutta la nostra cultura e tecnologia possiamo fare in modo che certe differenze naturali, se tuttora esistono, possano essere egualizzate o possano essere rese meno divaricate, proprio attraverso interventi di tipo culturale. Ma poi la stessa signora diceva: io sono diversa. E appunto è tutto qui il problema. In realtà quello che dicono anche queste ricerche è che, le differenze, dovute alla appartenenza di sesso sono piccolissime, rispetto alle differenze dovute alle diversità individuali. Come dire: la categoria maschio, piuttosto che femmina, è una categoria che ha una funzione sociale grossa, di incanalamento, di prima grezza divisione del lavoro, a prescindere, in realtà, dalla capacità individuale, dalle risorse individuali, anche a livello teologico».

Chiara Saraceno replica in modo articolato ai quesiti che le sono stati posti negli ultimi due interventi, sia per quanto riguarda gli aspetti analitici che quelli propositivi.

«Mi sembra che gli ultimi due interventi, in parte, propongono un tema simile. Cioè: cosa significa liberazione. Devo dire che io avevo tentato di evitare un discorso propositivo. Perché mi sembra che sia importante, sia giunto il tempo, perché si va un pò a cicli... C'è stato il momento dell'invettiva, che era importante per dire che l'imperatore era nudo... Poi, segue un mo-

mento in cui uno vuole andare un pò più a fondo, capire un pò di più: meccanismi che si rivelano sempre più complicati, soprattutto perché l'esperienza, anche di questi ultimissimi anni, dimostra che non è che esista una linea di cambiamento...».

Su questo punto Chiara Saraceno è ancora più esplicita e sottolinea che la mancanza di una linea di cambiamento non riguarda un campo in particolare ma la situazione in generle. «Non è solo una cosa che riguarda le donne, lineare, per cui uno dice 'sto qui e arrivo là e ho fatto questo passo'. No, perché: sto qui e arrivo là, e il significato sta qui. Cioè ogni dato che modifica la situazione, il fatto che venga prima una cosa piuttosto che l'altra, in quali contesti di potere, ecc., modifica di nuovo i dati della situazione».

A questo proposito Chiara Saraceno fa alcune esemplificazioni e ricorda una serie di riforme di importanza decisiva per l'evoluzione dei rapporti all'interno della famiglia, della coppia, per rendere meno astratto e più aderente al quotidiano il discorso della parità, ecc.

«Pensate un pò cosa è successo, anche con importanti modificazioni legislative come sono state il divorzio, la riforma del diritto di famiglia, come è stata anche la legge sulla parità, ecc., che hanno spostato i termini del problema, e che però per certi versi sembra abbia segnato, individualmente, per alcuni, dei costi superiori, dei costi aggiuntivi: perché una parità affermata nel diritto e non realizzata nel concreto può tradursi negativamente nella pratica quotidiana. E non sto dicendo che quelle leggi fossero sbagliate, sia ben chiaro. Sto solo dicendo che mostrano quanto sia complicata e complessa la situazione. Può tradursi in una fragilità, può tradursi in una mancanza di potere. Ed allora vorrei dire, più che fare delle proposizioni, nel senso di delinearvi un meraviglioso futuro in cui le cose saranno belle, qual è la lunga e faticosa strada. Per cui non so bene dove arriveremo, anche

perché, appunto, quello che sarà dipende da come ci arriviamo. È la strada che conta più della meta, questo è molto importante. Se non stiamo attente alla strada, possiamo accorgerci che la meta non era quella che volevamo. E se non stiamo attente anche ai costi di questa strada, che non significa non intraprenderla ma significa entrarci con gli occhi molto aperti, le delusioni ed i desideri regressivi di ritorno indietro possono essere molto grandi. E allora, appunto, questa strada faticosissima, così come si sta delineando in questi anni, mostra dei livelli di complessità della realtà sempre più profondi. In termini banali, nella pratica quotidiana, ci siamo accorte che la parità salariale non basta, nella misura in cui esistono mercati del lavoro paralleli per esempio; che andare a lavorare non basta; perché poi esiste il doppio lavoro e la doppia presenza; soprattutto ci siamo accorte che non bastava dire né che si voleva essere come gli uomini, non solo perché non era tanto bello ma anche perché è impossibile. Perché ciò che gli uomini nel bene e nel male sono, per usare questa categoria generica, è un fatto di reciprocità, di rapporto. Non esiste la definizione sociale e ruolo sociale maschile, al di fuori, indipendentemente, dalla definizione sociale e ruolo sociale femminile. Quindi, essere come l'uomo, al di là di alcuni tentativi e di esperienze personali, non è comunque una cosa... Deve cambiare... Appunto, non si arriva là ma si arriva così. Si arriva insieme».

L'obiettivo di una effettiva parità non è a portata di mano. Non lo si raggiunge con la scorciatoia di qualche cambiamento ad effetto. Chiara Saraceno individua con estrema lucidità gli ingredienti del cambiamento: occorre cambiare non solo il sistema di attribuzione dei compiti, ma anche il sistema di priorità e di valore. «Cambiare significa cambiare molti dati della situazione, come dicevo nella parte finale della mia relazione. Non si tratta tanto solo di dire che gli uomini devono lavare un pò più di

piatti e che bisogna dare un pò più di lavoro alle donne, ecc., ma che bisogna cambiare proprio il sistema di priorità: sia il sistema di attribuzione dei compiti, ma anche il sistema di priorità, e di valore, che è una cosa complicatissima. E credo che il modo migliore per darvi l'esempio di questa complicazione sono due esempi che mi vengono dall'esperienza del parlare con le donne, dall'insegnare e dall'esperienza di ricerca. L'esperienza di ricerca mostra — abbiamo fatto delle ricerche sulla divisione del lavoro in famiglia tra marito e moglie — un dato molto interessante. E cioè: che, almeno tra i giovani padri con un livello di cultura medio-alto, c'è una forte, maggior presenza degli uomini nel rapporto coi bambini, tanto più quanto sono piccoli. Cioè esattamente il contrario di quello che avveniva un tempo, in cui i padri si occupavano poco dei figli, e tanto meno quanto più erano piccoli, che erano una cosa femminile. Cambiare i pannolini, fare le pappe e spingere i carrozzini, era femminile, al massimo poi ci si giocava al pallone o si facevano i discorsi seri, ecc. E invece adesso c'è questo, che non è solo un fatto di divisione del lavoro, bieca o banale, ma è anche un piacere, una cosa molto bella, perché c'è il piacere di queste nuove paternità. Però, in compenso, sono largamente assenti da molte altre dimensioni del lavoro familiare, lavoro domestico. Anzi, se uno va a guardare tutte le varie mansioni di cui è composto il lavoro familiare, scopre che gli uomini sono ancora largamente assenti. Però quando sono presenti, cioè quando lo fanno, lo fanno nelle attività che hanno un contenuto di rapporto più elevato, un grado di gratificazione maggiore, una dimensione di scelta maggiore, ciò che si può e non si può fare, una dimensione ludica maggiore. Cioè è come se facessero una scrematura. Cioè quello che dicevo: il potere dell'assenza dà anche il potere della scelta. Ma si può veramente scegliere di stare con i propri figli? O meglio si può veramente scegliere di non starci? Il fatto stesso che si ponga la di-

mensione di scelta, che è quello che rende molto affascinanti, ed anche degno di invidia, oggetto di invidia, molte nuove paternità, sta proprio in questa loro dimensione di gratuità, che gli dà anche una dimensione di libertà, perché non si tratta di una cosa tanto costrittiva, che però delega tutte le dimensioni di necessità, di routine, *di responsabilità ultima, alle donne, le quali si trovano in questo processo in un modo molto ambivalente. Perché dicono: 'ma allora cosa ho guadagnato'? 'Certo alcune cose non le faccio più, però ciò che mi rimane è meno traducibile immediatamente in qualcosa di simbolicamente importante'. Cioè se ci può essere affettività senza lavoro, può essere scorporata l'affettività dal lavoro, allora quello che mi rimane è solo il lavoro, in termini banali. 'Non ho più il monopolio dell'affettività ed in compenso ho tuttora il monopolio della* routine'. *E quindi si trovano in una situazione di grande ambivalenza. E si chiedono se il gioco valeva la candela. Io penso che valga la candela, nel senso che è un processo lungo. Però, indubbiamente, i costi di chi attraversa questo processo possono essere molto grossi.*

Secondo dato, molto in fretta. Parlando in giro con le donne — quando faccio l'esempio delle 150 ore, secondo me è proprio un fatto significativo... — viene sempre più fuori il discorso, da parte di queste donne di tutte le età (ed è anche un'esperienza che ho anch'io personalmente), che uno dei nuovi compiti che la donna consapevole — che si vuole liberare o che comunque vuole cambiare il rapporto con l'uomo — deve assumersi, è quello di cambiare l'uomo. Cioè non solo deve continuare a fare le cose, ma deve anche insegnare all'uomo a farle, a riconoscerne l'importanza e trovarne piacere; insegnargli ad essere un buon padre; insegnargli il piacere dei rapporti, ecc. Per cui dicono: adesso ci troviamo colte in questo processo, che una delle cose in più che dobbiamo fare è insegnare anche a lui a cambiare; a reggere i suoi problemi di identità, oltre ai nostri, in questo

cambiamento... Quindi una fatica in più, di cui non sappiamo poi bene quali saranno gli esiti, perché appunto siamo in due, siamo in tanti per la società, ecc. Quindi costoso. Costoso in termini di identità, in termini di aumento proprio di quello di cui uno in parte si vorrebbe liberare: che è il monopolio dell'attenzione, anche come attenzione tipica ai bisogni degli altri, al benessere degli altri. Ecco, oggi, fa parte dei bisogni degli individui anche il bisogno di cambiare, anche il bisogno di ridefinire le identità. Però è un compito, di nuovo, che si portano addosso, comprese poi le tensioni che nei rapporti inevitabilmente entrano».

EMARGINAZIONE E VOLONTARIATO

di LUCIANO TAVAZZA

1. *Premessa*

Il volontariato può costituire una componente importante nelle lotte alla emarginazione soltanto se non è «emarginato» alla periferia dell'azione sociale come un lusso, un di più, uno strumento non per l'ordinario quotidiano, ma per i momenti patologici della vita comunitaria. O ha cittadinanza piena nel suo rapporto al pubblico oppure, confinato nel «privato», non potrà essere che intervento riparatorio, assistenzialistico, opera di carità nel senso deteriore; non supporto efficiente ad una parificazione organica di intervento e soprattutto umanizzazione e personalizzazione dell'intervento.

Né può essere confinato nel mondo dei servizi sociali, perché è spazio di libertà e creatività non contenibile a piacere da nessuno.

L'esperienza europea, fra l'altro, ci fa constatare che i Paesi dove i servizi sociali sono più efficienti, registrano la maggior presenza di attività volontaristiche. Più la democrazia è radicata, più la partecipazione è ampia e motivata, in articolate forme e modalità di azione volontaria, con matrici laiche, laiciste, ecclesiali.

2. *Uno spazio giuridico*

Perché il volontariato non crei nuova emarginazione fra i suoi operatori, o costituisca una pura «intervista benefica» a quella esistente, occorre il sorgere di una legislazione *ad hoc*, di cui si intravedono appena gli albori: una legislazione almeno regionale che:

— protegga non l'azione gratuita, ma quella disinteressata perché questo tipo di intervento non sia riservato alle élites;

— eviti che questo tipo di azione possa diventare lavoro nero, sfruttamento o *alibi* per le pubbliche autorità per non adempiere i loro doveri istituzionali;

— impedisca una sua indiretta azione antisindacale;

— definisca giuridicamente l'azione di volontariato e suggerisca un sistema di «convenzioni» per chi intende collegarsi organicamente con l'azione pubblica;

— ne garantisca spazi di libertà, di autonomia, riconoscendone il valore sociale e accordando incentivi severamente controllati ai gruppi che intraprendono questo tipo di servizio, distinto dal comune associazionismo o dall'iniziativa privata retribuita;

— fissi le condizioni di massima che ne consentano l'iscrizione in un albo regionale.

La lotta all'emarginazione, come del resto altri tipi di intervento, ha bisogno di *continuità*, di un *minimum* di organizzazione però pienamente funzionante, di punto di riferimento certo sia nei servizi che nelle persone. Ciò per la responsabilità non soltanto dell'adempimento puntuale delle prestazioni, ma anche civili, penali, amministrative, conseguenti all'azione volontaria.

Pertanto occorre che i volontari:

— se agiscono come singoli, in collaborazione col «pubblico», regolino questo rapporto con un documento scritto, come minimo di valore regionale, tale da garantire le tre parti contraenti;
— se agiscono come gruppo, in collaborazione col «pubblico» si rivestano di una delle forme giuridiche più semplici, previste dal codice, per cui gli amministratori locali siano in grado di avere una controparte ben definita con cui stipulare la convenzione;
— se agiscono come gruppo che opera in modo indipendente dalle autonomie locali, è bene assumere lo stesso una veste giuridica minima, o che si diano comunque una salda strutturazione.

Non è più possibile oggi condurre le lotte contro l'emarginazione con attività «volontaristiche» cioè caratterizzate dall'improvvisazione, dal pressappochismo, dal buon cuore, dalla generosità generica, dall'assenza di una pianificazione pluriennale.

3. *Le aree di intervento*

Sono tre:

3.1 *I nuovi bisogni*: quelli che il CENSIS chiama della società postindustriale.
Qui l'opera è di anticipazione, di «radar» di preventiva sperimentazione, di individuazione delle cause e dei rimedi, dei bisogni emersi; di trasferimento delle esigenze dal «personale» al «politico», dall'azione dell'individuo alla presenza della collettività.
L'esperienza dell'ultimo quindicennio prova quante volte il volontariato è stato prezioso nella ela-

borazione del nuovo diritto, sia a livello di leggi-quadro che regionali. La sua duttilità consente alla Pubblica Amministrazione di accumulare esperienze prima di assumere i rischi della gestione, e di avere il tempo necessario per preparare il personale; di valutare infine quanto è bene che diventi «pubblico», quanto è opportuno rientri invece nel privato-sociale. In particolare la ricerca dei circuiti di emarginazione da rimuovere, può così avvalersi, oltre che degli studi di specialisti, della verifica sul campo.

3.2 *I bisogni consolidati*: corrispondono ai vari tipi di emarginazione chiaramente individuati: dallo Stato, dalle Regioni, dai Comuni.
Qui il volontariato deve respingere la gestione di ogni servizio di base che spetti e debba essere assolto dalle istituzioni. Può invece integrarli nel quadro di una programmazione fissata dalle autonomie locali, capillarizzandoli, potenziandoli con la sensibilizzazione dell'opinione pubblica, coinvolgendo nuovi strati della popolazione, creando raccordi opportunissimi fra azione ecclesiale e civile. Il lavoro indipendente sul territorio apparirà opportuno solo quando si saranno esauriti tutti i tentativi possibili di raccordo, di intesa, di collaborazione, mentre permangono i bisogni da soddisfare. Ciò proprio in difesa di quella libertà di intervento, di quella pluralità di presenze che nessuno può pretendere di monopolizzare. Così come nessun privato può pretendere — neppure nell'azione volontaria — di andare «all'azzardo» in un campo di più che delicati rapporti umani. Deve essere invece in grado di dimostrare — se richiesto — la serietà dei suoi intenti e l'adeguatezza del personale agli obiettivi che l'iniziativa si propone.

3.3 *Le istituzioni residue da vitalizzare*

Come sappiamo, è stato oggettivamente impossibile abolire una serie di istituzioni totali che costituivano un bene, anche se l'ultimo nella scala delle soluzioni di promozione umana, da usarsi da parte della comunità civile od ecclesiale. L'abolirle senza alternative esistenti avrebbe costituito un atto di pura demagogia o di ideologizzazione perversa dei problemi. Il prezzo umano di tali operazioni avrebbe dato adito a ulteriori emarginazioni. Queste istituzioni, spesso benemerite, non vanno però abbandonate al loro destino come «male ineliminabile» o «ultimo residuo di soluzioni obsolete». Non c'è Paese, né occidentale né orientale, che non ne annoveri un certo numero che unanimemente si tende a contrarre. Possono essere rivitalizzate, ulteriormente perfezionate, umanizzate più che da pressioni esterne dalla presenza del volontariato. La sua azione «disinteressata», il sostituire alle rivendicazioni teoriche un contributo personale di partecipazione e di «condivisione», può aprire possibilità reali di gestioni alternative, ferma restando la sopravvivenza dell'istituzione. Sono alcune migliaia le istituzioni che hanno ancora bisogno di questo servizio, molte in campo sociosanitario.

In modo particolare le nuove formule di «condivisione totale di vita» con gli emarginati meritano, come le formule più alte di volontariato, un capitolo a parte. La concretezza, la positività, il coraggio delle loro soluzioni rivela l'esistenza di quel patrimonio morale da ricercarsi «con la lanterna di Diogene» — secondo una espressione dell'Arcivescovo di Milano; patrimonio però che sta estendendosi in forme e quantità da non avere più bisogno, in un prossimo futuro, delle stesse lanterne, per la sua scoperta.

4. *Il ruolo del laicato*

La lotta contro l'emarginazione, deve infine, per quanto riguarda il contributo dei credenti, percorrere due nuove vie oltre a quelle attuali, che troppo spesso li vedono *piuttosto esecutori* vicino a sacerdoti, religiosi, suore eccezionali (addirittura figure carismatiche) *che protagonisti* di iniziative di avanguardia a titolo e responsabilità personale. Le due vie che si indicano non sono antagoniste alla presente realtà ecclesiale, ma intravedono in base agli stessi testi del Magistero nuove e diverse possibilità.

Prima via: *laicizzare l'intervento nelle lotte all'emarginazione*, assumendo quel ruolo che il professor Lazzati delineava con chiarezza nel suo articolo sulla «Rivista del clero» del settembre 1979. Basterebbe in proposito rileggere un testo conciliare (*Gaudium et Spes*, n. 43b):

«Ai laici spettano propriamente, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali. Quando essi, dunque, agiscono quali cittadini del mondo, sia individualmente, sia associati, non solo rispetteranno le leggi proprio di ciascuna disciplina, *ma si sforzeranno di acquistarsi una vera perizia in quei campi*. Daranno volentieri la loro cooperazione a quanti mirano a identiche finalità. Nel rispetto delle esigenze della fede e ripieni della sua forza, escogitino senza tregua nuove iniziative, ove occorra, e le realizzino. Spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di inscrivere la legge divina nella vita della città terrena. Dai sacerdoti i laici si aspettino luce e forza spirituale. *Non pensino però che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che ad ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta o che proprio a questo li chiami la loro missione*: assumano invece es-

si, piuttosto, la propria responsabilità, alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del Magistero».

Seconda via: moltiplicare la presenza di cittadini-credenti nelle strutture pubbliche, impegnate nella lotta all'emarginazione.

Deve crescere il nostro «senso dello Stato» e l'impegno nel «servizio dei cittadini, non solo dei credenti». L'esemplare, il profondamente motivato, non può esaurirsi neppure nel privato-sociale. Essere volontari vuol dire soprattutto *volontarizzare*.

Elevare cioè il livello etico dell'apparato pubblico, restituire il prestigio alle istituzioni, il gusto del lavoro al di sopra degli schieramenti ideologici, la qualità e dignità del servizio all'uomo che è la strada maestra lungo la quale la Chiesa d'oggi incontra il mondo, uscendo essa stessa dalla possibilità di una emarginazione in cui rischia di farsi rinchiudere ogni volta che è tentata dal «narcisismo» (Card. Etchegaray).

Sintesi del dibattito dopo la relazione di Luciano Tavazza e sue repliche

Dopo la relazione di Luciano Tavazza, che ha messo a fuoco lucidamente la problematica relativa al volontariato, è seguita una serie di riflessioni e sono stati posti anche dei rilevanti quesiti. Nella sua replica conclusiva Tavazza ha approfondito e chiarito ulteriormente alcuni temi.

Il primo intervento è di un lavoratore 59enne il quale, dopo aver ringraziato Tavazza «perché ha usato un linguaggio che molto probabilmente non si presta a critiche sul piano del rapporto interpersonale e sul piano della solidarietà fra le persone», pone in modo pertinente il problema del rapporto tra volontariato e terza età.

«Devo fare un rilievo al dott. Tavazza: per quanto riguarda le aree di intervento, ha dimenticato un'area molto importante ed è all'interno della terza età. Sappiamo che l'intervento per la terza età è per altro sufficiente: si organizzano gite, giochi... Ma per quanto riguarda le persone sole, abbandonate al loro domicilio, e che sono costrette a comunicare tutto il giorno con le pareti delle case, non c'è ancora un'organizzazione che possa andare a trovare questi anziani e dare quel contributo di solidarietà umana che questa gente ha diritto di avere: perché sono persone che hanno dedicato tutta la loro vita a produrre e a lavorare e adesso che è il momento di vivere un pò di serenità si ritrovano sole ed emarginate nelle quattro pareti domestiche».

Interviene quindi un responsabile del volontariato internazionale il quale afferma che «il volontariato deve diventare oggi una mentalità e bisogna propagandare la filosofia del volontariato», e sottolinea l'esigenza della non-istituzionalizzazione del volontariato e della coordinazione dell'attività. «Mi sembra opportuno sottolineare anche che il volontariato non deve essere un'istituzione. Ecco, parliamo pertanto di temporaneità del volontariato perché a noi interessa sottolineare e risolvere i problemi, non creare altre istituzioni; e qui parlo a nome del volontariato internazionale di cui faccio parte e mi interesso. Il volontariato stesso, pur non

volendo essere un'istituzione è di per se stesso un valore, il valore del disinteresse finanziario, della gratuità, il valore come dicevo prima dell'annuncio, ed è una soluzione che noi avevamo anche proposto. Tengo a precisare che da anni il volontariato internazionale non propone la legge cosiddetta della cooperazione, ma la nuova legge del volontariato internazionale. La cosa che forse metterei a confronto con il dott. Tavazza è la necessità di una maggior coordinazione fra chi si occupa di volontariato. Oggi esiste ancora il gruppetto. Forse c'è bisogno di dimostrare di essere veramente insieme».

Infine, Marco Crepaldi, che conclude la serie degli interventi, è d'accordo sull'intervento che Tavazza ha fatto sui cattolici; e cioè che la carità estemporanea fatta saltuariamente non sia importante ma a volte dannosa. Però pensa che sia molto importante a fianco del volontariato organizzato e assieme al pubblico, perché non crede che il volontariato riesca in tutti i campi e in tutte le 24 ore di una giornata a seguire la persona che ha bisogno. «Assieme al volontariato, assieme al pubblico, ci deve essere anche quella persona che saltuariamente nel lavoro, nel negozio, in casa, da qualche parte, aiuti e inserisca questa persona nella vita normale e comune».

Tavazza inizia la sua replica ringraziando il primo interlocutore per aver ricordato l'area degli anziani, dato che si «sta parlando del fenomeno per cui fra 5 anni avremo la popolazione del 50% tra anziani e adulti giovani». Aggiunge che per evidenti ragioni di tempo ha dovuto sintetizzare non solo la parte di intervento dedicata agli anziani ma anche quella relativa alla valutazione del servizio civile internazionale, dell'obiezione di coscienza, del servizio civile in Italia. «Certamente il problema degli anziani è uno di quelli che determinerà il mutamento di alcune strutture della società in Italia. Basti pensare al problema delle pensioni in questo momento e al fatto che il deficit dell'INPS in questo settore è di una tale enormità per cui, tra poco, una persona che lavorerà dovrà pagare per tre persone che non lavorano. Per quanto riguarda il servizio civile internazionale vi è da

rilevare che il volontariato nazionale si è molto modellato su quello internazionale, che per primo è riuscito a vincere alcune battaglie giuridiche». L'ultima, quella dell'8.2.1979, è a giudizio di Tavazza «una delle migliori leggi esistenti in Europa; e definisce funzioni del volontariato internazionale, caratteristiche, condizioni, ecc.». Una cosa grave, sottolinea Tavazza, «oltre alla mancanza di collegamento fra i gruppi, è la mancanza di dialogo fra volontariato internazionale e nazionale, che è appena stato avviato».

All'interlocutore che ha sollevato il problema della carità chiarisce che relativamente al volontariato «non è da sottovalutare il fatto etico di essere vicino ad un'altra persona in posizione aperta», ma che, nel momento in cui «si parla del volontariato come di forza che vuole modificare i circuiti», c'è la necessità di «andare in fretta al di là del fatto singolo positivo, per creare una nuova positività in tutto il tessuto nazionale».

E, sottolineata ancora una volta la funzione del volontariato, conclude con un accenno ai nuovi poveri. «Mai l'efficienza dello Stato potrà cancellare l'esigenza di una integrazione attraverso la nostra disponibilità di cittadini.

Pensate alla fatica di portare avanti un handicappato. E pensate se questa fatica non può essere interrotta da un volontario che se ne assume alcune ore giornaliere. Pensate a certi sposi che per 10 anni non riescono a uscire una sera, perché o hanno bambini o hanno un malato in casa, e moglie e marito non riescono più a stare insieme una sola sera. Poi arrivano i drammi familiari o il 'non ci capiamo più'. Basterebbe un volontario che fosse capace di liberare una o due sere al mese perché quella famiglia riprendesse dimensioni nuove che non aveva.

È finita la figura... del povero ottocentesco. C'è il nuovo povero di cui dobbiamo parlare, che è l'uomo senza potere, isolato, psichicamente disturbato, colui che, come dice Paolo VI, può arrivare a gesti irreversibili sulla sua vita perché ha l'impressione che intorno la società non gli offra nulla».

EMARGINAZIONE E DIMENSIONE PASTORALE

di MONS. ANTONIO RIBOLDI

C'è da chiederci subito se una grande metropoli come Milano, che ha giustamente l'aspetto di una città efficiente — efficiente nei suoi mezzi, nella sua tecnica, o nelle sue persone? e se tale efficienza viene necessariamente dalle persone queste finalizzano l'efficienza dei mezzi verso la promozione del benessere che ignora l'amore, o verso l'uomo? — sia o debba essere luogo di EMARGINAZIONE NECESSARIA.

Tale emarginazione dipende dalla natura di una città, troppo grande per poter distinguere e proteggere e amare il singolo?

O dipende dalle mille attività che la diversificano fino ad allontanare gli uomini se non addirittura a renderli nemici gli uni gli altri, come dei 'diversi' gli uni dagli altri?

O dipende dalla mentalità stessa degli uomini che per il loro stile di vita, per la mancanza esatta di una visione dell'uomo, sono portati ad esaltare un ignobile individualismo che se per un momento esalta qualcuno in prospettiva è la 'solitudine' e la morte di tutti? E una città dalle tante emarginazioni, può ancora essere considerata una sorgente di vita, un luogo di umanità, un modo di realizzazione della comunità, un posto di civiltà?

È in altre parole la metropoli, come il mondo, una famiglia in cui vivere, una grande famiglia dai mille volti, o un deserto dove è più facile soffrire che so-

pravvivere? L'anonimato in cui l'uomo sente di vivere in una grande città, è solo una questione di impossibilità di comunicarsi e conoscersi per l'immensità della metropoli, o è indice che la città è una grande trincea dove tutti si lotta gli uni contro gli altri per uno spazio che pare non sia mai concesso?

Sono tutte domande angosciose che dobbiamo porci. Ed a cui dobbiamo dare una risposta. Dietro ad ogni domanda vi è la sofferenza di un vero esercito di emarginati che occupa tutti gli spazi e le categorie della vita...

Diciamo innanzitutto che nessuna emarginazione è giustificabile o giustificata, se consideriamo gli altri ed il cammino che facciamo con loro un dovere della carità, vera matrice di ogni grandezza dell'uomo. Chi dovrebbero essere gli altri ovunque, anche in una grande città come Milano? Nel senso più bello della parola dovrebbero essere il NOSTRO PROSSIMO: uomini 'distinti', ma non 'distanti' da noi: uomini che per la nostra natura di gente fatta l'uno per l'altro trovano la vera completezza e grandezza negli altri e con gli altri, non sono che una parte della nostra vita. Uomini in cui ritroviamo un poco o molto di noi stessi. Se vi è amore, gli altri sono l'indirizzo, la via del nostro stesso amore, la nostra stessa vita. Gesù raffigurava il suo modo di essere con il Padre «una cosa sola» e pregava che i suoi discepoli fossero sempre «una cosa sola».

I primi cristiani vivevano così il loro rapporto e la loro comunione: «La moltitudine di quelli che erano venuti alla fede aveva un cuor solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era in comune fra di loro. Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della resurrezione del Signore Gesù e tutti essi godevano

grande stima. Nessuno infatti tra di loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il suo bisogno» (At..4, 32-36). Quando in queste comunità — e precisamente nella Chiesa di Corinto — comincerà a venir meno questo «cuor solo e anima sola», dando luogo a divisioni ed emarginazioni, così Paolo investe i suoi fratelli nella fede: «E mentre vi dò queste istruzioni, non posso lodarvi per il fatto che le vostre riunioni non si svolgono per il meglio, ma per il peggio. Innanzitutto sento dire che quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni tra di voi e in parte lo credo. È necessario infatti che avvengano divisioni tra di voi, perché si manifestino quelli che sono i veri credenti tra di voi. Quando dunque vi radunate insieme, il vostro non è più un mangiare la cena del Signore. Ciascuno infatti quando partecipa alla cena, prende prima il pasto e così uno ha fame e l'altro è ubriaco. Non avete forse le vostre case per mangiare e per bere? O volete gettare disprezzo sulla Chiesa di Dio e far vergognare chi non ha niente? Che devo dirvi? Lodarvi? In questo non vi lodo!» (I Cor. 11, 17-23). E continua nella stessa lettera Paolo ad ammonire come l'Eucarestia sia l'annunzio della morte e resurrezione del Signore e quindi proclamazione dell'amore. «Chiunque in modo indegno mangia il pane e beve il calice del Signore sarà reo del corpo e del Sangue del Signore».

Il Padre per realizzare il suo disegno di amore che voleva gli uomini «una sola famiglia», «la sua famiglia», non ha permesso che l'uomo si sentisse «sufficiente», senza alcun bisogno, come fosse completo di tutto, alla maniera di una divinità, ma ha voluto nascesse povero, una povertà che è bisogno di Lui prima

di tutto: una povertà che era ed è il necessario nutrimento per l'amore. Dio ama l'uomo. Lo ama immensamente, come sa amare Lui, e per amore vuole che l'uomo partecipi alla sua felicità, alla sua stessa divinità: «fatti consorte della natura divina», dice S. Pietro. Amando Lui, accogliendo pienamente il Suo amore, l'uomo viene a sperimentare la pienezza della vita e della felicità. Ma non da solo... ma con gli altri. Ogni uomo è una miniera di capacità che difficilmente riesce a mettere in luce e quindi usare nel modo giusto; ma nello stesso tempo è una miniera di miserie che lo trattengono nel suo cammino verso la gioia. Ha bisogno di dare, amando; ha bisogno di ricevere essendo amato. Vivere insieme è questo dare e ricevere: una vera comunione che coinvolge tutta la volontà, la dedizione, il servizio, l'umile servizio. Come nella carità descritta da S. Paolo: «...è benigna la carità: non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode della ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto spera, tutto sopporta» (I Corinti 13, 4-8). Questa carità, afferma sempre S. Paolo, è il più grande carisma, la più bella dote, la più luminosa capacità dell'uomo. «È la via migliore di tutte». Al punto che «se anche parlassi tutte le lingue degli uomini, avessi il dono delle profezie...dessi tutto quanto ho...fossi l'uomo più capace, più sapiente, più potente, ecc. del mondo, ma non avessi la «via migliore di tutte», ossia la carità, il più grande carisma... SAREI NULLA».

Ed è proprio nella logica dell'amore, quello di essere «universale», ossia di considerare tutti gli uomini, nostri fratelli, senza distinzione, senza esclusione, ammettendo tutti al banchetto del nostro amore, come fa il Padre che è nei cieli e fra di noi. «Avete udito che fu detto: amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemi-

co: MA IO VI DICO: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siete figli del Padre vostro celeste che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. Infatti se amate quelli che vi amano, che merito ne avrete? «Avete udito ciò che fu detto «occhio per occhio, dente per dente». MA IO VI DICO, di non opporvi al malvagio: anzi se uno ti percuote la guancia destra tu porgigli anche l'altra...» Fino al punto che può sembrare paradossale, ma che è proprio della giustizia della carità di Cristo... «Se presenti la tua offerta all'altare e ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare e và prima a riconciliarti con il tuo fratello, poi torna ad offrire il tuo dono». Occorre nell'amore «essere perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei ciel» (Mt. Mt.5, 21-48). Infine Gesù chiama «benedetti» degni del Paradiso, quanti hanno dato da mangiare a chi aveva fame, ecc... Così come chiama «maledetti» quanti hanno rifiutato di dare da mangiare a chi aveva fame, ecc. Non vi è incertezza o confusione nell'insegnamento di Cristo sul nostro dovere di amare Dio e i nostri fratelli. «È il mio comandamento»: e continua: «Da questo conosceranno che siete miei discepoli se vi amerete gli uni gli altri come io ho amato voi».

Eppure, nonostante tutto sull'amore dell'uomo, sulla sua dignità, sui suoi diritti e sui suoi doveri fosse tutto chiaro, fin troppo chiaro, esistono persone emarginate: sono una realtà storica nella nostra città, in tutte le città e paesi, ove vi è una comunità di uomini, ed in modo eclatante nel mondo. Sono uomini come noi, ma che sono nettamente fuori della nostra attenzione, del nostro amore, come degli esclusi dal banchetto della nostra vita, dalla nostra Eucarestia.

Sono fratelli che stanno ai margini di un cammino della umanità e quindi ai margini del mio cammino: una umanità che va avanti ignorandoli, o peggio ancora creandoli giorno per giorno con le proprie ingiustizie. Tendono le loro mani, ci gridano il diritto alla vita, all'amore, e non sono ascoltati. La brutale, inumana spirale del nostro egoismo non ci permette di fermarci accanto a loro. Un egoismo spietato che ci dice che se vogliamo camminare speditamente e comodamente, dobbiamo farlo senza di loro: se non contro di loro. E non capiamo che senza di loro, il nostro non è un cammino verso la felicità o il progresso o la civiltà, ma è una corsa verso l'abisso della violenza, della disperazione, così come sta correndo il mondo di oggi. La nostra felicità, la nostra completezza, la felicità del mondo, il suo progresso, sarà fermarsi accanto ai più deboli, agli emarginati, fino al punto di farli divenire come noi stessi o noi come loro, in modo che la vita di tutti sia un comune cammino, senza egoismi e sopraffazioni con lo stesso passo che rende possibile il passo anche al più debole: un cammino che non conosce moderni «ricchi epuloni» assisi a tavole imbandite, incuranti di chi ha fame, e senza più «poveri lazzari» costretti ad attendere le briciole che cascano dalla tavola degli altri: ma tutti fratelli, uguali nel sacrosanto diritto alla vita, all'amore, alla felicità. Un cammino «insieme» che distrugge tutti i marciapiedi su cui si spingono e si condannano gli emarginati. Un cammino che ci costringe a perdere la nostra spavalda sicurezza, frutto di insano egoismo: un cammino che è il perdersi proprio della carità, che poi ritrova tutta la gioia dell'amore e della vita. Come fece Gesù.

Chi sono gli emarginati? Ogni fatto di emarginazione e quindi ogni fratello emarginato inizia dal momento in cui uno di noi chiude a qualcuno lo spazio

dell'amore. Può essere il vicino che neppure salutiamo; può essere la persona cui togliamo la nostra stima: può essere il figlio cui non prestiamo la nostra attenzione; può essere il nostro vicino sul posto di lavoro che consideriamo solo un numero; può essere l'ammalato della nostra comunità che non visitiamo; può essere il povero che ignoriamo; può essere persino quello seduto accanto in Chiesa che neppure salutiamo; può essere una persona qualunque che giudichiamo e condanniamo; può essere insomma chiunque: forse siamo noi stessi che in questo momento stiamo riflettendo e che sentiamo il peso di una solitudine che non capiamo e che giudichiamo sempre un fatto contro la carità perché la solitudine è sempre il contrario di amare e di essere amati. E ci accorgiamo che il nostro mondo è fatto più di emarginati che di «noi», intendendo con «noi» una comunità che si sente un cuor solo e un'anima sola.

Ma in modo particolare l'emarginazione oggi presenta fasce di umanità intere che come in un ospedale si classificano «a genere di emarginazione». E sono sempre malattie «gravi». Ci sono i milioni di drogati; la malattia del benessere del nostro secolo: il punto di arrivo di una società che non ha saputo accogliere ed offrire il valore della vita-Cristo e che invece offrendo il nulla del proprio essere, ha spinto al nulla della droga milioni di «fratelli». «Fratelli» che per il loro sbaglio — uno sbaglio che ci investe tutti nella responsabilità — li vede isolati come «incurabili», «dannosi», «irrecuperabili», «rifiutati». Sappiamo che in città hanno i loro «angoli», i loro «ritrovi»: sono «angoli e ritrovi» che tutti conosciamo, che indichiamo come finestre di un inferno inaccessibile spalancate sul nostro mondo. Sono angoli dei «dannati del nostro tempo» così li definiamo — e da cui stiamo lontani; molto lontani: e non solo fisicamente, ma quello

che è peggio affettivamente. La loro corsa alla morte, il loro apparente disprezzo nei nostri riguardi è un grido inconscio al bisogno di vita e di felicità e ritrovano sempre e solo un mondo che li giudica, che parla tanto di loro, ma non si piega su di loro, a convertirsi alla vita con loro, a toglierli dal marciapiede su cui li gettiamo. Dovremmo offrire vita e amore e si sentono offrire cure di metadone. Forse perché questo costa relativamente poco: la vita è tutto noi stessi, come l'amore.

Ci sono centinaia di milioni di fratelli che ogni giorno debbono fare i conti con la sopravvivenza, con il bicchiere materiale di acqua, con il pezzo materiale di pane e — sembra incredibile — in un mondo come il nostro stanco del suo benessere, non trovano questo bicchiere d'acqua. Non siamo capaci di offrire acqua, noi che spendiamo decine di migliaia di lire per il capriccio di una bottiglia di spumante. Non riusciamo neppure a immaginare come si possa morire di fame, abituati come siamo a gettare ogni giorno nei rifiuti tonnellate di pane. Eppure anche tra di noi, nella nostra città, non è difficile trovare chi fa i conti con le poche lire per un pezzo di pane. Sono a migliaia in tutte le nostre città, questi fratelli che vivono credendo sogno di privilegiati, quanto invece è un diritto di tutti, una vita serena.

Ci sono migliaia di fratelli handicappati che si vedono privari della nostra attenzione per un banale difetto fisico, che caso mai dovrebbe renderceli più vicini e non più lontani. Ci sono i «più deboli dei deboli» ossia le centinaia di migliaia di fratellini che si vedono privati della vita prima ancora di nascere. Chiamiamo questo crimine dell'aborto una elegante interruzione della gravidanza. Reclamiamo libertà individuali a compierla. Come se per una aberrante defini-

zione di libertà, potessimo comprendere il diritto sulla vita di qualcuno quando sugli uomini, tutti, dal concepimento alla morte, c'è solo un dovere: amarli, con tutto il cuore. Ci sono le migliaia di donne che si trascinano quotidianamente sui marciapiedi, in continua vendita di se stesse, della loro dignità, di tutto: ridotte e considerate ormai oggetti necessari al piacere. Difficile in chi in questi casi acquista o vende discernere ancora il lume della dignità dataci da Dio.

Tornavo giorni fa da solo in macchina: un ragazzo mi chiede un passaggio. È sera: ed il ragazzo non guarda chi gli offre il passaggio. Non ci diciamo neppure i nomi; non ci presentiamo. Lui non sa che sono un vescovo: forse non lo capirebbe neppure. Chissà quali categorie di persone ci sono nella sua mente? Chi saranno gli uomini nella sua educazione? Poi gli domando da dove viene. E mi racconta una storia esemplare di emarginazione: la storia di tanti ragazzi: milioni nel mondo: al Sud si chiama la tratta dei calzoni corti: o le «vittime del lavoro nero». «Ho fatto solo la quinta elementare... Ora ho 13 anni... avrei voluto continuare a studiare... a me piace tanto studiare... essere dottore... ingegnere... professore... uno insomma che nella vita ci sa fare: è importante... Comanda e non è comandato... Ma mi hanno fatto lavorare. Lavoro da sette mesi presso una ditta che trasporta elettrodomestici... faccio un lavoro da grande... da uomo. Carico e scarico...» «quante ore al giorno?» «Non si contano/ di solito da mattino a sera di fila. Ma quando facciamo i viaggi lunghi, fino a Reggio Calabria, Bari, altrove, allora ci si alza di notte e si stacca quando si torna... non c'è orario da noi»... «Ti piace?» «Può piacere alla mia età questo lavoro? Ma devo farlo» «Quanto ti pagano?» «Venticinque mila lire alla settimana... ma faccio un lavoro da uomo». È un discorso che lui continua a fare nel buio

della sera, come una preghiera rivolta a non si sa chi. Poi ogni parola trafigge la giustizia e l'amore. Passiamo davanti ad un gruppo di ragazzi della sua età. Avevano deposto la cartella ai piedi di un faro della strada e nella piazzetta giocavano a pallone, con allegria. «Vorrei tanto essere come loro... andare a scuola... giocare a pallone... essere allegro... ed invece sono come uno in galera» E si mise a piangere. Mi chiese di fermarmi e senza dire una parola asciugandosi gli occhi con il dorso della mano scomparì nel buio di una strada di campagna. Contemplavo quella figura di emarginato che stava a raffigurare tutti gli emarginati del nostro tempo. Uomini che camminano per le strade secondarie, con il cuore pieno di tristezza, con occhi sempre pieni di lacrime o di odio... le grandi vie della nostra civiltà non sono per loro: e non per giustizia: ma per egoismo nostro.

Ma come amarli?

Lasciamoci prendere la mano dal Vangelo nella pagina del buon Samaritano. «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono lasciandolo mezzo morto. Per caso, scendeva un sacerdote per quella medesima via e quando lo vide passò oltre dall'altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e ne ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino: poi caricatolo sopra il suo giumento, lo portò alla locanda e si prese cura di lui...» (Lc. 10, 30-35). È una parabola che Gesù raccontò ad un dottore della legge che Gli aveva chiesto «chi era il suo prossimo per poterlo amare». E la risposta giunse senza equivoci. «Un uomo», ecco il prossimo. «Un uomo che fa la sua strada», come tutti gli uomini. Sulla sua strada trova dei briganti, così li

chiama Gesù, che lo percuotono, lo derubano, lo lasciano mezzo morto. È la storia di tutti quanti vengono privati del loro diritto alla vita senza una ragione, da «briganti», di tutte le razze. «I briganti» che hanno creato la mappa della emarginazione: la mappa degli affamati, dei lebbrosi, dei drogati, dei disoccupati, degli handicappati. E lo fanno per togliere quanto uno ha indosso: per aumentare la propria ricchezza, il proprio benessere, la propria sicurezza, indifferenti se devono ridurre uno alla morte. Come è vero tutto questo nel quadro del mondo di tutti i tempi. Poi lo abbandonano lì sulla strada. Su quella strada, sulla strada del mondo che percorriamo tutti, briganti o innocenti, passa un sacerdote, un levita: «vedono e passano oltre, dall'altra parte della strada».

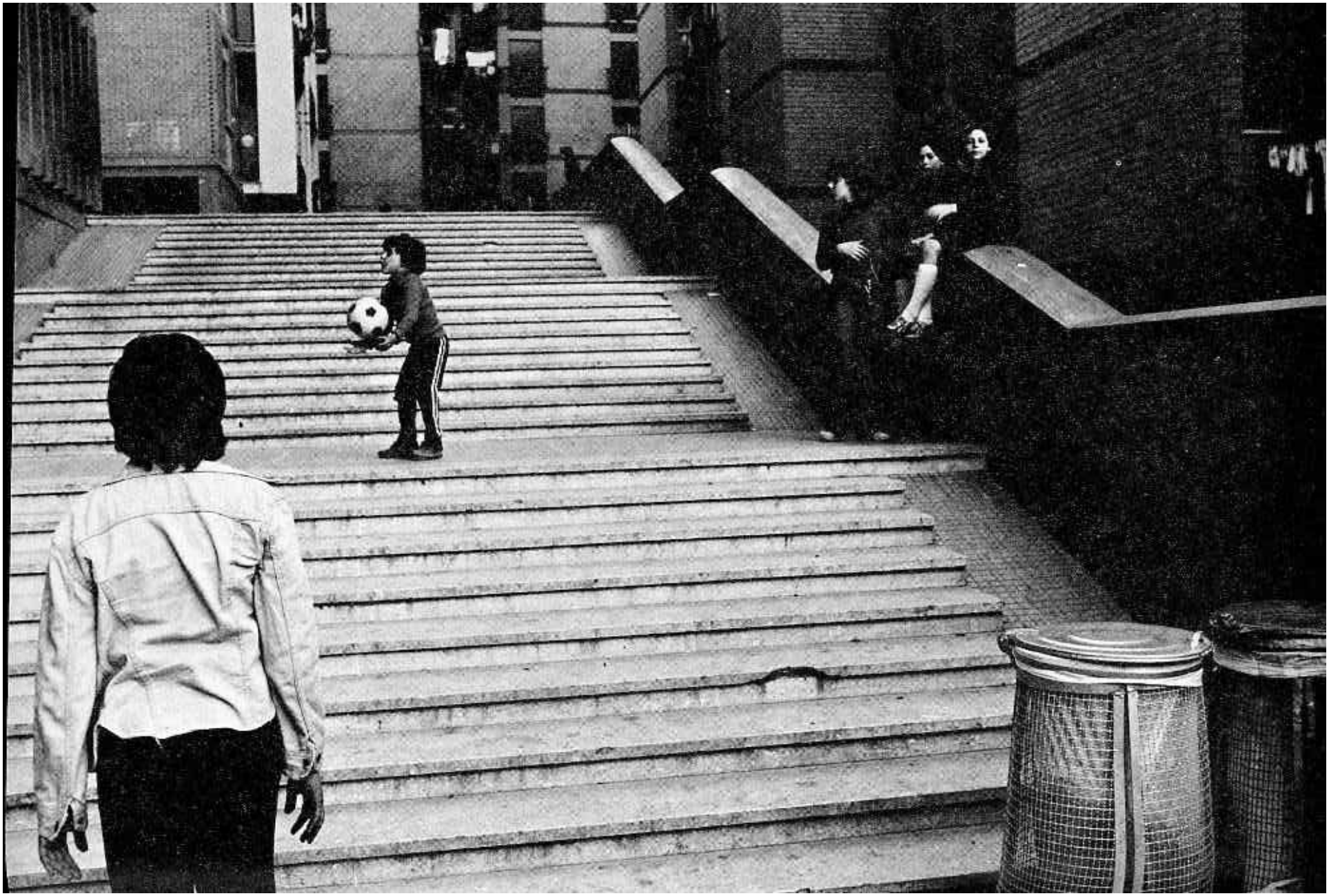
È la storia di troppi di noi. «Vediamo e sappiamo che esistono gli affamati, gli emarginati», ma non abbiamo tempo, passiamo oltre. L'ambizione, l'istinto a star bene, il danaro, sono le chimere che ci fanno correre, sono le strade che non hanno fermata. Fermarsi significa compromettere tutto. O se qualche volta ci si ferma è per un vantaggio superiore alla stessa corsa. «Parlare dei poveri — diceva Don Milani — può anche essere un mezzo per fare soldi a palate». Accanto ai terremotati del Sud qualche volta volontariato è significato strumentalizzazione «fare soldi a palate politicamente o in altro modo». «Fermarsi accanto a chi soffre» non è mai un vantaggio per il nostro egoismo. Lo è solo sotto il profilo della carità e della giustizia. La carità non ha strade tappezzate di sicurezze, di benessere, di affermazione. Non ha grandi corse da fare in questo senso. L'amore ha una sola strada, Dio e il prossimo.

Cammina con loro o si ferma con loro, a seconda che loro — Dio e il prossimo — si fermano o camminano. Ed ogni passo, come ogni sosta, sono solo mo-

menti di una grande ascetica, quella della carità, che è poi della santità. Così ha fatto il buon Samaritano... Lascia indifferente «il suo cammino» e «si fa vicino» all'uomo abbandonato in mezzo alla strada. Lo medica e se lo carica sulle spalle. Come ha fatto Gesù con noi, con tutti noi. Farsi vicino in questi casi non diventa più un passare una goccia d'acqua, di volata, per non perdere tempo, o perderne il meno possibile... dare una mano sì, ma senza perdere la propria corsa, la propria sicurezza. Farsi vicino è partecipare totalmente alle sorti di chi è fermo mezzo morto, ed ha bisogno di te, di tutto il tuo aiuto. Non serviva allora all'uomo trovato mezzo morto sulla strada una semplice medicazione: ci voleva anche quella come pronto soccorso: ma poi ci voleva che il buon Samaritano lo caricasse sulla sua giumenta e lo portasse in un albergo. Ma anche una volta portato in un albergo e affidato alle cure di qualcuno competente, non era ancora sufficiente: occorreva assicurare all'albergatore tutto il necessario fino alla completa guarigione; fino al punto in cui l'uomo da mezzo morto potesse tornare a camminare da solo e pienamente restituito alla vita.

Amare il prossimo allora, farsi vicino a chi ha bisogno, a chi è emarginato, non è tanto una questione di qualche elemosina sporadica, così come non potrà esere amore per i nostri fratelli colpiti dal sisma quella commozione che ci ha fatto fermare accanto a loro per qualche giorno: farsi vicino è una vera conversione interiore. È capire che amare vuol dire mettersi anima e corpo dalla parte di chi ha bisogno, come è nella natura dell'amore: anche se questo significherà farsi emarginare come loro, farsi scarnificare dalla violenza della sofferenza, capire che essi ti taglieranno ogni progetto di carriera, di sicurezza: comprendere che loro forse di trascineranno nel disprezzo in cui loro sono stati relegati. Ma tutto questo PER LORO;

perché abbiano la vita e in pienezza. Non è più questione allora di «quanto dare o fare». È in questione tutto il nostro amore. È cosa ottima che ogni comunità inventi espressioni continue di attenzione agli emarginati. La carità deve essere un fatto che si vede, non per esibizione, ma perché molte volte è e deve essere gesto profetico. Ma ogni struttura che noi inventiamo sarà di poco conto, se non sarà segno di un amore che sarà vicino a chi soffre a «tempo pieno». Forse non riusciremo lo stesso a eliminare l'emarginazione: ma questa volta la lunga fila degli handicappati, dei drogati, dei poveri, si sarà fatta più grande per la presenza «dei poveri in spirito» resi tali per amore che renderanno questa fila non più la via della emarginazione, ma la via dell'amore e della vita. E sarà la via della salvezza per tutti... per l'intera città che diverrà famiglia dal volto umano, anche se sarà una famiglia diversificata nei suoi servizi e nelle sue attività: diversa nel suo aspetto esteriore, come sono le nostre case e le nostre vie e le nostre chiese, ma una, una sola famiglia, come è quella degli uomini che hanno lo stesso cuore e lo stesso Padre.



COMPORTAMENTI SOCIALI EMERGENTI NELL'AMBIENTE METROPOLITANO: BORGATE E PERIFERIA URBANA

di MARIA I. MACIOTI

È un pregiudizio comune quello che vuole quasi scomparso il problema dell'emarginazione, specie nelle grandi aree urbane, caratterizzate da un alto sviluppo tecnologico ed industriale. Al più, si concede che esistono pochi casi, numericamente non rilevanti: magari con il sotteso assunto che siano da legare a fallimenti personali, a mancanza di impegno, di volontà di lavorare, di affermarsi. Nella maggioranza dei casi, si ritiene che il problema dell'emarginazione riguardi, in caso, il sud d'Italia, o, al più, qualche zona particolarmente depressa del centro. Centri industriali come Torino e Milano sembrerebbero, ad un primo sguardo, immuni da tale fenomeno.

In realtà, un'inchiesta promossa dall'UNESCO e portata a termine nel 1980 mostra come il fenomeno non solo esista ma riguardi l'Italia nel suo insieme, presentando aspetti e coloriture diverse, con un'estensione e un significato tali da chiamare in causa il tipo di assetto di sviluppo che si è venuto determinando fino ai nostri giorni.

Non solo infatti esistono i poveri — circa il 10% della popolazione, intendendo per poveri coloro che, stando ai consumi medi, ne sono talmente al di sotto da far temere per la propria sopravvivenza — ma esistono larghe fasce di persone che, pur riuscendo a so-

pravvivere, sono da considerare, per più versi, come emarginate. Il loro numero è difficilmente individuabile, gli aspetti che concorrono a determinare questo stato di cose, molteplici.

Poiché un problema può essere compreso solo all'interno di uno specifico contesto, su cui pesano radici storiche precise, si deve in primo luogo sottolineare l'importanza di analisi e ricerche che, ponendosi questi problemi, prendano in esame realtà sociali specifiche. Privilegiare, in questi studi, alcune grandi città, significa tener conto di un certo sviluppo storico-sociale, di fattori economici e culturali che da decenni spingono i singoli ad abbandonare il paese natale, a cercare nuove vie, nuove possibilità di lavoro altrove: all'estero, se possibile, o almeno nelle grandi metropoli urbane. La concentrazione della popolazione nelle grandi città è ormai da tempo una tendenza in atto, che gli studiosi del fenomeno ritengono inaccettabile.

D'altronde, è evidente che questo può assumere diversi aspetti se si prendono in esame realtà diverse come potrebbero essere, ad esempio, quelle di Roma e di Milano. Roma dai tempi dell'unità d'Italia è stata infatti caratterizzata da un basso tasso di industrie e quindi da una scarsa consistenza della classe operaia, cui fa da contrasto un ampio sviluppo del terziario. Secondo dati recenti emersi in un convegno promosso dal Vicariato di Roma, la struttura socio-sanitaria della capitale sarebbe notevolmente mutata negli ultimi tempi, sia per il basso tasso di natalità, sia per la forte immigrazione straniera, spesso clandestina, in buona parte legata ad una forza lavoro non qualificata e che finisce con l'essere sfruttata più che non assimilata nella vita dell'urbe. De Rita, direttore del CENSIS, parlava in quell'occasione di costante tendenza alla terziarizzazione, che avrebbe però negli ultimi tempi mutato volto, trasformandosi da tendenza di tipo im-

piegatizio a tendenza verso una società più bottegaia. La conseguenza sarebbe, a suo parere, da individuarsi in una attenuazione delle differenze fra classi sociali, in una amalgama generale o «marmellata sociale».

In realtà, partendo dall'ipotesi dell'esistenza di larghi strati di marginalità, certamente esistenti in quanto funzionali all'assetto socio-economico, con alcune cattedre di Sociologia dell'università di Roma, un gruppo di docenti e studenti coordinati dal prof. Ferrarotti ha deciso di esplorare i possibili, diversi volti di questo fenomeno, nella convinzione che la realtà non avrebbe avallato l'ipotesi di un livellamento così forte fra le classi, di una «marmellata sociale». Abbiamo quindi indagato due tipi diversi di realtà urbana: quella di un piccolo borghetto, esistente all'interno di una zona di ceto impiegatizio e borghese, e quella di un grosso quartiere proletario situato nella periferia romana. La scelta evidentemente non è stata casuale. Una delle forme tipiche della marginalità è quella che riguarda, evidentemente, l'assoluta indigenza. Anche se le abitazioni dei poveri non sono in genere particolarmente visibili ad occhi disattenti, borgate e borghetti sono comunque conglomerati che parlano un immediato linguaggio di povertà e marginalità estrema. Anche se situazioni del genere appaiono ufficialmente in declino — negli ultimi anni la giunta comunale si è impegnata nel conglobare queste zone nell'ambito della perimetrazione urbana, vi ha portato i principali servizi, quali luce, acqua, fognature — tuttavia vari nuclei ancora esistono e sono abitati, né si può dire che in tutti i casi le misure prese siano state sufficienti.

Abbiamo quindi preso in esame il borghetto della zona Valle Aurelia, altrimenti detta Valle dell'inferno: è abitato da circa 300 famiglie, sito in zona centrale, nelle vicinanze di S. Pietro. La zona era un tempo caratterizzata da una certa coesione e solidarietà deriva-

ta dalla comune appartenenza politica — sono ancor oggi vivi e prevalenti i racconti ed i ricordi della lotta antifascista e partigiana, dell'impegno nell'area della sinistra storica — e dallo stesso tipo di lavoro. Situazione atipica per Roma, in questo borghetto, formato da piccole case in muratura, costruite dagli abitanti stessi, la gente viveva e lavorava, nelle fornaci locali, responsabili del nome della Valle. Ora, cessato il lavoro alle fornaci, gli uomini si sono dispersi, lavorano come edili, se e quando possibile, come facchini, nella rete di autobus, o più semplicemente sono in genere disoccupati e si adattano ad un qualsiasi lavoro. Le donne per lo più fanno lavori di cucito, vendono verdure e odori ai mercati rionali, vanno a servizio.

Si tratta di una forma ormai antica e consolidata di povertà, dove questa diviene la base strutturale di un certo tipo di emarginazione, che poi assume aspetti e coloriture diverse, anche su piano culturale. Diffuso ad esempio il caso di uomini sui trenta anni che si trovano senza un lavoro fisso perché, pur di guadagnare qualcosa da giovani, non hanno proseguito gli studi, non hanno imparato fino in fondo un mestiere ed ora, privi di specializzazione, con le fornaci chiuse, aspettano magari intere giornate nella speranza di essere ingaggiati per qualche trasporto o lavoro di scarico di mercanzie.

Forma quindi, si diceva, tipica e purtroppo non nuova di povertà, che rientra nel 9,1/2 riscontrato dallo studio UNESCO (che prevedeva come livello di spesa, per due persone, una cifra di 178.000 lire nel '78). Altri modi vengono però a determinarsi, col mutare delle condizioni oggettive di partenza. Tendono a scomparire le borgate, sono state chiuse le classi differenziali, che un tempo accoglievano i figli degli emarginati. Crescono però i grandi quartieri urbani periferici, in cui le forme di marginalità non sono più così

immediatamente evidenti, sono, anzi, difficilmente individuabili: non per questo meno reali.

Già un esame dei principali indici desunti dal censimento, quali ad esempio il tasso di natalità e mascolinità, il tipo di lavoro, l'indice di affollamento per vano (non tanto la proprietà dell'abitazione, perché spesso i poveri sono più proprietari che affittuari: bisognerebbe studiare la qualità della casa), il grado del rapporto, in zona, fra imprenditori e lavoratori dipendenti, il grado di istruzione ecc., evidenzia diversità e squilibri nella città, assonanza fra zone meno privilegiate, di regola individuabili nei grossi quartieri popolari, nelle poche zone del centro rimaste ai vecchi abitanti, non invase da uffici e da acquirenti stranieri, nell'agro romano. Un altro indice che ci è stato di aiuto in questa prima fase è stato quello del lavoro delle donne: più alto nelle zone medio ed alto borghese, più basso nelle zone popolari, dove le donne lavorano sì, ma con occupazioni non protette, in settori sommersi, che non vengono evidenziati dal censimento.

Abbiamo quindi scelto una zona con caratteristiche tali da farci pensare ad un'area per certi versi almeno depressa, individuandola nella Magliana Nuova. La zona ha questo nome perché il suo popolamento è stato indotto di recente, intorno al 1960. La popolazione è composita, vi si trovano piccoli impiegati e commercianti, edili, ex baraccati che hanno avuto un appartamento assegnato dal comune, persone che vivono in case occupate. Oltre alla miseria vera e propria, vi abbiamo potuto individuare anche altre forme di povertà e di emarginazione: di chi per esempio esercita un tipo di lavoro che lo induce al consumo e a spese non proporzionate alle entrate, per cui un reddito già modesto finisce col rivelarsi insufficiente ed aleatorio. O di chi non ha la sicurezza di un posto di lavoro, non appartiene ad un mercato del lavoro rego-

lare e quindi protetto, e per sopravvivere si adatta a mestieri sgradevoli, a mansioni prive di prestigio, disdegnate dalla manodopera regolare. In questi casi fra l'altro la mancanza di sicurezza circa le entrate, la formazione spesso casuale e composita del reddito ha come effetto secondario anche quello di ingenerare sfiducia, di non permettere una programmazione razionale. Le spese quindi si fanno sotto casa, per non spendere nei trasporti, perché non sempre la possibilità di comprare in contanti esiste: e questo significa, alla lunga, pagare di più. Anche se vuol dire che ci si fida, a lunga scadenza, della solvibilità dell'interessato, che evidentemente gode di credito, situazione non concepibile in una situazione di estrema miseria. Di certe occasioni non si è neanche informati, perché non si incontra molta gente, perché non circolano i giornali, perché è impensabile andare a mangiare fuori, o andare a un teatro e anche a un cinema. I figli così crescono spesso malaticci, magari con tendenza all'obesità per cattive abitudini dietetiche, senza godere dei possibili benefici messi a disposizione dalla struttura pubblica: quasi nessuno degli abitanti della Magliana Nuova, che più ne avrebbero bisogno, manda per esempio i propri figli nelle colonie estive, al mare o in montagna, con motivazioni che vanno dalla certezza che il figlio sta molto bene con la madre e il resto della famiglia, fino alla sfiducia nelle pubbliche istituzioni. Per un nucleo che vive di espedienti, un figlio può del resto anche essere utile, può indurre commozione ed assistenza, può rendersi produttivo attraverso piccoli lavori retribuiti.

Alla Magliana Nuova ci è apparso con chiarezza come esistano varie specie di doppi lavori, come non sempre questi siano indice di livellamento fra classi. In molti casi, si tratta di necessità imprescindibile: quando non si abbia un lavoro fisso, o quando, pur

avendolo, esso non sia sufficiente al mantenimento dei componenti il nucleo familiare, anche perché lo stipendio in questi casi è tassabile alla fonte. Spesso, il secondo lavoro può voler dire sopravvivenza.

Per tutto questo insieme di dati, che ci hanno mostrato una persistenza di forme originarie di povertà, insieme alla formazione di nuove forme di marginalità, più specificamente legate allo sviluppo industriale, più tipiche, temo, del futuro, ci sembra evidente che non possano bastare provvedimenti puramente amministrativi, calati su di una relatà sconosciuta e multiforme. I provvedimenti, tema la insignificanza, dovrebbero essere programmati solo a partire da precise analisi sul campo, che solo possono dare conto dello stato dei fatti. D'altronde, il metodo utilizzato, dovrà essere scelto in conseguenza e tener conto della «delicatezza» del problema che ci si propone di indagare. A Roma quindi nelle inchieste sino ad ora condotte l'uso del questionario è stato affiancato e corretto da altri tipi di tecniche, quali l'osservazione partecipante, l'uso di interviste guidate, focalizzate ad un certo aspetto, la raccolta di «storie di vita» e di materiali biografici. Da vari anni frequentiamo abitualmente le due zone, cercando di partecipare alle occasioni di incontri comuni, recandoci, casa per casa, a vedere gli interni, a parlare con gli interessati: di regola, più volte, a distanza di qualche tempo. Solo in questo modo ci è sembrato possibile superare un'impostazione riduttivistica del problema, comprendere la centralità della marginalità, il suo crescere ed esistere a causa di condizioni oggettive e strutturali, e valutare appieno il peso, positivo o negativo, del tipo di lavoro, e mettere questo in riferimento al tipo di consumo, alla partecipazione o meno alla vita politica, culturale, sindacale.

Un raffronto con altri tipi di realtà urbana non potrebbe quindi che dare un maggior supporto di co-

noscenze e concorrere a convalidare o invalidare l'impostazione sin qui perseguita ed i primi risultati raggiunti, offrendo altresì materiali ed interpretazioni più certe ai fini di una migliore conoscenza che, sola, può fare da supporto a qualsiasi politica di intervento che non voglia restare su un piano soltanto formale.

NUOVI COMPORTAMENTI RELIGIOSI NELLA REALTÀ METROPOLITANA MILANESE*

di PAOLO SORBI

Vorrei dire alcune cose rispetto alla questione dei nuovi comportamenti religiosi in un punto avanzato della realtà italiana. Quindi, non coprirò... e spero che nelle domande che mi farete, semmai. Sia chiaro che voglio fare un esame generale dei comportamenti religiosi dei giovani oggi.

Voglio solamente prendere quello che sta avvenendo, in una realtà avanzata, come la realtà milanese, di una grande metropoli. E quindi, il discorso della provincia, il discorso delle altre realtà, tipo le città medie, o altre realtà meridionali, non lo tocco. Perché prendo questo punto alto dello sviluppo industriale? Perché mi sembra che Milano, ormai, è una città decisamente europea a tutti i livelli, anche dal punto di vista della questione religiosa. In che senso? Nel senso che il processo di scristianizzazione, cioè che tanta gente non va più in chiesa, negli anni '60-'70, ha ormai compiuto un suo ciclo, e i sociologi in quegli anni, cioè gli studiosi della realtà sociale, avevano previsto che la gente sempre di più non sarebbe andata in Chiesa e che la pratica religiosa sarebbe piombata a dei livelli come sono quelli normali. Quindi non bisogna scandalizzarsi di questi livelli bassi di pratica religiosa, tali come sono in Germania Federale, in Inghil-

* Dalla registrazione: testo non corretto dall'Autore.

terra, in Danimarca, negli Stati Uniti, e non ad esempio in Polonia, e non ad esempio in Ungheria, e in altri paesi del Terzo Mondo invece, dove il processo di industrializzazione non è avanzato come nei nostri paesi democratici, e dove forse le comunità cristiane nei paesi dell'Occidente sono meno cristiane dei paesi dell'est europeo, del socialismo realizzato.

Allora il problema dei nuovi comportamenti religiosi, in una metropoli secolarizzata, cioè priva di identità di comunità cristiana, generale ovviamente, nella maggioranza dei giovani, come Milano è un problema che però, a partire dalla metà degli anni '70 ('74-'75-'76), inverte questa crisi della religiosità. Cioè non è più vero che in città come Milano, come Amburgo, come Francoforte, come Stoccolma, come Londra, le questioni religiose interessano sempre meno. Non è più vero. Certamente rimane vero il processo di laicizzazione dei giovani; cioè non ci sono alti e bassi di frequenza alla pratica della Messa per chi è cattolico o della Santa Cena per chi è protestante. Questo non avviene neanche alla fine degli anni '70 e né all'inizio degli anni '80. Però a livello di vaste fette sociali di giovani, incominciano a crescere nuovi interrogativi che, in un senso generale, possono essere chiamati religiosi, e, in un senso più specifico e limitato, possono essere chiamati cristiani o cattolici per quanto ci riguarda.

Nel senso generale, partiamo da una città — dove però non dovete credere... o almeno io penso che i comportamenti di quella città che nominerò sono molto lontani da Milano — New York. Negli Stati Uniti, nei punti alti della concentrazione metropolitana di quel grande Paese ricco, ricco di grandi fenomeni sociali e culturali, a partire, ripeto, dalla metà degli anni '70, incomincia a crescere un'altra volta il problema, diciamo, dell'Io; dell'interrogazione sui fenomeni

personali del corpo, della propria vita, del proprio rapporto tra l'Io e la comunità che mi circonda, famiglia, lavoro, ruoli, il problema del rapporto con l'ambiente. La questione appunto del correre tutti i giorni, del jogging, come si dice a New York, è una questione di rifiuto, di una immobilità nella vita dell'ufficio, nella vita della routine della città industrializzata.

Può essere un rifiuto stupido, come molti dicono, questo correre tutto il giorno con i calzoncini appena si è finito di lavorare e di studiare. Comunque il jogging è un tipo di manifestazione di questa rinascita della questione del corpo. E dal problema del corpo, su su piano piano, gradualmente, i problemi investono la questione dell'affettività, della mancanza, come giustamente diceva chi mi precedeva, molto giustamente, che si ritrovano poi a Roma, nelle grandi metropoli, a Milano, moltissimo no?, questa questione di un nuovo linguaggio; anzi per essere più precisi di nuovi linguaggi. La musica, questa questione di un modo di parlare senza parole, nei giovani lo si vede benissimo. Io sono stato insegnante per tanti anni in scuole medie professionali e vedo proprio la totale trasformazione che non dobbiamo giudicare come catastrofe, che non dobbiamo giudicare come barbarie. È una trasformazione antropologica dei giovani, degli uomini, nella crisi degli anni '70 che muta i propri criteri di identità, i propri valori e quindi ci sono altri valori, altre cose attorno a cui i giovani si identificano. Questa del linguaggio, muto nelle parole ma pieno di ricchezza nella musica, nei suoni, nelle canzoni, nei comportamenti comunitari del corpo, è una di quelle crescite che, a partire dalla metà degli anni '70, riqualificano una domanda che, invece, appunto, si pensava inesistente negli anni '60. Mentre negli anni '60, appunto, un certo tipo di sociologia aveva pensato, ripeto, ad una scomparsa delle questioni personali, ad una

scomparsa delle questioni religiose, intese, come voi avete capito, in senso molto vago, e quindi pensava che tutto fosse diventato policizzabile. Questo non è avvenuto in quella maniera, per la crisi della politica, per la crisi dei partiti, per la loro radicale incapacità a capire i comportamenti di massa giovanili. E questo su scala internazionale, in tutti i Paesi dell'Occidente, democratico, industrializzato. Milano, ovviamente, è dentro, molto più di altre città, questo processo di crisi-riorganizzazione dei valori. Non solo crisi, quindi, ma crisi e contemporanea apertura a nuovi processi di valori. Quindi, ecco, questo rapporto secolarizzazione-industrializzazione, questo binomio tra decrescita-calo della pratica religiosa e sviluppo della società industriale, a metà degli anni '70 si rompe. Ci sono nuove richieste di comportamenti religiosi. Come voi avete visto, nuovi comportamenti religiosi non significa ancora pratica cristiana in una identità ecclesiale specifica. Però all'interno di queste differenze, chiamiamole così, che si sviluppano nel cuore della metropoli, operano dei gruppi di cristiani, operano delle identità comunitarie. Vi porterò un esempio e poi chiudo, tenendo presente che, appunto, come ho ripetuto all'inizio, nel mio intervento ho volutamente marcato la parzialità dei problemi. Quindi, semmai, poi nella discussione apriamo altre questioni. Mi sembra che a Milano un'organizzazione che è stata in genere, e poi dirò perchè, esaminata, in maniera settaria, dalla sinistra democratica e dai movimenti giovanili della sinistra, operi proprio con queste tecniche, molto adeguate alla crisi, sotterranee se volete, di percorsi individuali e informali, senza un discorso, diciamo così, che immediatamente possa vedersi. Però quando questi emergono... sono tanti. Allora il problema esiste. Questa organizzazione è Comunione e Liberazione. Io penso che in Comunione e Liberazio-

ne, in questa associazione cattolica-sociale moderata, moderata sul piano della proposta politica, vivono però grandi questioni di carattere che ci interessano oltre. Che interessano, innanzitutto, chi è credente, cattolico, e gli interessano queste questioni, ma anche al sociologo, ma anche al politico, perché questi cattolici fanno un lavoro nei percorsi della metropoli, nelle parrocchie, nelle zone. Non come alla Magliana ovviamente, perché qui non c'è assolutamente crisi economica, a Milano, ma la crisi è tutta di legittimità, è tutta politica, è tutta di valori. Ma la realtà lombarda è una realtà, come dicevo, proiettata su scala europea, quindi le questioni sono profondamente diverse da Roma tanto per essere molto chiari. In Comunione e Liberazione questa sensibilità al moderno, questa sensibilità all'identità cristiana, al fatto che i giovani hanno necessità di partire dall'identità di gruppo, dal fatto di riconoscersi attorno a una parola, a un annuncio, io ritengo che sia stata accolta molto bene. E per esempio tante organizzazioni giovanili della sinistra, a cominciare dai giovani comunisti, giovani socialisti, i radicali — non ne parliamo dei gruppi che hanno sprangato invece tanti di Comunione e Liberazione nelle scuole, poi a Milano, in particolare, più che in altre città, perchè erano stalinisti e filocinesi, e in questo senso ancora più settari — hanno mancato di capire queste novità di ricerca comunitaria. Comunitaria, ripeto, non solo individuale che partiva, anche qui, come negli Stati Uniti, identicamente da ricerche sul corpo, da ricerche sui nuovi linguaggi, da ricerche di letture insieme, da ricerche di esperienze insieme, e chiaramente in un Paese cattolico si è saldata con l'unica tradizione sociale che ha elementi comunitari che è la Chiesa cattolica. In altre zone forse sarebbe stato il partito comunista, in Milano non è avvenuto questo.

Allora, il problema di capire l'ambiguità, ricca però, l'ambiguità ricca di problemi di Comunione e Liberazione, per tutto il mondo cattolico e per le forze democratiche e popolari che hanno appunto un riferimento ai movimenti di massa, è molto importante; perchè questi di Comunione e Liberazione hanno, secondo il mio modestissimo parere, prodotto molte cose rispetto alle questioni giovanili, salvato molti giovani, recuperato molti giovani ad una dimensione etica: che è una questione molto importante in una situazione di radicali crisi dei valori normali della cosiddetta società democratica, società pluralista, ecc. che invece sono profondamente in crisi. Allora, ecco, da una parte questa associazione politicamente moderata. Perché io dò un giudizio politico di questo tipo, un altro può benissimo non darlo questo giudizio. Io penso che questa ambiguità di Comunione e Liberazione è un'ambiguità che deve sciogliersi per la crescita semmai positiva di quella stessa organizzazione che voi sapete come riferimento ha la democrazia cristiana, e quindi tutto sommato un partito moderato popolare. E invece, in quanto associazione ecclesiale, è molto molto capace a comprendere bisogni e comportamenti che, appunto, sono comportamenti di carattere avanzato dei punti alti dello sviluppo industriale, e non comportamenti del sottosviluppo, e non comportamenti, come si può dire?, di una ricerca arcaica, no?, quasi che chi rimane religioso in questi tempi fosse una persona arretrata. Penso che, e finisco con degli interrogativi più che altro, questo esempio di CL a Milano ci faccia capire come allora emerga una serie di questioni. La vita coincide solamente col sociale? Il rapporto con le istituzioni politiche-culturali è un rapporto che sempre di più, per chi è credente, deve essere eliminato per le associazioni di carattere di base e di ecclesialità di base e che semmai solo la Chiesa, co-

me unica istituzione, può superare questa gigantesca crisi dell'occidente?

La politica ha ancora qualche cosa da dire?

I partiti democratici hanno ancora qualche cosa da dire rispetto al sociale?

Il sociale coincide con tutto questo? O già nel sociale penetra lo Stato? O già nel sociale c'è una necessità di capire che bisogna fare i conti con le istituzioni?, che le istituzioni sono in una società moderna articolate sino in fondo alla nostra coscienza individuale e non sono esterne alla nostra coscienza?

Ecco questi sono tutti interrogativi che vi lascio per la discussione.

CONDIZIONE GIOVANILE, MARGINALITÀ E VITA METROPOLITANA*

di FRANCO GARELLI

Sono un po' a disagio nel fare questo intervento perché non vorrei che voi foste, in qualche modo, sottoposti a un bombardamento di stimoli. Credo che ne abbiate già avuti parecchi stamattina, quindi cercherò di condensare al massimo. Quanto dico è frutto, oltre che ovviamente di riflessione di un gruppo di persone che stanno lavorando su questi temi, anche di alcune indicazioni relative ad una ricerca sulla condizione giovanile, su circa 7.000 giovani, intervistati lo scorso anno, quindi nel 1980, di cui due terzi nella Regione Piemonte e gli altri in tre zone italiane, prese così come punti area di riferimento. Qual è l'immagine della condizione giovanile che emerge da questi giovani, una ricerca che tocca giovani dai 15 ai 25 anni, giovani sia studenti che lavoratori scelti con criteri rappresentativi della popolazione giovanile delle zone in cui è stata fatta? Come ricerca ha il grosso pregio di avere giovani lavoratori. Quindi anche, per esempio la quota di quindici-diciottenni, ce n'è una parte consistente che già lavorano.

Allora qual è l'immagine di fondo del giovane che emerge da questa inchiesta e che, in qualche modo, si applica anche al tema che qui stiamo trattando «Condizione giovanile e marginalità»?

* Dalla registrazione: testo non corretto dall'Autore.

Il titolo che probabilmente si potrebbe dare per illustrare questa figura giovanile è: la centralità della vita quotidiana. Cioè sono giovani essenzialmente centrati, direi, aderenti al quotidiano. E questa mi sembra una prima caratteristica di fondo di questa condizione giovanile, che la diversifica rispetto ai giovani all'inizio degli anni '70, ai giovani degli anni '60, e ancora più in là.

Cioè oggi noi assistiamo a dei giovani che hanno carenza di ampie prospettive per cui sposano delle prospettive a medio raggio o potremmo dire a piccolo cabotaggio. Voi sapete che cos'è il cabotaggio, credo. È quel tipo di navigazione per cui il soggetto non rinuncia ad andare in mare, ma sa di avere dei mezzi poveri, per cui sta vicino a riva, in modo che se succede qualcosa è pronto ad attraccare.

Ecco, questa sembra possa essere la filosofia, il criterio di azione, di presenza sociale del giovane: questa sua grossa aderenza al quotidiano. Il che significa un'assenza di grosse prospettive che sono in grado di unificare la sua esistenza, in qualche modo anche di dare un senso al presente, però nello stesso tempo la grossa capacità di vivere, a pieni polmoni, tutto ciò che succede nell'oggi. Cioè questa aderenza alla realtà quotidiana che lo porta quindi a sentire molto di più le sofferenze, i limiti della propria condizione, ma nello stesso tempo a viverla con molta più intensità.

Un secondo aspetto di fondo è che, comunque, i giovani non paiono definibili con quelle etichette di generazione indifferente, generazione banale, generazione aproblematica, che in genere, in particolare i mass media, sembrano appioppare ad essi. Siamo, invece, di fronte ad una generazione che cerca di risolvere il grosso problema che oggi un po' tutti quanti sentiamo, della crisi dell'identità. Credo che — sulla linea di quanto ci diceva prima il dott. Sorbi — noi

assistiamo oggi a una crisi dell'associazionismo, che si propone essenzialmente un'azione, un'incidenza sociale e politica. Mentre assistiamo a una ripresa dell'associazionismo che cerca, in qualche modo, di rispondere ai problemi dell'identità del soggetto. Quindi a quelle strutture, a quei luoghi, a quei momenti di mediazione tra le istanze del personale e le istanze più allargate del sociale. Ecco, oggi i giovani sembrano molto decisi a ricercare questi spazi. Si può dire, in effetti, che siano scollegati dalle istituzioni tradizionali e cercano, quindi dei luoghi di autonomia in cui identificarsi. Quei luoghi in cui sia possibile trovare un senso alla loro vita, ben sapendo che il senso più ampio, un senso collettivo più ampio, forse non è possibile raggiungere. Quindi c'è questa ridimensione delle attese, a tutti i livelli, e nello stesso tempo anche maggior praticabilità delle stesse. Probabilmente assistiamo ad una generazione che ha inciso il modello con la M maiuscola che non vuol più essere etero-dipendente e che, in qualche modo, invece, cerca di farsi strada secondo un modello autonomo. E la ricerca di senso è nelle piccole cose della vita quotidiana. Si esplica, per esempio, in un certo qual, si potrebbe dire, ritorno al lavoro. Dopo che, da un punto di vista sociologico, si era parlato molto di lavoro rifiutato, per esempio, oggi ci sembra da questa ricerca di individuare un certo qual ritorno al lavoro. Ma non più come all'inizio degli anni '70 considerando il lavoro come ambito di conflittualità. Ma un lavoro in cui si recupera il contenuto concreto del lavoro, in cui si fa attenzione cioè a che cosa si fa, alla professionalità del lavoro, e soprattutto le condizioni umanamente soddisfacenti del lavoro. Quindi, la maggior parte dei giovani è, appunto, attenta ad una realizzazione umana e sociale nel lavoro.

Ancora, c'è, in qualche modo, si potrebbe dire, una certa qual attenzione alla famiglia, ma una attenzione che si potrebbe definire come recupero affettivo della famiglia. Il che significa che la maggior parte dei giovani denota verso la famiglia una attenzione in termini affettivi, anche se non si riconosce assolutamente con i valori di fondo della famiglia. Cioè, questo crediamo sia possibile perché il giovane avendo oggi molte appartenenze sociali, può essere, portato a recuperare anche l'appartenenza familiare proprio perché la famiglia gli permette, nello stesso tempo, di realizzarsi in molti altri ambiti, e dal momento che la famiglia è diventata anche più permissiva rispetto ad un tempo: questo si verifica anche nella ricerca. Quindi c'è un recupero della dimensione affettiva nella famiglia nel segno però della tolleranza, non della conflittualità. Cioè si sta bene insieme pur avendo opinioni diverse, avendo anche possibilità di realizzarsi in ambiti assai differenti. Questa della molteplicità delle esperienze, delle appartenenze, è un altro segno distintivo di questa ricerca. E direi che in questo, il giovane trasuda nella sua esperienza la complessità sociale: le caratteristiche, le dimensioni, appunto, di questa società complessa. In qualche modo, il giovane oggi appare orientato a fare molte esperienze; cioè non intende precludersi la possibilità di sperimentare nella sua vita, dando quindi una grossa connotazione a questo valore, a questo aspetto della sua vita.

Cioè noi troviamo dei giovani riluttanti a sposare un'idea, subito; riluttanti a fare delle opzioni fondamentali. Da questo punto di vista, si può comprendere per certi versi, la crisi dei partiti, la crisi dei sindacati anche, i quali chiedono ovviamente ai giovani di decidere di fare delle opzioni di fondo e di militare; cioè di avere una militanza conseguente a queste opzioni. Ecco i giovani credo che oggi invece, siano decisamen-

te orientati alla non-scelta, decisamente orientati a dare grosso valore alle varie esperienze, quindi a rifiutare, di mettere la propria vita in un ambito ristretto, in un processo, così, ad imbuto delle proprie opinioni, dei propri valori, dei propri atteggiamenti. Un altro aspetto che ci sembra molto interessante è la compresenza di istanze assai diversificate in uno stesso soggetto giovanile. Istanze che per certi versi possono essere incongruenti tra di loro, incoerenti. Ma ci sembra che il giovane, in questa sua ricerca di senso, si affidi essenzialmente al soddisfacimento dei bisogni. Ora, se i bisogni diventano i criteri di valore della propria azione, del proprio modello di comportamento, è chiaro che il giovane apparirà orientato ad assumere, da tutte le istanze sociali, gli aspetti che più interessano a lui; da tutte le esperienze che fa, gli aspetti che più interessano a lui, servono a risolvere, ad avviare a soluzione i problemi della sua identità; senza preoccuparsi quindi della eventuale incoerenza o ambivalenza degli atteggiamenti. Questo si può vedere dal fatto, per esempio, che i giovani, oggi, dichiarano che è importante partecipare e invece non partecipano; fanno intravedere un modello di realizzazione personale di tipo radicale, di tipo, potremmo anche dire, per certi versi, a forte accentrazione individuale, individualista, e poi, invece, anelano a un senso del collettivo più ampio. Quindi c'è questa discrepanza negli stessi comportamenti.

In sintesi cercherei di rapportare brevemente, e concludo, un po' queste istanze di fondo della condizione giovanile al discorso della marginalità. I giovani oggi, per certi versi, vivono ancora una condizione di marginalità oggettiva, per tutta una serie di aspetti, che credo siano stati anche illustrati o che si possono inferire dalle cose dette nelle conferenze, di ieri sera (dal prof. Ferrarotti) e di questa mattina. Credo che

di fatto però, in termini soggettivi, si vada verso un giovane che non vive la marginalità: cioè un giovane che sta, in qualche modo, trovando a livello autonomo, nel proprio piccolo gruppo dei pari, con cui interagisce nelle diverse esperienze che fa, una centralità soggettiva. E quindi, direi da questo punto di vista, si avverte che il giovane, in qualche modo, cerca di far fronte ai suoi problemi di realizzazione personale. Quindi ricerca, magari in un certo esito individuale, o di piccolo gruppo, una soluzione ai suoi problemi; e dall'altra si preclude, se vogliamo, una possibilità collettiva di uscirne, dal momento che non riconosce, per molti versi, questa sua marginalità di condizione oggettiva.

CRISI DELL'EDUCATORE NEL MONDO CONTEMPORANEO*

di BEPI TOMAI

Nel programma originario del Convegno, dentro a questo capitolo, crisi di identità, mi era stato chiesto di fare un intervento sulla crisi d'identità degli insegnanti in particolare. E effettivamente può essere un esempio significativo di quello di una crisi più generale, che stiamo attraversando dentro, a questa cultura metropolitana, di cui si è parlato molto in questi giorni, proprio perchè la figura sociale dell'insegnante è intanto molto diffusa — perchè gli inseganti sono tanti, circa 1.000.000 in Italia, quindi siamo nell'ambito dei grandi numeri — e perchè effettivamente in molti modi, questa figura sociale dell'insegnante è stata attraversata, in questi anni, dagli aspetti centrali della crisi della cultura metropolitana. Adesso, qui io dirò pochissime parole, quindi, al solito con tutto lo schematismo del caso, con la difficoltà di comunicare un discorso compiuto. Però penso che, leggendo alcuni comportamenti, alcuni fatti, alcune situazioni, possiamo avere anche uno specchio, un'immagine riflessa dentro le vicende di una categoria, di una serie di problemi che si riscontrano più in generale. Prima abbiamo parlato degli arancioni, non a caso moltissimi di questi arancioni sono insegnanti, per esempio. Sono giovani insegnanti, che insegnano ancora, con vari

* Dalla registrazione: testo non corretto dall'Autore.

problemi, oppure smettono di insegnare e vanno in qualche comune agricolo della Toscana. E io pensavo di dire questo. In particolare, direi, il discorso sulla figura dell'insegnante può essere significativo perché, proprio sul finire degli anni '60, intorno alla figura sociale dell'insegnante, c'è stato un interesse culturale diffuso. E sono state anche lanciate delle proposte di cambiamento. E ci sono state anche delle esperienze significative, sia di piccolo gruppo che più, diciamo, di movimento, che erano tutte finalizzate a un discorso di critica del ruolo dell'insegnante, di mutamento che questa figura sociale doveva... Inutile fare citazioni. Insomma «Lettere a una professoressa» è stato un fatto culturale di grandissimo rilievo. Ma, direi, anche tutta una serie di libri e libretti, di inchieste sugli insegnamenti che sono usciti allora, mettevano a fuoco una critica a quella che era stata la figura sociale degli insegnanti prima dell'avvento della scolarità di massa, della cosiddetta esplosione scolastica, e proponevano rimedi. E indicavano anche modelli di riferimeno, che erano in qualche modo esistiti già, sia pure come forma di testimonianza o minoranza attiva, nella scuola italiana negli anni '50 e '60, e che venivano, in quel momento, riproposti proprio nel momento in cui esplodeva la scolarità di massa. Alcuni di questi modelli, diciamo, di matrice cattolica, fortemente segnati dal carattere diciamo un po' vocazionale del discorso sull'insegnamento, quindi con una forte connotazione etica morale sulla figura dell'insegnante, sul suo impegno educativo nei confronti della scuola. Altri erano di derivazione della cultura, diciamo, più laica, liberale, altrettanto massicciamente presente nella scuola italiana di quegli anni, ed erano invece tutti quei modelli che facevano riferimento all'attivismo pedagogico in tutte le sue varie connotazioni. Ecco, direi, gli anni '70 sono stati la prova provata del falli-

mento di quei modelli, dell'assoluta inadeguatezza dei modelli coltivati dentro una scuola che non era ancora metropolitana, diremmo con l'aggettivo di questo convegno, o comunque che non vi era ancora questa dimensione di massa. I modelli coltivati allora non sono stati riproducibili. E chi ha provato a riprodurre quei modelli ha pagato fra l'altro costi individuali micidiali. Poi ci sono non solo quelli che sono arancioni, ma ci sono anche quelli che sono gli ospedali psichiatrici, che non sono molti per fortuna, però ci sono anche quelli da tenere presente, no? Questi modelli fortemente connotati sul piano della vocazione o sul piano etico, fondamentalmente sul piano dell'attivismo e delle tecniche, hanno incontrato difficoltà gigantesche. Proprio sul finire degli anni '60 e degli anni '70, accanto a questi classici modelli che esistevano nella scuola italiana, se ne è affiancato un terzo, che era stato meno presente negli anni '50-'60, che era quello con un riferimento più al revival di cultura marxista, che è stato appunto in Italia in quegli anni. La cultura marxista è stata molto fuori dalle scuole, per una ragione di classe, diciamo fondamentalmente, o perchè molti militanti o iscritti intellettuali ai partiti della sinistra non erano in realtà marxisti. Nella scuola, cioè, molti insegnanti comunisti e socialisti erano in realtà dei liberal-progressisti quanto a cultura e a pedagogia. Fra l'altro una pedagogia marxista, secondo me, è difficile dire che esista. Quindi il riferimento culturale era ad altri modelli, insomma. Invece, le vicende di movimento culturale che hanno attraversato l'Italia in quegli anni là, fine anni '60- inizio anni '70, hanno portato nella scuola anche questa terza componente, diciamo, più ideologica di quelle precedenti per certi versi, che ha portato, anche questa, una serie di novità nei comportamenti. Pensiamo a tutti i discorsi sul rifiuto del ruolo, sulla cultura «alternativa», ecc., che

sono entrati in quegli anni su certe gambe. Diciamo, sono entrati nella scuola portati dalle gambe di insegnanti che per altro si dichiaravano compagni di questo, di quel gruppo, di quell'associazione, ecc. ecc.

In che cosa consiste oggi questa crisi d'identità degli insegnanti? Io credo che ci siano quattro punti e vado via rapidissimo, e poi la discussione eventualmente chiarirà.

Un primo punto è la crisi di queste culture. E qui mi riferisco a quella parte, non piccola fra gli insegnanti, che si è vissuta come protagonista delle lotte, delle vicende, dei cambiamenti di quegli anni, degli insegnanti «più impegnati», quelli che erano nel MCE da un lato, piuttosto che nell'UCIIM o nella associazione maestri cattolici, che hanno fatto, e quindi hanno partecipato in forma organizzata a un dibattito culturale nella scuola ecc. Per questi insegnati, direi, la crisi delle culture di provenienza è oggi determinante nell'essere una causa della loro crisi d'identità. Queste culture qua non hanno più granchè da dire, voglio dire. Cioè la «cultura cattolica» oggi non so più che cosa sia rispetto ad un discorso sulla figura sociale dell'insegnante, a parte i richiami di fondo, ecc. Però è andato molto in crisi tutto un modello... Non so, grandi maestri, voglio dire, da Nosengo ad altri, quelli che hanno segnato una stagione di presenza degli insegnanti cristiani nella scuola... Oggi sono cose impraticabili. Siamo in un mondo altro da quello che hanno vissuto questi maestri. Quindi restano dei maestri ma non hanno più niente da dire se mai siamo capaci di trovare mediazioni rispetto alla situazione di oggi, ecco. Lo stesso vale per la crisi della cultura marxista, lo stesso vale per la crisi della cultura radicale nel nostro Paese. Quindi c'è un primo punto che è la crisi delle culture che si trasferisce con molta immediatezza, dato che in fondo il ruolo dell'inse-

gnante è un ruolo intellettuale nella sua quotidiana vicenda. C'è una crisi di ruolo, proprio una crisi di ruolo nel senso che è, diciamo che questa è anche la cosa più studiata, più scontata per certi versi, una crisi di prestigio sociale. Qui c'è emarginazione, nel senso che io non ero d'accordo sull'analogia emarginazione-infelicità.

Per me emarginazione significa far riferimento a uno schema centro-periferia, insomma, ecco. Allora rispetto ad uno schema centro-periferia, nella scuola degli anni '50, l'insegnante era al centro. Non solo nel paesino di provincia, dove era al centro insieme al farmacista, al sindaco e al maresciallo dei carabinieri, ma anche nella città, in realtà. L'insegnante di liceo quando a Milano i licei classici erano tre o quattro, aveva un ruolo, un buon prestigio sociale. Oggi questo discorso dell'emarginazione è anche un dato molto materiale, molto corposo, legato a numeri, insomma, ecco. C'è la periferizzazione del ruolo. C'è un discorso di professionalità perchè cambiando il ruolo, diciamo, essendo ormai totalmente consumata questa periferizzazione dell'insegnate-massa, chiamiamolo così, essendo avvenuta questa periferizzazione, il discorso sulla professionalità deve diventare collettivo, inevitabilmente. Insomma, queste figure artigianali dell'insegnante che con il suo prestigio, con la sua cultura, con il suo rapporto con i figli delle buone famiglie del paese era trasmettitore di conoscenza ecc. è andata in pezzi, non è più riproponibile. E la grande difficoltà di oggi è questa. Occore costruire una professionalità collettiva in una scuola dove ci sono 150 o 160 insegnanti che, soltanto quando riescono a lavorare insieme e a produrre insieme un cambiamento nell'organizzazione culturale della scuola, riescono, in qualche modo, a trovare, poi, anche una loro identità, un loro ruolo, una loro professionalità. Non è più data la

professionalità singola artigianale. O comunque questa professionalità singola artigianale deve coniugarsi con un casino di altre questioni. Ecco, quindi c'è questo problema della professionalità che oggi prende tutto il terreno della progettazione educativa, della progettazione formativa, della programmazione didattica o di come la vogliamo chiamare, che è un connotato della società dei grandi numeri, insomma. La scuola italiana è una gigantesca azienda con dieci milioni di utenti e si deve organizzare in questo modo, perchè non ce n'è altri, non ce ne sono altri. Il discorso dell'«alternativa», ormai è stato proprio bruciato totalmente. Insomma, non si dà alternativa se non dentro una grande capacità di organizzare e di usare delle tecnologie, e tutte queste cose qua. Quindi c'è questo problema della professionalità come grande crisi.

Il quarto punto e chiudo, dopo il discorso sulle culture, quello sul ruolo, quello sulla professionalità, è quello sulla esperienza associativa proprio, sull'associazionismo: sia quello di tipo sindacale (i sindacati scuola), sia quello di tipo più legato alla professionalità, le esperienze di associazionismo sia vecchie che nuove, di forme di aggregazione degli insegnanti intorno ai loro bisogni d'aggiornamento, di riqualificazione, di riconversione culturale e così via, insomma. E qui c'è una storia, insomma. Cioè la storia degli anni '50-'60 è stata la storia, diciamo, della corporazione; cioè queste associazioni erano molto connotate dall'aspetto corporativo, diciamo così. I sindacati scuola erano tutti sindacati autonomi. Non esisteva il sindacalismo confederale nella scuola fino al '67, anno di nascita della CGIL scuola, o al '69, mi pare anno di nascita della CISL scuola. E erano connotate in maniera chiusa anche le esperienze associative di quell'altro tipo: l'esperienza dell'UCIIM, dell'associazione maestri cattolici. Ma anche sul versante della si-

nistra, le esperienze del movimento di cooperazione educativa erano esperienze anche culturalmente molto chiuse per certi versi, molto legate a una cultura di appartenenza. E poi avevano una loro incidenza nella scuola ma c'era molto spirito di «parrocchia», cioè il vivere la propria appartenenza come il vivere a una esperienza, diciamo, parrocchiale, anche nel senso un po' deteriore del termine. Ora, gli anni '70 hanno conosciuto una crisi di queste strutture, la nascita di nuove forme di aggregazione. Per esempio l'esplosione del sindacalismo confederale che è riuscito nell'arco di cinque-sei anni a conquistarsi più o meno il cinquanta per cento degli insegnanti sindacalizzati nel nostro Paese, che non è una cosa di poco conto, non è avvenuto in quasi nessun altro settore un fenomeno di questo genere.

Però questo meccanismo è in crisi totale. Cioè dagli anni appunto '75-'76 questa esperienza è un'esperienza bloccata. Difatti c'è anche il decremento sul piano del tesseramento, per esempio, sindacale; e non c'è stato decollo. Cioè qui c'è un pericolo, grande crisi del sindacalismo; con problemi per la stessa rappresentanza degli interessi materiali degli insegnamenti, no? Ritorno in grande stile del sindacalismo autonomo e grossi problemi. Ma lo stesso, secondo me, c'è crisi in queste altre forme associative che potrebbero costituire un tessuto molto interessante di arricchimento culturale, professionale degli insegnanti. Ci sono state esperienze di movimento che hanno cercato di sostituire l'associazionismo. Per esempio nei primi anni '70. Milano è stato un fatto molto grosso perché il movimento di insegnanti medi ha avuto per due anni incontri con 700-800-1000 insegnanti contemporaneamente presenti per discutere non questioni di carriera, di stipendio, ecc. ma problemi di aggiornamento, di modo di intervenire nella scuola. Diciamo, tutta una

serie di grandi temi che poi sono piovuti sulla scuola: la gestione sociale, tutte queste cose qua, sono state maturate anche da queste grandi esperienze di movimento, no? Le esperienze di movimento sono finite in coincidenza con l'ingresso nella scuola dei meccanismi della gestione sociale, sostanzialmente, che hanno frammentato e ricorporativizzato le forme della partecipazione e quindi, per esempio, leggendo tutto il versante degli insegnanti di sinistra si è scelto lo strumento associativo dopo quello, no? Adesso esiste il CIDI, che è un'associazione di insegnanti democratici, un po' erede di queste esperienze di movimento che ha dovuto a un certo momento scegliere la forma associaciativa per consolidare, in qualche modo, la sua presenza, no? Però in questo modo anche impoverendo moltissimo la richiesta delle esperienze precedenti e riproponendo, in questi primi anni '80, una situazione che a me tremendamente ricorda gli anni '50, rispetto al confronto culturale nella scuola. Cioè siamo di nuovo ai cattolici, ai laici, con le loro, non so come dire... con le loro divisioni, con le loro falangi, che scendono in campo organizzate e che si contendono i finanziamenti del provveditore, o della regione, per organizzare le attività di aggiornamento, che si lottizzano distretto per distretto una egemonia culturale ecc. Ma questa è la miseria, secondo me, di questa crisi d'identità degli insegnanti. È la miseria del mancato decollo di una esperienza di rinnovamento della scuola che riuscirà a rompere queste categorie che secondo me sono tremendamente vecchie, non sono all'altezza dei problemi che la cultura metropolitana pone oggi alla scuola. Cioè ci si divide su cose del secolo scorso. Questo mi fa impazzire, ma io devo dirlo con molta vivacità e con molta partecipazione. Cioè siamo divisi su cose che non esistono più, o quasi, insomma, su sopravvivenze culturali. E non riusciamo a

lavorare unitariamente sui problemi giganteschi che la condizione metropolitana pone alla scuola in una realtà come quella metropolitana milanese. Quando i problemi di Lambrate, come sa Sorbi che ha insegnato per parecchi anni a Lambrate, sono ormai vicini a quelli del Bronx (forse non sulla salute fisica degli insegnanti, gli insegnanti del Bronx vengono accoltellati dai loro allievi e a Lambrate non è ancora successo..., però ci sono questi elementi di analogia tra la realtà della periferia milanese, questi giganteschi centri onnicomprensivi scolastici dove ci sono 3-4 mila studenti che vivono una realtà alienantissia, dove ci sono centinaia di insegnanti fra i quali decine di assenteisti, decine di imboscati, decine di persone che cercano di dribblare i problemi drammatici dell'essere quotidianamente in classe con 25 o 30 ragazzi a cui non si sa cosa dire), in questo contesto noi ci facciamo il CIDI, l'UCIIM, la comunità educante, i genitori democratici, e ci confrontiamo con una battaglia che, secondo me, è incredibilmente datata, vecchia, incapace di dar risposte, ecco. Quindi io credo che su questo discorso della crisi d'identità dell'insegnante nella scuola c'è anche un discorso un po' di speranza da lanciare. Io sono uno che non perde mai la speranza neanche nelle situazioni apparentemente più disperanti. E credo che, in un convegno come questo, per esempio, vada lanciato un messaggio. Rispetto ai problemi dell'emarginazione, questo scendere in campo con le divisioni lancia in resta, anche un po' questa cultura per cui ci deve essere sempre qualcuno che ha la primogenitura rispetto alla tutela degli emarginati — «sono più bravo io a tutelare gli emarginati perché vengo da più lontano», Berlinguer viene da lontano; noi veniamo da molto più lontano perché 2000 anni rispetto al congresso di Livorno sono una storia molto più lunga insomma — questa logica per cui rispetto a questi

problemi ci mette sempre questo cappello, io credo che sia un problema. Nel mondo cattolico, in particolare, riuscire a superare il complesso della primogenitura, secondo me, è un elemento fondamentale, perché è un immiserimento anche per l'esperienza di tanti credenti nel lavoro sociale. È una grande miseria questo fatto di lavorare isolati pensando di essere noi cristiani che diamo la risposta a questi problemi. È una follia. A questi problemi o siamo in grado, noi cristiani, di mettere in moto insieme agli altri, tutte le energie disponibili e la ricchezza di umanità che c'è in tutti quanti, anche in quelli non credenti, oppure... Ecco io qui sono in dissenso totale, rispetto a Sorbi, sulla modernità. Cioè Comunione e Liberazione ha degli elementi di modernità, però su questo ha un elemento di vecchiezza terribile. Questa concezione un po' del corpo separato, dell'istituzione delle istituzioni, per cui bisogna battezzare tutte le istituzioni man mano, oppure confrontarsi con le altre ideologie, con le proprie istituzioni ideologiche, questo a me sembra un elemento vecchio, non moderno, no?, che rende difficile poi il muoversi, insomma. A me sembra un po' che... Questo magari diventa un elemento di discussione che può far continuare. Scusate l'appello finale che, a partire dallo spunto degli insegnanti, si riferiva a una situazione complessiva nella scuola che credo di non essere il solo ad avvertire, anche soggettivamente, in maniera drammatica.


LA SCUOLA
SCUOLE
SI
SPECULAZIONE
NO
GUARDATE
LE SCUOLE
DELL'
DELLA MAG
questa
GIUST
DEMOCRI

L'ARTE, UNA SONDA DENTRO LA REALTÀ DEL MONDO

di FRANCO TOSELLI

Semplicemente, questa mia introduzione, riferita alla questione dell'arte contemporanea, è un brevissimo testo. Ed è quasi la citazione del lavoro di tre artisti contemporanei: un artista è appunto Vincenzo Agnetti che è qui al mio fianco; un altro, è Mario Merz; ed un altro è Nicola De Maria. Cioè l'unico tema possibile per questo mio intervento è proprio la citazione del lavoro specifico dell'arte.

«Draghi artisti che difendono il lavoro»

L'animale della preistoria è scomparso perché è stato incapace di trasformarsi e si è lasciato morire. Il rospo è un animale antico e molto bello, ma le favole raccontano che un rospo baciato da una fanciulla si è trasformato in un principe. Questo non è vero perché il rospo si è sempre negato. Questo fatto può avere a che fare anche con l'arte perché anche l'arte viene dalla preistoria.

L'arte si nega al progetto di trasformazione in atto dell'individuo in numero sociale.

L'individuo è più forte del numero e il numero è l'aumento di velocità di un individuo. L'arte contemporanea che risale alla preistoria si nega con tutti i mezzi rapidi di superficie al progetto di emarginazione

numerica. I mezzi rapidi sono la parola, il segno, il colore, il gesto.

Per concludere, l'arte è una sonda dentro la realtà del mondo e lo visualizza, senza farsi schiacciare dalla cronaca del drago che divora le immagini.

Ora parlerà Vincenzo Agnetti di cui si è appena conclusa una mostra al Padiglione di Arte Contemporanea. Vincenzo Agnetti, nel suo lavoro, oltre ad essere uno scrittore, probabilmente anche uno scienziato, usa molto il problema della velocità come comunicazione e come mezzo di lavoro, usa la parola, e forse neppure quella.

EMARGINAZIONE E INFELICITÀ*

di VINCENZO AGNETTI

Qui si è parlato molto di emarginazione ma non ho mai sentito la parola infelicità.

L'emarginazione è nell'infelicità. Una persona è emarginata quando è infelice. Io non credo neanche che una situazione di gruppo o di gente, radunata attorno ad un'ideologia, possa uscire dall'emarginazione, cioè possa diventare felice. Anzi, dico: guardati da chi ti tende la mano, sicuramente è portatore di sonno; per non dire addirittura che l'assistenza ammazza i popoli, li distrugge, li castra... Io ho vissuto molto in Arabia ed ho visto come fanno a castrare i beduini. Gli portano dei bidoni pieni d'acqua, tutti i giorni, e quelli che una volta si muovevano per andare a cercare l'acqua adesso non si muovono più nemmeno per quello; dormono sotto il sole vicino a bidoni di zinco pieni d'acqua. Questo era un primo appunto che volevo fare.

Emarginazione è una parola che potremmo scindere in diversi gradini. C'è l'emarginato che è l'escluso. C'è l'emarginato che invece cerca di essere emarginato, chiamiamolo eremita. C'è l'emarginato di gruppo, cioè il ribelle; il ribelle proprio sulla base del discorso che ha fatto il prof. Sorbi che ha parlato dei partiti che sono in crisi; di ideologie di partiti che sono in crisi; operazioni partitarie e sbagliate e via di seguito.

* Dalla registrazione: testo non corretto dall'Autore.

Ma stranamente proprio questi partiti in crisi riescono a regalare i loro patti fallimentari a questi non aderenti; cioè a questi emarginati di gruppo, che si potrebbero chiamare in tante maniere, non so, da contestatori a terroristi o che so io, regalano una ideologia e li fanno fuori. Perché, quando il prof. Sorbi parla di giovani che si parlano senza parlare, c'è un motivo molto semplice: è la crisi dell'ideologia. A New York per esempio, dove io vivo, si sa poi, ci sono dei giovani che fanno dei segni, che non dicono niente: non sono manifesti, non sono parole, non sono frasi, non sono niente di niente e questo è già un segnale. La ricerca di poter capire le cose senza aver in mano un libretto coi canoni adatti; cioè per recuperare, a livello di intelligenza, quell'intelligenza istintiva delle bestie. Insomma della bestia per esempio che va nella foresta e si ferma perché sa, senza aver letto, che so io, Lenin, Marx, Cristo o qualcun altro, senza aver letto niente di questo, sa che lì c'è il pericolo. Questo sarà il nuovo stadio. Ma finché noi continuiamo a parlare di ideologie, ci freghiamo e facciamo soltanto della letteratura. In ecologia, per esempio, succede questo problema. Si continua a parlare che di inquinamento morirà questo mare, morirà quell'altro mare, nessuno tira fuori una cosa ben specifica, aritmetica: facciamo questo, questo, questo, questo... Si continua a fare della letteratura. È per quello che io ho cominciato dicendo che anche la città è un fenomeno di emarginazione... Eppure siamo in milioni di abitanti no? Tutto è emarginazione, quando non c'è felicità...

VALORI E CONDIZIONE GIOVANILE

di FRANCESCO TOTARO

Il discorso sui valori è oggi fortemente sospetto. La stessa espressione «crisi dei valori» è usata come uno straccio logoro che non riesce più a pulire dove passa; è per lo più un luogo retorico dove si cerca di ammassare una congerie di problemi man mano che si palesano sempre più insolubili.

Non sarebbe più semplice, e più onesto, rinunciare a sventolare bandiere ormai ridotte a stracci? Del resto, buona parte della cultura, filosofica e sociologica, accoglie con sorrisi di sufficienza ogni parlare di valori: discorsi melensi, superati, scheletri che non è di buon gusto esibire a chi vuole confrontarsi con i problemi attuali.

Eppure, per poco che ci guardiamo in giro, il nostro mondo pullula di valori, di oggetti del sentire e del volere per i quali si dà molto del proprio tempo e della propria vita, talora la vita stessa. Ma, per essere più prosaici, come spiegare il bombardamento quotidiano della pubblicità senza rendersi conto che anche la pubblicità fa riferimento a dei valori, a parole e immagini capaci di mobilitare volontà e sentimento? E che dire dei personaggi dello spettacolo e del mondo della musica che i giovani, in particolare, vivono quasi come valori incarnati?

Sembra evidente che coloro che storcono il naso allorché si parla di valori, pur ritenendo di possedere delle antenne superiori che non stanno a captare ru-

mori privi di senso, sono piuttosto degli struzzi i quali nascondono il capo per non guardare in faccia la realtà. Molti intellettuali, molti di coloro che siedono dietro le cattedre, noi stessi allorché preferiamo la sicurezza della fredda scientificità al confronto rischioso con i problemi incalzanti che ci colgono sprovveduti e — diciamo pure — ignoranti siamo responsabili del tono da operetta o da sermone di circostanza o da giornalismo edificante che finisce con l'impadronirsi di una tematica, quale quella dei valori, che andrebbe trattata con una testa calda ma lucida.

Ma, dopo aver alzato la voce contro i sabotatori del discorso, non vorremmo trovarci con in mano un pugno di mosche. Parlare dei valori è davvero difficile e noi, che non vogliamo fare gli struzzi, non pretendiamo nemmeno di possedere il cappello del prestigiatore da cui cavare fuori ogni genere di soluzione. Qui vorremmo impostare invece un'analisi, tracciare delle linee, formulare dei punti nodali ma non conclusivi. Ci serviremo di un impianto filosofico e, nella misura in cui ne siamo capaci, di ingredienti sociologici e psicologici. Vedremo se ne uscirà una buona miscela.

Non affronteremo il tema in due tempi, definendo cioè prima i valori in sé e rapportandoli poi alla condizione giovanile. Quest'ultima sarà invece il contenitore al quale tutto — più o meno tutto — andrà riferito.

I. Cominciamo con una prima affermazione, che chiama subito in causa il carattere essenziale della condizione giovanile, ciò che la costituisce come momento determinato e originale del ciclo della vita. Si offre innanzitutto un dato di fatto, da cui non possiamo prescindere e che è anzi la premessa elementare sulla quale impiantare l'impalcatura del discorso: c'è un vivere da giovani (da non confondere con il «vivere giovane» dei messaggi pubblicitari) che è diverso ri-

spetto al vivere da adulti e al vivere da anziani (come, su un altro piano che si potrebbe dire trasversale al piano orizzontale della successione biologica, diverso è il vivere da donna rispetto al vivere da uomo). Qual è allora la qualità di questo dato di fatto, cioè qual è, appunto, il carattere essenziale o, se si preferisce, la tipicità della condizione giovanile? Ecco allora la prima considerazione che vorremmo introdurre: è tipico della condizione giovanile il tendere a uno stato di pienezza, nel quale il reale e il possibile trovino sintesi e armonia. Si soleva dire, e si dice tuttora, che il tempo della gioventù è il tempo degli ideali; anche un filosofo come Hegel definiva la giovinezza come lo stadio acerbo della idealità astratta, quella che non ha ancora fatto i conti con la lezione della realtà oggettiva. Ebbene, questi modi di dire, colti o popolari che siano, concordano nel dichiarare lo stato giovanile come privo del senso della realtà.

In una certa misura l'affermazione è verissima; ma si lascia sfuggire proprio l'essenziale, cioè il fatto che per i giovani non è ancora importante e decisivo il senso della realtà perché la cosa più importante e decisiva è un'altra: che la realtà abbia un senso. I giovani non hanno ancora il senso della realtà quanto più la realtà si manifesta priva di senso. La gioventù, allora, non è semplicisticamente — il tempo degli ideali astratti da riempire successivamente con la realtà concreta; è invece il tempo in cui *nel reale* si vuole l'ideale. Possiamo dire la stessa cosa in altri termini: nella condizione giovanile si tende a qualcosa che sia capace di dare pienezza di senso all'esperienza vitale. Ora, è proprio questo (questo far combaciare la pienezza di senso con l'esperienza vitale) l'orizzonte del valore, il primo suo schiudersi e manifestarsi.

II. Se il discorso sui valori, specie nella cultura progressista, è spesso ostracizzato, si fa invece un

gran parlare di «bisogni» e di «desideri». Si parla, soprattutto, di «bisogni radicali» e di «desideri alternativi» all'ordine istituzionalizzato. I bisogni radicali sono quelli analizzati, in modo particolarmente incisivo, negli scritti di Ágnes Heller ed esplorati, nel contesto italiano, dai collaboratori della rivista «aut aut». La Heller si è occupata anche dei valori, è arrivata persino a vedere nel *vero*, nel *buono* e nel *bello* (i «trascendentali» del sapere filosofico classico) il motore e la meta finale della costruzione storica. I suoi seguaci italiani hanno invece dato spazio ed evidenza quasi esclusivamente ai «bisogni radicali», quelli che la stessa società capitalistica ha covato nel suo seno ma che non può realizzare pena la sua morte e il suo superamento. I bisogni radicali sono, in fondo, quelli che Marx attribuisce all'uomo (all'uomo «polivalente») nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, investono la sensibilità e l'intelligenza in tutta la loro creatività e propongono il passaggio da una antropologia della miseria (l'uomo asservito al lavoro alienante e al potere che tale lavoro tutela e riproduce) a una antropologia della ricchezza (l'uomo ricco che risolve sempre più il produrre asservito all'oggetto — alla merce — in un produrre estetico, voluto liberamente nei fini e nei mezzi).

I «desideri» sono il cavallo di battaglia della cultura psicoanalitica, nella linea che da Freud va fino a Lacan, e ai suoi seguaci, e ai neo-freudiani. I desideri, deviati o repressi o continuamente rinviati, sono da organizzare o, più semplicemente, da esprimere liberamente. Dalla catena delle frustrazioni, delle censure e delle repressioni si dovrebbe passare all'intreccio dei piaceri, luoghi di concrezione — e non surrogati — dell'oggetto estremo del desiderio, sempre *altro* (secondo Lacan) rispetto ai suoi modi parziali di darsi. Poiché, però, il desiderio, nella società capitalistico-

borghese, è ammaestrato o è subordinato alla macchina produttiva, a poterlo esprimere in autentica sebbene paradossale libertà sono gli alienati e gli emarginati, che proprio perché torchiati dal sistema produttivo e internati nelle sue «istituzioni totali» (gli istituti psichiatrici in particolare), secernono contro il sistema un «delirio» o una «follia» che rompono le sue leggi e i suoi determinismi. Sono le posizioni di Deleuze e di Guattari, gli autori dell'*Anti-Edipo*. Non che la malattia mentale, e la sua radicalizzazione nella schizofrenia, sia per essi il traguardo del desiderio, è piuttosto la spina nel fianco del sistema; è inoltre una spia che avverte come, rispetto ai desideri incorporati nella macchina del sistema, i desideri diversi siano costretti ad esprimersi come «deliranti» o, comunque, trasgressivi e devianti.

III. L'orizzonte della pienezza di valore, dal canto suo, non può non confrontarsi seriamente con la dimensione dei bisogni e dei desideri. Nella maturazione dei bisogni e dei desideri si annuncia, anche se non di rado in modi tortuosi e oscuri, un mondo di possibilità più aderenti alla pienezza di senso alla quale il reale tende. Valore, però, è qualcosa di più rispetto a bisogni e desideri: è ciò a cui bisogni e desideri si orientano ed è ciò con cui si misura la loro qualità. Inoltre, l'orizzonte del valore permarrebbe anche qualora i bisogni e i desideri dovessero andare incontro allo scacco, alla loro smentita o al loro stravolgimento. L'orizzonte del valore ha insomma un'assolutezza e una incondizionatezza che trascendono i limiti di fatto dei bisogni e dei desideri. Infine, la fruizione senza criteri dei bisogni e dei desideri porterebbe alla probabile prevaricazione di alcuni bisogni e desideri su altri ritenuti incompatibili con i primi. Che al bisogno si associ anche il bisogno del suo contenimento è una pretesa contraddittoria rispetto alla natura del bisogno

stesso. Sarebbe ugualmente fuor di posto chiedere al desiderio di non desiderare, cioè di accettare la sua negazione. Bisogni e desideri finiscono così con il rivelare una struttura *in radice* egoistica: essi tendono a inglobare tutto ciò che trovano sul loro cammino e ad emarginare quel che non può essere inglobato.

La *riduzione* del bisogno e del desiderio (cioè il loro accondiscendere al *gioco* della negazione di sé) esige un distacco dalla loro sfera di appartenenza e la capacità di collocarli in uno spazio più ampio ed aperto, da condividere e partecipare e non più da possedere in esclusiva. Qui, nella disposizione a condividere e partecipare la ricchezza del bisogno e del desiderio e, inoltre, nella disposizione a condividere e partecipare *anche* la *riduzione* (l'autonegazione) del bisogno e del desiderio — in ogni caso nel cuore del bisogno e del desiderio e mai sulle loro ceneri — si manifesta e si costituisce l'orizzonte del valore.

IV. L'orizzonte del valore viene ora a rivelare un contenuto nel quale esso trova un riempimento sostanziale: la relazione tra *soggetti* che si riferiscono in reciprocità a una pienezza d'essere di cui tutti partecipano ma di cui nessuno è possessore esclusivo. Potremmo dire che il contenuto del valore è la relazione tra *persone*, cioè tra soggetti che esprimono e realizzano la loro pienezza disponendosi al riconoscimento di ciò che si è l'uno per l'altro e riducendo invece l'ambito di ciò che si ha l'uno sull'altro — rapporto di dominio — e di ciò che si ha l'uno contro l'altro — rapporto di antagonismo —. Tale disporsi ha per fondamento radicale un comune riferirsi dell'essere di ciascuno a un *essere ulteriore* che trascende e raccoglie in unità, si partecipa senza possedere e senza lasciarsi possedere, in un gioco di *grazia* che si contrappone alla logica del dominio e della dipendenza: l'aver grazia

recide il nodo dell'asservire e dell'asservirsi e non colloca nessuno in una situazione di margine.

Da quanto si è detto deriva quindi che contenuto del valore è, in modo intrinseco, l'autentica *comunicazione* tra persone, impostata sulla reciprocità e parità radicale e fondantesi sul comune riferimento all'*essere* che trascende e si partecipa. Il contenuto di valore implica inoltre la relazione di eguaglianza agli oggetti.

Ma, si obietterà, quando si parla di valori si dice di ben altri contenuti. Si nominano la dignità, la libertà, la solidarietà, la giustizia ecc... Del resto, dacché mondo è mondo, non ci si mobilita proprio per questi ideali?

Ebbene, occorre ribadire che *il* valore è essenzialmente valore della persona e si realizza nel riconoscimento tra persone. Per questa ragione siamo in grado di rifiutare e superare il «platonismo» dei valori intesi come entità astrattamente sovraordinate alla realizzazione personale. La concretezza del valore è, insomma, nell'essere di ogni persona.

Alla luce della definizione essenziale e insieme concreta del valore si rendono suscettibili di apprezzamento o di critica (critica del ruolo negativamente ideologico che ai significati di valore si fa spesso ricoprire) le formulazioni e le acquisizioni storiche che, di volta in volta, emergono e si presentano come valori: dignità, libertà, giustizia, solidarietà ecc...

V. Poiché la pienezza del valore non si dà immediatamente, la sua realizzazione esige la coscienza della *differenza* tra reale e possibile e della *scansione temporale* (o della dialettica storica) per mezzo della quale tale differenza può essere superata.

La realizzazione del valore è perciò un compito che richiede una corretta prospettiva della temporalità. Nell'esperienza giovanile il tempo, per l'attesa cui costringe, sembra solo di ostacolo alla sintesi tra reale e

possibile: di qui una diffusa tendenza a rifugiarsi nell'*attimo* quasi *fuori tempo* o a ricercare luoghi, rapporti e situazioni in cui sia dato di vivere la *sospensione* del tempo e delle sue angosce.

Entrare in una prospettiva «corretta» dell'esperienza del tempo vuol dire pensare e vivere il tempo non come un ostacolo ma come *veicolo del possibile*. È nell'ordine del tempo che il reale deve armonizzarsi al possibile ed è nella stessa quotidianità che si deve attuare il progetto.

L'immersione immediata nel presente, dalla quale sempre partiamo, si dilata nella memoria del passato e nell'anticipazione del futuro. La nostra percezione del presente esce allora dalla chiusura ingenua nell'attimo e si fa coscienza del fatto che esso è una struttura, un reticolo nel quale si intrecciano linee che possono avvolgerci e legarci oppure essere il cammino del nostro sperimentare e creare. Così l'analisi conoscitiva del presente, l'interpretazione critica del passato e l'attesa ragionevole del futuro si richiamano ed entrano in circolo.

Il vissuto temporale si dà in pienezza se non si priva dello spessore di ciascuno dei suoi momenti e non si sottrae alla *costruzione* del loro rapporto. Il *rapporto*, con i suoi ritmi e le sue resistenze, non si lascia però surrogare da un corto circuito: certe espressioni della «cultura» giovanile — in particolare quelle della droga e della tossicodipendenza — nella presunzione di compiere *qui e subito* un'esperienza di temporalità fluida e compatta, senza limiti e fratture, bruciano ogni potenzialità effettiva di sintesi dei momenti temporali e si costringono in definitiva alla *maledizione* del tempo, poiché il suo scorrere coincide con il tornare del bisogno, è quindi precarietà e dipendenza.

La percezione del tempo non è, comunque, una semplice disposizione della volontà; è anche, in misura determinante, il prodotto di condizioni oggettive. Nella civiltà di tipo *metropolitano* nella quale noi viviamo, l'acquisizione di una coscienza temporale ricca, molteplice e insieme orientata a un senso unitario, è favorita oppure è seriamente ostacolata? Nel contesto metropolitano prevale forse, inevitabilmente, l'esperienza di un tempo meccanico e frammentario, che alterna ripetizione e novità (apparente) in una vicenda indifferente alle intenzioni e alle prospettive dei soggetti personali? Oppure non abbiamo ancora concetti adeguati a valorizzare maggiormente, in una dimensione di senso individuale e comunitario, l'esperienza metropolitana della temporalità? E si tratta solo di inadeguatezza nei concetti o anche, e più marcatamente, nelle strutture?

Resta la considerazione fondamentale: non si dà l'orientamento al valore senza l'esperienza della temporalità e della storicità come condizioni che lo rendono possibile.

VI. Cerchiamo di tirare le fila del discorso. La condizione giovanile — come sopra si accennava — è caratterizzata, a livello di *coscienza* e quindi di *aspettative*, da un *investimento* in misura massima nei confronti degli indici di valore prima delineati. Sotto il profilo della tematica dei valori, l'emarginazione giovanile si presenta pertanto come disturbo e *distonia* nel processo di investimento, fino alle espressioni di vera e propria alienazione dai valori.

La deprivazione di valore può dipendere da una insufficiente o errata acquisizione degli elementi che sembrano costituirlo. Senza pretese di sistematicità e tanto meno di completezza, indichiamo tra le cause che determinano la *coscienza devalorizzata*:

— la relazione con soggetti caratterizzati da atteggiamenti di possesso o di dominio e non di partecipazione, con l'effetto della frustrazione della domanda di rapporto reciproco e paritario;

— la rilevanza abnorme che viene assunta dalla fruizione degli oggetti, soprattutto in seguito alla sostituzione della relazione intersoggettiva con il rapporto (feticistico o distruttivo che sia) incentrato esclusivamente sugli oggetti;

— il riscontro dell'incongruenza tra i valori affermati o teorizzati e i «codici» che regolano la realtà effettuale (istituzioni «burocratizzate», «meccanismi» di gestione e amministrazione della «vita», leggi del «compromesso» da cui appare disciplinato il «mondo degli adulti» ecc.);

— la percezione astratta e in definitiva «falsa» della temporalità, con il conseguente svuotamento della nozione della storicità dell'esistenza.

Si tratta di spunti di ricerca.

LA FAMIGLIA E L'EDUCAZIONE

di MARISA PARMIGIANI

1. *Inquadramento del problema*

In occidente la famiglia patriarcale e successivamente semipatriarcale aveva una attiva e rilevante presenza di tipo pubblico poichè svolgeva contemporaneamente funzioni di integrazione sociale per le nuove generazioni, di produzione economica e di gestione politica; con l'avvento della società industriale si è iniziato un processo di ripiegamento nel privato che si manifesta soprattutto in termini di espressività e di intimità e ha per oggetto principale, se non esclusivo, l'integrazione coniugale e l'allevamento della prole. Con i fenomeni correlati all'industrializzazione e all'urbanizzazione, la famiglia si modifica strutturalmente (contrazione del nucleo) e funzionalmente, adattandosi alla nuova complessa e articolata società, la cui divisione del lavoro sociale richiede o meglio impone alla famiglia di cedere in tutto o in parte alcune funzioni da essa tradizionalmente svolte e di ristrutturarsi secondo il modello nucleare che comporta un relativo isolamento.

Un'altra questione cruciale è quella della così detta «deistituzionalizzazione» della famiglia attuale: la realtà che stiamo vivendo testimonia l'esistenza di una certa crisi del rapporto matrimoniale e, più in generale, dei rapporti familiari. Tutto ciò viene portato a sostegno della tesi secondo la quale l'importanza della

famiglia decresce e ci si avvia verso un vero e proprio abbandono del carattere «pubblico» del matrimonio e di conseguenza, come linea di tendenza, sia lecito prevedere la deistituzionalizzazione della stessa famiglia e il passaggio a pure unioni di fatto.

2. *Fenomenologia della famiglia italiana*

Facendo specifico riferimento alla realtà italiana si può precisare, unitamente ai caratteri sopraindicati, che, negli ultimi trent'anni, si sono delineati due processi: di privatizzazione e di secolarizzazione.

Il *processo di privatizzazione* si è manifestato con modalità diverse che consentono di individuare tre fasi storiche:

— negli anni '50 si diffonde il «privatismo *accumulativo*» in cui il gruppo domestico è orientato a trarre il massimo profitto dal mercato;

— negli anni '60 (fino al '68-'69) si diffonde il «privatismo *consumistico*» e la famiglia enfatizza la sua nuclearità puerocentrica;

— dal '70 ad oggi si fa strada un «privatismo *di ripiegamento anticrisi*» in cui alla famiglia si ricorre come alla fonte di risorse materiali ed affettive, di fronte alla crisi dell'occupazione e alla mancanza dei servizi sociali mentre, tuttavia, il privato viene ulteriormente delegittimato dal punto di vista simbolico ed etico-politico.

Il processo di *secolarizzazione* ha investito la istituzione della famiglia italiana soprattutto nell'ultimo decennio: portato dalla cultura del XX secolo, questo comportamento secolarizzato si manifesta con visioni di vita difformi dalle norme etico-religiose dirette a regolare la vita familiare. È significativo il fatto che un

numero di persone crescente è indifferente o contrario a determinate legittimazioni religiose. Sotto questo profilo è emblematico l'andamento dei più recenti dati statistici relativamente alla nuzialità. alla natalità, ai matrimoni di rito civile e alle richieste di separazione e di divorzio (indicatori di secolarizzazione) o l'elenco degli interventi legislativi dello Stato italiano negli anni '70 (liberalizzazione dell'uso degli anticoncezionali e applicazione della legge sul divorzio nel '71, approvazione del nuovo diritto di famiglia e della legge quadro sui consultori familiari nel '75; legge sull'aborto nel '78.

3. *Problemi educativi della famiglia nucleare e metropolitana*

I rapidi e sostanziali mutamenti che hanno inciso sull'istituzione familiare hanno, altresì, reso molto più complesso e problematico il suo compito educativo. Il tenore di vita, le esigenze dell'*habitat* più ristretto ed anche l'estensione delle pensioni di vecchiaia e di strutture per la terza età generano la conseguenza che la famiglia non ospita più i vecchi genitori pensionati e il lavoro extradomestico dei genitori determina la così detta «*sindrome della casa vuota*» con conseguente solitudine dei figli. Inoltre l'educazione è affidata alla scuola, mentre una parte del tempo libero dei giovani è consacrato alla televisione che surroga e declassa il ruolo dell'informazione domestica. La famiglia, in pratica, esercita il proprio ruolo educativo con sempre minor continuità e coerenza: assenza dei genitori per motivi di lavoro o di diporto, attenzione captata da altre sollecitazioni, assenza dei figli per motivo di studio o di lavoro o di svago.

Nella famiglia preindustriale l'educazione e l'istruzione si risolvevano nel trattare i giovani come ap-

prendisti dei vari tipi di lavoro da svolgere. Oggi, invece, in una società urbanizzata, industriale, terziaria e burocratica, i padri (e sempre più spesso anche le madri) lavorano fuori casa; e, d'altra parte, i ragazzi, intraprendono studi più prolungati, si trovano tagliati fuori dal lavoro pratico.

L'officina, l'ufficio, il lavoro di distribuzione sono entità lontane e misteriore. I giovani ricevono certo alcune informazioni, ma rimangono privi dell'esperienza e del contatto concreto, durevole e vissuto. Il *lavoro*, di conseguenza, è *separato* dai giovani per tutto il periodo degli studi, periodo che si è costantemente allungato sia per il prolungamento legale dell'obbligo sia per spontanea decisione delle famiglie. Non solo, ma la famiglia involontariamente educa i ragazzi al lavoro solo nei suoi aspetti negativi. gli sforzi dei genitori a proposito del proprio lavoro, l'esortazione inquieta e assillante a riuscire in una carriera professionale e a prepararvisi a scuola. Ma il giovane scopre ben presto che l'esperienza scolastica non è affatto quella della vita. Né la famiglia, del resto, né la scuola danno ai giovani un aiuto adeguato alla soluzione del problema, che è fondamentale per ogni singolo, della attività professionale futura. Gli interventi hanno il tono della coazione, l'inquietudine dei genitori provoca quella dei giovani. Significative al proposito le osservazioni concordi e i risultati delle inchieste che mostrano l'interesse decrescente dei giovani per le attività professionali (ricerca del lavoro precario).

Autonomi (più in apparenza che in realtà) nel chiuso ambiente degli svaghi, i giovani reagiscono alla razionalità delle organizzazioni moderne dove sono costretti a lavorare sotto un controllo burocratico e assumono un atteggiamento o di rifiuto selvaggio o di apatia. I giovani che sempre più numerosi prolungano gli studi, dipendono dalle famiglie sotto l'aspetto eco-

nomico, ma il più alto livello generale del tenore di vita ha indotto molti genitori a mettere in mano ai figli con sempre maggior regolarità somme crescenti come «argent de poche».

È da notare inoltre che la drastica diminuzione della mortalità infantile, la maggiore efficacia della medicina, il miglioramento del tenore di vita e la considerevole diminuzione del numero dei figli in rapporto al numero delle coppie di sposi hanni reso «preziosi» i ragazzi. Perdere un ragazzo è diventato un dramma, mentre una volta, nelle società tradizionali, perderne anche diversi era considerato una legge della vita. Ne risulta che l'attaccamento affettivo dei genitori cresce e perciò raramente rifiutano ai figli ciò di cui questi dichiarano di aver bisogno.

Dipendenti ma preziosi, i ragazzi hanno così ottenuto una crescente libertà, peraltro continuamente contestata e misurata dall'ansietà dei genitori.

Abbiamo trasformato i figli, specialmente preadolescenti e adolescenti in *consumatori economicamente importanti*. Gli organismi della produzione e della distribuzione hanno voluto, naturalmente, usare questo potenziale acquirente; hanno contribuito così a creare un modello speciale di vita e hanno favorito la nascita di una «subcultura dei giovani». E ciò ha procurato il risultato di dar saldezza ai gruppi di coetanei e di far sì che i giovani passino il loro tempo libero fra loro, fuori dalla famiglia, lontano dagli adulti. L'influenza della famiglia è scomparsa in rapporto all'uso del tempo libero mentre quella dei gruppi di coetanei è cresciuta: è là che essi vogliono piacere e riuscire, è là che trovano modelli di azione. Nel «*gruppo*» la vita ha un sapore che non ha né in famiglia né a scuola e appare come liberazione dalla dipendenza familiare e scolastica. Si è generato così un ambiente autonomo, con valori eterogenei rispetto alla società globale; un

ambiente dove mettono radici le cosidette controculture (è su questa base che ha potuto svilupparsi la diffusione della droga).

La subcultura dei giovani ha posto in termini nuovi il *problema sessuale* in una età in cui esso assume un carattere acuto, legato negli esseri umani alla ricerca della propria personalità. Anche se la scuola ha posto il problema dell'educazione sessuale, è rimasta ben lontana dal fornire risposte generali alle esigenze e alle domande dei giovani. Quanto alla famiglia, è ancora, su questo tema, in una posizione ambigua: permissivi in teoria, ansiosi in pratica; gli adulti sono inquieti sul tema delle conseguenze della liberazione sessuale anche se si rendono conto ogni giorno di più dell'esistenza del problema. Carenza della famiglia, carenza della scuola. I giovani, nel loro proprio ambiente, risolvono i loro personali problemi accentuando ancora il distacco dalle due fondamentali istituzioni educative delle quali il gruppo di coetanei diventa un surrogato.

Non meno determinante il problema delle *comunicazioni di massa*. Il primo oggetto di consumo dei figli è la TV in famiglia, nella quale trovano una compensazione alle frustazioni derivanti dalla «casa vuota» e di cui recepiscono i messaggi senza udire una parola di commento, di discussione, di valutazione dei contenuti da parte degli adulti. Queste immagini li informano sul mondo esterno. I modelli della società dei consumi, offerti dal piccolo schermo, entrano in conflitto con i modelli tradizionali trasmessi ai genitori nell'età giovanile. Ma i genitori, constatando il mutamento del mondo, dubitano della legittimità dei modelli tradizionali e non osano opporli alle nuove regole che i ragazzi introducono nelle discussioni in famiglia.

I *genitori* sono *vittime della contraddizione* che esiste tra la realtà e le norme a cui essi erano abituati: il mondo libero e le dittature che esistono al suo inter-

no; la democrazia e le manipolazioni ad opera degli apparati; l'idea di uguaglianza e la miseria e la discriminazione troppo stridenti; la solidarietà e il mito della competizione; il dovere di affermarsi e di essere sinceri e la necessaria prudenza del conformismo; le larghe vedute sui problemi del sesso e la realtà dei divieti; il solidarismo civico e la frode fiscale; la morale cristiana e l'egoismo indifferente verso gli altri.

In una società in pieno mutamento le contraddizioni brulicano, mentre l'educazione ha bisogno di certezze. Ciò che colpisce i giovani è soprattutto l'*inautenticità*. Così la famiglia risulta segnata dal suo contesto: un mondo instabile, che cambia, pieno di conflitti, incerto dell'avvenire che lo attende, insicuro dei principi, dei valori, della accoglienza da riservare all'acculturazione, all'educazione, all'iniziazione dei giovani. Né le tradizioni offrono più un quadro solido giacché sono obiettivamente e a seconda dei settori, più o meno sfasate nei confronti dell'esperienza vissuta e si trovano quindi contestate anche dagli adulti. Questa situazione si proietta nella mentalità dei giovani che sono inquieti e molto sensibili a ogni contestazione.

4. *La struttura industriale urbanizzata non aiuta la famiglia*

Le esigenze di cura e di partecipazione alla vita familiare richiedono spazi innovativi nel campo delle condizioni e degli orari di lavoro.

Le *esigenze di lavoro* svolto dai componenti della famiglia dovrebbero entrare il meno possibile in conflitto con la famiglia. Il lavoro a tempo parziale e un'organizzazione degli orari di lavor più confacente ai bisogni della famiglia, sono vie che andrebbero approfondite e percorse.

Infine una seria e adeguata *politica dei servizi alla famiglia*: e quando si parla di servizi non si intendono solo gli asili e i doposcuola - essenziali però alle donne che lavorano - ma tutta la gamma di servizi educativi, sanitari, culturali, ecc. che sempre più, oggi, entrano nella famiglia e la condizionano.

In molti di questi servizi in cui sono rappresentati una moltitudine di enti e di organismi dovrebbero essere *rappresentati* in modo non puramente formale anche i *genitori*, che poi sono coloro che non solo vengono accusati di «scarso rendimento», ma sopportano anche le conseguenze di politiche sbagliate e comunque concepite quasi esclusivamente in funzione degli adulti. Se le decisioni prese nei diversi campi non sono orientate alla promozione della famiglia, allora la concezione della famiglia come pietra angolare della nostra società diventa pura retorica e la famiglia viene lasciata alle scelte individualistiche dei componenti, con tutti i rischi della confusione e dell'angoscia sopra citate.

EMARGINAZIONE-ISOLAMENTO E MODELLI EDUCATIVI

di ALDO ELLENA

I. *Ipotesi interpretativa della evoluzione dei rapporti genitori-figli*

Il passaggio da una società preindustriale ad una società postindustriale pare caratterizzato dal passaggio parallelo da una situazione familiare di sfruttamento-coinvolgimento dei minori ad una situazione di non sfruttamento ma di maggiore isolamento (fino agli estremi della «casa vuota»).

1. Questa ipotesi mi viene suggerita dall'intervento del Prof. Paolo Prodi (*Crescere negli anni '80 nella prospettiva storica*) al Convegno «Crescere negli anni '80» tenutosi a Trento il 26 gennaio 1980 (V. «Atti», pp. 4-10).

2. L'ipotesi è confermata dalla ricerca presentata allo stesso Convegno (v. «Atti», pp. 23-31) da Antonio Schizzerotto e da lui condotta con i proff. Livolsi e De Lillo dell'Università di Trento su un campione nazionale di 1500 madri di figli tra i 18 e i 6 anni.

a) La strutturazione temporale della giornata rivela:
— che delle 10 ore mediamente disponibili per le varie attività non obbligate, i piccoli ne trascorrono 3,30 da soli, 1 con i coetanei, 1,30 in braccio alla balia elettronica della TV, 3 con gli adulti che in realtà dedicano al bambino in for-

ma esplicita solo 1 ora;

— che i piccoli stanno poco assieme ai coetanei: solo 1/5 del campione si incontra con due altri loro pari per due volte la settimana. Ridottissimi pure i contatti con adulti diversi dai genitori e dai nonni.

b) il genitore di sesso maschile intrattiene con i propri figli rapporti del tutto occasionali. La madre si trova a dovere portare da sola il peso dei figli (controllo disciplinare, trasmissione di principi, informazioni per l'inserimento nel sociale). Di qui l'insicurezza di molte madri e la conseguente considerazione del figlio come un ostacolo per la propria vita.

c) Ridotta interazione verbale della madre con il figlio e viceversa. Le madri non sanno che cosa dire ai figli e forniscono loro scarsi stimoli di crescita.

d) Scarso interesse per il gioco dei bambini: 1/3 non gioca con i figli, i 2/5 dei bimbi escono raramente di casa e sono impediti a svolgere giochi di movimento. Però i 3/5 dei figli entrano in possesso di un numero di giocattoli variabile, entro un anno, dai 25 ai 100.

e) Più che insegnare a fare qualcosa, i padri e le madri proibiscono di fare qualcosa. Si ha l'impressione che i genitori si preoccupino soprattutto di fare comprendere ai figli che gli adulti sono superiori a loro, che vanno obbediti e rispettati e che le esigenze dei bambini devono cedere alla volontà dei genitori. Ne consegue un tipo di socializzazione all'eterodipendenza, alla passiva accettazione. Le uniche esigenze infantili che le famiglie esaminate sono in grado di soddisfare sono quelle di ordine materiale.

In sintesi, il quadro che ne emerge è di bambini soli, che vivono in spazi, situazione e modi non a loro misura; che vengono isolati dai coetanei, che sono tenuti separati dalla società adulta e contemporaneamente subordinati ad essa; protetti materialmente, ma non stimolati sul piano affettivo, ludico e cognitivo (*a.c.*, p. 30).

II. *A motivo dell'isolamento indicato, le incidenze della società moderna e degli stessi modelli comportamentali degli educatori e dei genitori possono avere, nella esperienza più o meno conscia dei giovani, risonanze problematiche*

0. Faccio prevalentemente riferimento ai giovani dai 15 ai 19 anni, utilizzando per il paragrafo n. 1 un articolo per me particolarmente valido di FRANCO GARELLI, *L'adolescente 1977 vive in un mondo così*, in «Note di pastorale giovanile», n. 7, 1977, pp. 12-18.

1. *Il «mondo» che i giovani (16—19 anni) oggi si trovano davanti e dal quale sono condizionati*

1.1 *Osservazioni preliminari*

a) il giovane vive, oggi, in modo diverso il passaggio all'età adulta:

— negli anni *cinquanta-sessanta* l'età evolutiva si esprimeva in un processo tensionale verso un «modello» di vita e, per lo più, il giovane beneficiava di un anticipato inserimento nel processo produttivo;

— negli anni *settanta-ottanta* invece il giovane sperimenta un urto più rischioso con il pluralismo culturale (= proposte, stimoli, esperienze)

a livello di consumi, di dialettica e problematica sociale, di istanze innovative, di adesioni acritiche, con conseguente disorientamento culturale, mancanza di prospettive ed adozione di alcune formule compromissorie di realismo: vivere alla giornata, lasciarsi vivere!

b) Questo «mondo» presenta alcune caratteristiche:
— crisi delle istituzioni tradizionali
— peggioramento delle condizioni di vita
— tendenza alla problematicità
— domanda allargata di partecipazione sociale.

1.2 *Crisi delle istituzioni tradizionali*

1.2.0 *Premessa:* da una indagine, realizzata in Francia, risulta che l'incidenza educativa delle istituzioni si configura con queste percentuali: 9% della famiglia, 17% della scuola, 74% della società parallela, ossia di tutti i fattori operanti al di là della famiglia e della scuola (stampa, spettacoli, ideologie, conflitti sociali, fenomeni di vita anormale, di violenza, ecc.).

1.2.1 Ridursi della funzione di mediazione della *famiglia* tra personalità e società:
— nel contesto sociale di elevato pluralismo ideologico e culturale
— la famiglia, quando pur ha una sua consistenza, rischia di ridursi:
ad un albergo-parcheggio per i bisogni primari,
ad un «bozzolo» o ad un'oasi con scarsa abilità al sociale.

1.2.2 La *Scuola* (statale)
— più che area di confronto risulta *area* di conflitto tra diversi «progetti» ed «ideali» educativi, con nuove egemonie culturali, con forme di autoritarismo ideologico;

— spesso è luogo di abilitazione al relativismo ed allo scetticismo più che di formazione della personalità (ossia di impegno, di democraticità, di rispetto, di partecipazione attiva, di acquisizione di ruoli sociali, di educazione alla dialettica insegnanti-allievi, adulti-giovani...).

1.2.3 Dopo il 1968 è mancata una proposta istituzionale con finalità educative rinnovate e diffuse. L'unico spazio di socializzazione e di educazione che la maggioranza dei giovani sembra avere, è il *piccolo gruppo di amici* con funzione privatizzante:

—gratificazione immediata: senso di sicurezza e di parità;

— risposta a bisogni individuali.

1.3 *Peggioramento delle condizioni di vita*

proprio nel momento in cui matura, per altre vie, l'esigenza di una nuova qualità di vita (gratuita, spontaneità, nuove forme di aggregazione giovanile...).

1.3.1 *Si paga il peso di scelte effettuate male o di scelte omesse* a livello di società civile:

— mancata programmazione generale dell'economia;

— mancate o ritardate riforme;

— insufficienza di servizi sociali;

— insufficienza del «pubblico» e diffidenza nei confronti del «privato»;

— crescita smisurata, gonfiata delle attese;

— prevalere dei desideri sui bisogni, donde le varie «giungle» professionali, retributive, familiari.

1.3.2 *Clima sociale conflittuale, degradato* (criminalità, comune e politica), con reazioni di tipo conservativo.

1.3.3 *Disoccupazione giovanile e diffusione del lavoro precario.*

1.3.4 Conseguente *marginalità economico-sociale e psicologico-politica* (= mancanza di potere decisionale) dei giovani.

1.4 *Tendenze collettive problematiche*

1.4.1 *Ricerca esasperata di un sistema di garanzie:*

— lavoro garantito, stabile, sicuro;

— rifiuto della manualità;

— lavoro caratterizzato da impersonalità di rapporti, da un orario rigido, da una scarsa considerazione del contenuto professionale, da una scarsa identificazione del lavoratore con il suo lavoro.

1.4.2 Pragmatismo e realismo dei «*discorsi in famiglia*» interiorizzati dai giovani e che lasciano poco spazio per l'inventiva ed il rischio.

1.4.3 Istanze individualistiche e privatistiche di cui è portatrice la società dei consumi. Conseguente emergere di una tendenza radicale per la quale *la soddisfazione personale risulta essere il criterio prioritario di giudizio.*

Il metro di giudizio, in questa prospettiva, è dato solo dall'esperienza, dalla prassi, dalla possibilità effettiva di raggiungere il piacere e di fuggire il dolore, dalla ricerca della soddisfazione e dalla propria affermazione... Consistente deterministica saldatura tra i quattro momenti. *capacità... ruoli... redditi... consumi* come elemento massimamente qualificante la propria esistenza.

1.5 Al di sopra o accanto, ma non dentro, a tutto questo, si può rilevare una tendenziale allargata domanda di partecipazione sociale:

— dai confini piuttosto incerti, mutevoli, riducentesi e/o riducibili, ma

— con alcuni risultati positivi da potenziare: rifiuto del principio della delega assunto in forma esclusiva

— maggiore presa di coscienza e maggiore informazione sulla realtà sociale

— esigenza di controllo della «cosa» pubblica

— smitizzazione di alcuni ruoli sociali tecnici (per esempio, prevalere del politico sul tecnico in forme anche non funzionali... falso concetto di pubblico...).

2. *Interrogativi posti dal rapporto problematico adulti-giovani specie nell'età dell'adolescenza*

2.1 *La problematicità di questo rapporto*

È uno degli altri aspetti del «mondo», della vita che i figli si trovano davanti. La mia piccola esperienza mi ha permesso di rilevare:

— ricorrenti stati di disorientamento e

— complessi di inferiorità;

di fronte ai figli divenuti adolescenti. La loro crescita non sempre è alveata (controllata) da una *parallela crescita psicologica dei genitori.*

Una crescita parallela supporrebbe:

— spirito intuitivo

— elasticità di rapporti (sfumature diversificate: 12-14, 15-17, 18-20 anni...)

— disponibilità al mutamento

— lavoro in prospettiva

— distacco da posizioni precostituite

— capacità:

di dubitare di se stessi

di ascolto

di non bloccaggio della libertà espressiva dei più giovani: *«Che vuoi sapere tu che non hai esperienza!»*

«Fino a quando sei in questa casa, devi rassegnarti ad obbedire»

«Te lo dice «tuo» padre...».

Nell'incontro, rinnovato nell'arco di più anni, con genitori ho avuto la verifica di certi atteggiamenti veramente sfasati.

Non sono mancati gli incontri costruttivi, in cui la preoccupazione primaria è stata la maturità umana e cristiana e non il voto.

Ma molti incontri invece sono stati impostati all'insegna:

— del protezionismo (mammismo, tigrottismo);

— della permissività (anziché della comprensione);

— della delega (anziché del coinvolgimento);

— dell'autoritarismo (anziché della autorevolezza);

— della mancanza di coraggio.

Col tempo in alcuni genitori si è così registrato un notevole disorientamento: *«Come posso parlare a mio figlio?»*.

2.2 *Di fronte a queste situazioni ricorrenti, mi pongo alcuni interrogativi* [1]

2.2.1 *Quale tipo di adulto sappiamo proporre ai nostri giovani*

a) se continuiamo a perpetrare il tradimento del denaro, della carriera a tutti i costi, dell'arrivismo sulle ruote delle raccomandazioni, dei titoli formali (disposti a crearci, con il titolo di dottore, una tradizione di nobiltà mai avuta), del successo mondano, divistico, galante, degli impegni solo retribuiti, delle facciate senza interni?

[1] Per un più ampio sviluppo di queste idee vedi Aldo Ellena, *Per una pedagogia della liberazione*, in *«Quaderni di formazione professionale e di educazione permanente»*, n. 6 aprile 1977, pp. 95-108.

b) se, forse inconsciamente, tendiamo a proiettare in loro le distorsioni psicologiche dei nostri insuccessi, delle nostre disillusioni, della nostra solitudine senza copertura?

c) se abbiamo forse mai dimostrato, con una certa rilevanza, la capacità di fare qualcosa senza richiedere una contropartita?

Il successo di noi educatori mi pare garantito, almeno in parte, da questo presentarci come un «nuovo tipo di adulto», un adulto «non usuale», un adulto con uno «stile nuovo». La Scrittura direbbe: un adulto «in novità di vita». [2]

2.2.2 *Quali capacità dimostriamo nello sbloccarci da prospettive anguste, grette, particolaristiche?*

La tentazione del «particolarismo» è una tentazione tipica di tutte le età e di tutte le situazioni umane: del bambino, del ragazzo, dell'adolescente, del non adolescente di età ma che è rimasto tale come mentalità, dell'adulto senza prospettive ideali, della mamma, della moglie, del marito, dell'educatore, del propagandista, dell'attivista, dell'assistente sociale, del sacerdote...

È tentato dal particolarismo colui per il quale:

— esistono solo i «propri» problemi, le «sue» preoccupazioni, le «sue» sofferenze;

— hanno rilievo solo le «proprie» difficoltà, i «propri» desideri;

— hanno significato solo i «propri» successi, i «propri» meriti, le «sue» imprese, le «sue» amicizie, il «suo» ambiente. [3]

2.2.3 *Con quale strategia ci muoviamo nella vita?*

Con la strategia della libertà o con le strategie della non-libertà?

[2] A. Ellena, *art. cit.*, pp. 104-105.

[3] *Ibidem*, pp. 105-107.

Sono libero se sono capace di autodeterminarmi, di condecidere e di innovare (facendo in modo *nuovo* cose che si fanno già, recuperando i ritardi, anticipando il futuro).

Non sono libero se mi muovo con le strategie della paura, dell'attesa, della prudenza, del regolamento, del compromesso, dell'anonimato... [4].

2.3 *Che tipo di rapporto stabilire tra educatori e giovani?*

2.3.1 *Agli insegnanti sottolinerei l'esigenza di collocarci nei confronti dei giovani come educatori-animatori* [5]

Questo comporta anzitutto che abbiamo, nel nostro stile di educatori, *alcune «attenzioni»*;

1. stabilire con i giovani un *rapporto educativo*;

a) *leale*: fatto cioè non di sospetto ma di fiducia;

b) non rigido ma *possibilista*;

c) non permissivo ma *comprensivo*;

2. puntare su *obiettivi* educativi *a medio termine*, tenendo presenti, anche con intuizione previsionale, gli anni in cui i giovani che si hanno davanti, si inseriranno nella vita attiva: guardare non solo all'«oggi» ma al futuro, agli anni '90;

3. curare, attraverso la scuola ed altri momenti di animazione culturale, una *mentalità di ricerca*;

4. prevedere un processo di *educazione sociopolitica* al cambiamento, al senso di solidarietà, alla non-emarginazione, con riflessioni teoriche e momenti esperienziali: operando cioè con i moduli vedere-giudicare-agire, oppure, se si preferisce, prassi-teoria-prassi

[4] *Ibidem*, pp. 102-104.

[5] Aldo Ellena, *Il nostro ruolo di volontari-animatori*, in AA.VV., *Animatori del tempo libero*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1979, pp. 11-68.

5. formare, se credenti, attraverso momenti liturgico-culturali ed esperienze di gruppo, il *senso religioso della vita*, vale a dire il senso di Dio, il senso del mistero, il senso della giusta dipendenza.

Per rendere funzionale questo quadro metodologico di «attenzioni educative», occorre che gli educatori rivelino una notevole *capacità di «mediazione»*, nel «concreto feriale» tra obiettivi e situazioni.

La mia esperienza di insegnante e di animatore mi conferma che questa capacità di mediazione, per diversi motivi, è piuttosto ridotta: si preferisce un movimento ondulatorio tra intransigenza e permissività.

Questa *incapacità a mediare* mi pare sia dovuta a diversi fattori:

1. ad assenza di sintonia tra gli stessi operatori a livello di «progetto educativo»:

— spirito di autosufficienza

— autentico menefreghismo

— attenzione quasi esclusiva ai momenti tecnico-didattici;

2. alla difficoltà degli operatori nello stabilire un vero rapporto educativo:

— con atteggiamenti radicati di difesa, per paura o per diffidenza, o

— con atteggiamenti élitari che inducono ad interessarsi solo dei «migliori»;

3. a livello pedagogico-didattico appare inoltre evidente, e difficilmente confutabile, che un certo tipo di formazione professionale o di non-formazione professionale:

a) risulta spesso non responsabilizzante

b) riduce la capacità di iniziativa e di rischio

c) crea problematici complessi di dipendenza-alibi rispetto all'istituzione

d) può rendere anche «gretti», ossia vendicativi nei confronti dei giovani, invidiosi nei confronti dei colleghi

e) attenua la spontaneità e la trasparenza.

2.3.2. Parlando a genitori mi limito a questi semplici rilievi:

a) *Non proiettare* nei figli i propri desideri insoddisfatti e non esigerne una soddisfazione «mediata».

b) Sforzo costante per *comprendere* le situazioni ambientali *mutate* (tanto più che le generazioni si sono «raccorciate») e i valori di certi atteggiamenti, che in prima approssimazione, per noi adulti, possono risultare per lo meno strani.

c) *Non pianificare* il processo educativo: evitare il «neocolonialismo» educativo e i «prodotti educativi a formelle»: tanti «budini» fatti con lo stesso «stampo».

d) *Sul piano morale:*

— non mentire mai: evitare la menzogna di comodo;

— orientare al «rispetto» per gli uomini e per le cose;

— psicologicamente conservare un tono di giovinezza, di ottimismo, di giusta sicurezza.

e) *Sul piano religioso:*

— non strumentalizzare la religione per fini moralistici: la religione non è un'aspirina;

— coerenza: credere nella forza dell'esempio: alla religione «di culto» dare la precedenza della religione «di vita»;

— mirare alla sintesi religioso-morale e personale: favorire la crescita di personalità «unificate».

f) *In genere:*

— creare un «clima» di amicizia e di fiducia;

— sapere attendere: accettare che i figli crescano diversi dal come li vorremmo «cristallizzare» noi;

— non stancarsi e non stancare;

— la speranza deve essere l'ultima a morire: la speranza è la virtù dei poveri, di chi non ha ancora;

— sapere trovare i momenti giusti per gli interventi giusti;

— persuadersi del valore del silenzio;

— non «coniugare» i figli, cioè non sposarli, ma amarli come realtà da rendere sempre più autonome.

2.3.3 *Ai giovani* direi:

a) *Non fare dell'estetismo*, non esasperare le difficoltà, non «posare»...

b) *Non essere troppo esigenti*... Maggiore provvisorietà nei giudizi...

Imparare a mettersi dal punto di vista degli altri... Non negare quello che non è evidente solo perché non è evidente.

c) Acquisire, attraverso successivi «urti» frontali con la realtà, il *senso della misura, dei limiti*.

d) *Essere sinceri con se stessi*. Essere coerenti nel rifiutare, nel sapere rifiutare le comodità che il vostro progressismo vi fa rimproverare agli altri: *i progressisti borghesi sono i peggiori* progressisti.

e) Il «*malumore senza motivo*», che spesso nasce dalla insicurezza, vi faccia apprezzare, mai idolatrare, l'esperienza altrui.

f) *Lasciarsi e farsi aiutare.*

Facilitare il «compito di genitori»: vivere in famiglia è una occasione per imparare a vivere con gli altri, per armonizzare con gli altri.

Detto questo è detto nulla. È impossibile ridurre le «tensioni» solo da una parte. Risolvere le tensioni, ossia rispettare la vita, esige collaborazione: collaborazione all'interno e, sovente, sarà utile una «discreta» (ossia, rispettosa, non invadente) collaborazione dall'esterno. Qui c'è posto per tutti.

3. *Emarginazione — Isolamento e lavoro dei genitori*

Il maggior isolamento cui abbiamo accennato in apertura, è spesso dovuto, oltre che agli *errori educativi* nei quali più frequentemente i genitori incorrono ed alle difficoltà che i genitori provano a trasformarsi assieme ai figli attraverso un processo di educazione permanente (*v. relazione di Marisa Parmigiani*), agli impegni totalizzanti del lavoro del padre, con conseguente femminilizzazione dei processi educativi, e, in diversi casi, al peso cumulativo del doppio lavoro della madre (gestione familiare e lavoro esterno a tempo pieno o a tempo parziale).

È urgente trovare valide e funzionali alternative all'attuale organizzazione dell'orario di lavoro da tentare in prospettiva, negli anni '80, a livello politico-sindacale.

Il tempo non ci consente di esaminare l'ampliamento di concrete possibilità di lavoro a tempo parziale, la flessibilità degli orari di lavoro (ore quadro, periodo flessibile, ore fisse...), il problema della custodia dei bambini e quello di nuove forme di socializzazione per evitare la emarginazione-isolamento soprattutto dei preadolescenti e degli adolescenti.

In questa dimensione problematica può tornare utile la lettura dell'articolo di ANNA MARIA e PAOLO

MARCHISIO, *Lavoro dell'uomo e della donna e disponibilità per la famiglia nella società industriale*, in AA.VV., *La famiglia nella società di oggi*, Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 47-80) ed il rapporto OCSE, redatto sulla base di dieci rapporti nazionali da Martha Darling, *Il ruolo della donna nell'economia*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

POTENZA E IPNOSI DELL'IMMAGINE *

di GIANFRANCO BETTETINI

Sono due termini, potenza e ipnosi, che stanno molto bene insieme nell'ambito di un discorso sull'immagine, purché come potenza non si pensi tanto ad una ricchezza di possibilità, che l'immagine possiede comunque, quanto piuttosto ad una sua disponibilità a comunicare.

In «Potenza» è un termine adatto ad esprimere la disponibilità dell'immagine in movimento alla comunicazione: parliamo soprattutto di immagine in movimento, parliamo di cinema e di televisione, che sono due tra gli strumenti delle comunicazioni di massa più diffusi.

Questa potenza, nel caso delle comunicazioni di massa, si radica in un potere vero e proprio, che è quello istituzionale degli apparati delle comunicazioni.

In termini aristotelici, potremmo dire che la potenza dell'immagine è definita, condizionata, limitata, e quindi formata, da un atto di potere, da un atto di pesante legittimazione sociale, che è quello dell'apparato delle comunicazioni di massa.

Esiste quindi una potenza comunicativa, ma soprattutto esiste un potere dell'istituzione degli apparati. E vediamo allora brevemente in che cosa consiste questo potere, che limita e condiziona le potenzialità di comunicazione dell'immagine.

* Dalla registrazione: testo non corretto dall'Autore.

Il potere degli apparati deriva innanzitutto dal fatto che si strutturano in un'industria culturale, tema al quale farà riferimento esplicito il prof. Bombardieri nel suo intervento. Mi limito soltanto a dire che un'industria culturale implica ripetizione, standardizzazione dei prodotti, ricerca di un profitto economico o ideologico; implica delle ipotesi (da parte di chi fa i programmi, da parte di chi da i film, da parte di chi fa la televisione) costrittive e normative nei confronti del pubblico. Implica cioè la figura di una «buona madre» che si fa un'idea, un'immagine del proprio pubblico, del proprio consumatore, al quale pensa di offrire beni di consumo, che sono anche prodotti culturali. L'esistenza di questa industria culturale determina inoltre un processo di induzione di necessità, sotto la copertura della divulgazione culturale e dell'informazione.

Ricorderete che quando la televisione fu lanciata in Italia si presentò come una «finestra aperta sul mondo», come l'esecuzione di un contatto diretto con le cose e con la realtà. Sotto la copertura della divulgazione dell'informazione, e anche sotto quella dell'evasione, viene fatta passare l'idea di un'insostituibilità quasi naturale di questi mezzi. L'idea di una necessità assoluta del ricorso a questi mezzi che si traduce, per opposizione in una altrettanto necessaria sostituibilità del rapporto tradizionale con il quotidiano e con la realtà. Il mondo rischia di trasformarsi in una immagine. Il mondo dei rapporti quotidiani, dei rapporti personali, dei rapporti diretti, rischia — ed è una cosa facilmente constatabile oggi — di divenire molto meno importante del mondo prodotto dalle illusioni visive e audiovisive delle comunicazioni di massa. Questo sistema abnorme, importante, di industria culturale, che fa passare i propri prodoti come assolutamente necessari alla vita della quotidianità, vanta anche un'elevata le-

gittimazione sociale. Lo si può rilevare in virtù di diverse considerazioni. Mi limito ad elencarne alcune: il fatto, ad esempio, che i linguaggi delle comunicazioni di massa siano facilmente disponibili all'iscrizione ideologica, e quindi siano facilmente strumentalizzabili a livello politico e ideologico. Legittimazione sociale, quindi, da parte delle forze politiche; legittimazione sociale da parte delle forze economiche; leggittimazione sociale da parte del mercato del lavoro. Il potere e i media si legittimano a vicenda, si scambiano reciprocamente dei segnali di verifica. I media parlano del potere, il potere forma i media a propria immagine e somiglianza, con una serie di dipendenze, di compromessi, di normative. L'industria culturale quindi comporta induzione di necessità, non sostituibilità nella vita quotidiana di mezzi dotati di grande legittimazione sociale. Ma è necessario tener conto di altre caratteristiche proprie alle comunicazioni di massa, che riducono sempre di più quel margine di potenzialità espressiva e comunicativa delle immagini al quale accennavo all'inizio del mio intervento. Caratteristica molto importante è per esempio, l'autoritarismo della fonte. Autoritarismo delle emittenti di massa, che generano nell'opinione pubblica una fiducia contro la quale nessun tipo di contestazione ha dimostrato di valere, a livello intellettuale, a livello culturale, a livello politico e ideologico; per lo meno, ha dimostrato di valere solo nell'ambito di frange molto marginali. È un autoritarismo, quello dei mezzi di comunicazione di massa, molto strano, incomprensibile a volte da un punto di vista psicologico, perchè frutto di una fiducia che è molto diversa da quella usata nella vita quotidiana. Di solito, quando agiamo con fiducia, partiamo da due presupposti diversi: o in virtù di un ragionamento, o in virtù di una intuizione che ci fa pensare che una persona sia valida nel campo in cui si col-

loca l'atto di fiducia, che impegnamo nei suoi confronti.

La fiducia nell'ambito delle comunicazioni di massa è invece generata dall'opinione pubblica. È generata dal luogo sociale dal quale l'emittente parla. In una ricerca fatta pochi anni fa in un quartiere popolare di Milano e in una valle del Nord della Lombardia, si è visto come per gli spettatori arrivati ad un grado di scolarità ridotto (la V^a^ elementare), spettatori adulti naturalmente, non ha tanto importanza la qualifica scientifica di chi parla alla radio, di chi parla alla televisione, quanto il fatto che parli alla radio o alla televisione. Si attribuisce quasi automaticamente il grado di esperto ad una persona, e quindi la si ascolta con fiducia, proprio perché accede al mezzo.

Il semplice accesso — ripeto — allo spazio del giornale, al tempo della televisione, al tempo della radio implica un incremento di credibilità e di fiducia in chi parla da parte di quella fonte. Tra l'altro, gli esperti veri e propri usano spesso scorrettamente di questi mezzi e del grado di fiducia che essi generano quasi spontaneamente, dimostrandosi assertori assoluti e definitivi di affermazioni relative a questioni a volte molto delicate, che implicherebbero approcci molto più dubitativi, molto più ricchi di sfumature.

Il mondo fittizio costituito dall'immagine televisiva e cinematografica sostituisce dunque quello della realtà.

Più che sostituirlo, oltre a sostituirlo, fornisce una specie di serbatoio di sogni e di modelli legittimati a livello sociale, al quale è possibile accedere con facilità.

Si tratta di quanto nell'ambito delle scienze sociali viene definito come «immaginario collettivo», un universo che era stato costruito fondalmente, fino agli anni '50, dal cinema; oggi il cinema ne rimane, nonostante la sua crisi, ancora uno dei più grandi produttori, anche se con l'immaginario collettivo cinemato-

grafico si intrecciano piccoli immaginari, che si chiamano Goldrake, Matzinga, Fonzie, ... L'apparato memorizzatore, il serbatoio della cultura di massa si è amplificato notevolmente, producendo l'imposizione di un modello di conoscenza molto superficiale, irrazionale; acritico, disorganizzato e, nello stesso tempo, molto potente, perchè rinforzato da una legittimazione sempre più diffusa e accettata.

I media divengono dei veri e propri prolungamenti (come qualche autore ha detto) dei sensi dell'uomo, ma non sono più controllati dall'uomo stesso. Divengono dei sensi esterni che ci forniscono immagini in continuità.

La potenza dell'immagine viene strumentalizzata e la sua ricchezza comunicativa viene ridotta notevolmente.

La prima grave malversazione che il sistema delle comunicazioni di massa attua nei confronti dell'immagine è quella di considerarla come riproduzione perfetta del modo e delle cose, e non come un segno che interpreta il mondo, come un giudizio sul mondo.

Su questa simulazione si basa tutta la storia dell'industria culturale del cinema e della televisione: immagine speculare, immagine come mondo. Vi ricordate — forse qualcuno di voi ha cominciato a leggere qualche libro su questi temi — delle teoriche del cinema, laddove anche grandi studiosi del passato sostenevano che il vero cinema è il cinema realistico, quello che si dispone soltanto a registrare la realtà per quello che è? Ci sarebbe da discutere sulla definizione stessa di realismo, ma Bazin, che è tra l'altro un autore molto sottile e intelligente, sosteneva tesi di questo genere, esaltando il neorealismo italiano, che fu proprio uno degli episodi di maggior ricchezza linguistica, di maggior autonomia discorsiva del cinema nei confronti della realtà.

Si cancella così esplicitamente tutto il lavoro che l'immagine fa sulla realtà. L'immagine non viene considerata più come un segno, come l'elemento compositivo di un discorso, ma come l'equivalente della realtà stessa, usata come frammento eloquente del mondo. È il mondo che parla nel cinema e nella televisione (questo è quanto si vuole diffondere a livello di opinione pubblica), non sono il cinema e la televisione che ne parlano. In questo scarto di possibilità si gioca uno dei ruoli di maggior determinazione del potere, anche dell'immagine, nell'ambito delle comunicazioni di massa. Dietro a questa scelta c'è una rinuncia esplicita a considerare tutta l'ambiguità positiva dell'immagine, a considerare tutta la sua disponibilità ad avere più sensi, a considerarne tutta la potenzialità poetica. Si tende a dare ai discorsi fatti dall'immagine un senso unico, un senso chiuso. Ed ecco allora le riprese cinematografiche o televisive realizzate «normalmente», al livello di visione dell'occhio umano. Ecco il montaggio, cioè il collegamento tra i diversi frammenti di pellicola o i diversi pezzi di videotape, che tende a non manifestarsi come tale, come intervento, ma a cancellarsi affinchè lo spettatore abbia la sensazione di trovarsi di fronte non ad un discorso fabbricato, ma ad una realtà che si è svolta così come lui la vede su di uno schermo. Ecco tutto il lavoro di integrazione verbale e sonora dell'immagine, che tende a naturalizzarla, a renderla cioè equivalente alla realtà. Il discorso dell'immagine è cancellato in favore di una illusione di realtà. Lo spettatore, il consumatore finisce per credere a quanto vede sullo schermo, perchè non vi riconosce le condizioni di un discorso e quindi non mette in crisi quanto vede: «le cose si sono svolte così perchè le immagini, copie della realtà, mi dicono che si sono svolte così». Si verificano anche delle eccezioni, sia da parte di chi fa i messaggi, sia da parte dei consumato-

ri accorti e avveduti. Però le intenzioni del sistema, dell'industria culturale, nell'ambito degli audiovisivi sono queste e purtroppo spesso l'utente vi si adegua rinunciando a leggere le immagini e vivendole come speccio della realtà.

Si deforma così il rapporto tra immagine e immaginazione, che dovrebbe essere quasi organico, spontaneo. Se intendiamo come immaginazione la capacità dell'uomo di rielaborare interiormente tutti i dati che la realtà gli offre per poi ritornare creativamente alla realtà stessa, un rapporto prolungato con le immagini dovrebbe, in un certo qual modo, favorire questo tipo di attività immaginativa. E invece si è verificato, in diverse ricerche che abbiamo condotto nell'area attorno a Milano su bambini in età prescolastica, di ceto sociale equivalente, distinguendo tra quelli esposti per diverse ore alla televisione e quelli esposti per poco tempo, come i primi siano molto meno creativi dei secondi, e proprio al livello di uno di quei lavori che teoricamente dovrebbero essere molto favoriti dal rapporto con l'audiovisivo: il disegno, l'attività grafica...

Questi bambini hanno un rapporto prolungato con immagini, che impongono loro un modello di conoscenza della realtà precostituito; si tratta dell'«immaginario collettivo» di cui parlavo in precedenza: precostituito, di facile uso, che non richiede nessun tipo di intervento critico, acutocritico, ricreativo per poterne conseguire il posseso. Il discorso per immagini, sia cinematografico che televisivo, avrebbe in sé molte possibilità di uscire dalle logiche normali della quotidianità, dalle logiche del verbale, per esempio: possibilità che non vengono quasi mai impiegate nell'ambito degli audiovisivi, i cui testi si rifanno invece, proprio per non turbare il rapporto imposto con il pubblico, a logiche molto tradizionali, come la logica della verosimiglianza (qualche autore la definisce anche come lo-

gica dei fatti) che, in relazione a quanto dicevo prima, considera l'immagine non come linguaggio, ma come copia della realtà, fingendo di non sapere che la verosimiglianza è una categoria prevalentemente culturale. Quello che è verosimile oggi, anche figurativamente, non lo era anni fa, non lo sarà fra alcuni anni. Un film, una trasmissione televisiva invecchiano molto rapidamente. L'attualità vive più della finzione, ma naturalmente storicizzata. Un dibattito che Salvi fa oggi in televisione, fra dieci anni avrà ancora senso, come dibattito del 1981 storicizzato. Ma una ricostruzione dell'800, fatta oggi, tra dieci anni apparirà superata graficamente, visivamente, gestualmente, perchè il criterio di verosimiglianza che usiamo oggi è anche il frutto di una elaborazione culturale: nasce da presupposti culturali che nel corso di dieci anni sicuramente muteranno. È per questo che molte pellicole cinematografiche ci appaiono vecchissime, anche se sono soltanto di 15/20 anni fa. L'audiovisivo ha un deperimento di funzionalità significante molto superiore a quello del romanzo, a quello del testo letterario.

Un'altra logica abitualmente applicata nella produzione audiovisiva è quella dell'induzione sematica che consiste nel fatto di elaborare un senso per successioni di immagini. Vedo un uomo che spara un colpo di rivoltella e nell'inquadratura successiva un altro che cade e dico: quello è caduto perché colpito da quel colpo di rivoltella. Non è sempre vero! Nulla mi assicura che questo sia effettivamente successo. Si tratta di un intervento arbitrario, discorsivo, da parte di un soggetto dell'enunciazione che, collegando quei due elementi, fa scattare un modello logico, per cui lo spettatore è portato, in virtù delle sue abitudini di visione, delle sue aspettative, a stabilire immediatamente quel rapporto di causa ed effetto. Tutto il montaggio cinematografico è subordinato a regole di questo genere,

regole che sono molto efficaci, nell'ambito della finzione, laddove si costruisce una storia fantastica, ma che non sono accettabili nell'ambito dell'informazione, laddove il rapporto fra due immagini viene letto dal pubblico come copia speculare della realtà. Chi produce informazione televisiva o cinematografica, dovrebbe sapere, almeno per esperienza, che lo spettatore leggerà i suoi raccordi come rapporti di causa ed effetto.

A proposito dell'informazione attraverso l'immagine, vi sarete accorti che qualunque tipo di informazione finisce per trasformarsi in un racconto. Quando si dà una notizia, in genere, sia il giornalista della carta scritta, sia l'autore televisivo o cinematografico, tendono a definire un protagonista, un antagonista, a costruire uno scontro e una soluzione: tutti gli elementi che costituiscono lo schema classico della narrazione, del racconto.

Questa scelta, che è funzionale nel campo della finzione, nel campo della realtà e dell'informazione implica conseguenze notevoli. Implica innanzitutto il fatto di nominare un protagonista, di nominare un antagonista, di emarginare tutto quanto non faccia parte dello scontro tra i due e poi di avviare ad una soluzione della vicenda, positiva o negativa, che è legata con rapporto di causa ed effetto a tutte le scelte fatte in precedenza. Implica quindi la sovrapposizione di un modello alla realtà. Dietro all'innocenza di un racconto informativo si nascondono molte scelte arbitrarie. Senza pensare, poi, che, oltre al racconto, chi fa informazione fa anche commento. E il commento, nella carta scritta, si manifesta come tale, di solito, quando il giornalista è corretto. Nell'audiovisivo, invece, la differenza non è così evidente; perchè si tratta di un commento prodotto soltanto tecnicamente, da un movimento di macchina che va in panoramica, o in carrellata, a isolare un oggetto rispetto agli altri, o da un

tipo particolare di montaggio. Sfugge cioè allo spettatore il fatto che chi ha raccontato quella cosa l'ha anche commentata. Lo spettatore, convinto di essere di fronte ad una riproduzione di fatti, si trova, in realtà, di fronte ad una riproduzione di fatti già commentati. A tutto questo, quindi, viene ridotta la potenza delle immagini dal potere delle comunicazioni di massa.

Notiamo che questi condizionamenti non sono caratteristici — lo ripeto ancora — dell'immagine in sé, ma dell'immagine così come è andata determinandosi storicamente nell'uso che ne hanno fatto gli apparati di comunicazione di massa.

Il secondo aspetto del mio intervento riguarda il fenomeno della ipnosi. Ipnosi dell'immagine, si dice. Io direi, più realisticamente, più correttamente, ipnosi nell'uso dell'immagine. Si tratta infatti di un problema di dipendenza, di acriticità e di esposizione prolungata. Fino a pochi anni fa, almeno nell'universo europeo, il rapporto con le immagini del cinema e della televisione, da parte del consumatore, era un rapporto con testi ben definiti. Per «testo» intendo un segmento comunicativo che abbia un inizio e una fine marcati e quindi una sua coerenza, una sua struttura interna: testo è un libro, un film; testo è una trasmissione televisiva; testo è un messaggio pubblicitario completo. Il rapporto con un testo, nonostante tutte le coercizioni alle quali accennavo in precedenza, è sempre un rapporto che può implicare un certo margine di intervento critico da parte dello spettatore, perchè questi possiede diversi elementi culturali per poter agire nell'ottica di una lettura personale. Oggi questa nozione di testo, in virtù della proliferazione degli apparati e delle fonti, è stata sostituita con quella di flusso comunicativo. Oggi è difficile che lo spettatore medio «legga» un testo audiovisivo nella sua completezza, perchè il grande numero di canali televisivi e il

grande numero di fonti di emissione gli consentono letture molto limitate, approcci molto saltuari con i testi.

Questa situazione gli offre da una parte una certa libertà e una certa indipendenza dalle puche emittenti che una volta ne condizionavano e ne ritmavano la vita, ma nello stesso tempo gli aggiunge una serie di condizionamenti forse ancora più pesanti. È un fenomeno che già si è verificato negli U.S.A., venti anni fa. Viene a mancare qualunque tipo di atteggiamento critico nei confronti dei messaggi audiovisivi, proprio perchè sono accostati con molta superficialità. L'unica soglia non superabile è quella della noia: non appena un programma annoia e implica sforzi di lettura, si cambia canale. E al cinema si va sempre meno, proprio perchè è molto più facile vedersi i film a casa. La fame di cinema, la fame cioè di immagine dotate di un certo qual ritmo, di storie concentrate in un'ora e mezza e di attori di una certa rilevanza, viene quasi completamente saturata dall'esercizio televisivo.

Il fenomeno del flusso continuo di immagini è un problema molto importante, perchè si collega ad altri elementi caratteristici della società contemporanea nel suo rapporto con i media e, quindi, nella cultura che viene a definirla. Ci si trova di fronte ad una vera e propria rete di immagini che ricopre caoticamente il mondo.

Sta affermandosi una cultura del possesso attraverso il segno. La fotografia, per esempio: non si è mai fotografato tanto come oggi. Si è arrivati al limite di non stampare più le fotografie e di raccogliere i rullini fotografici senza svilupparli: perchè è il possesso della realtà, conquistato attraverso un segno, un'immagine, che dà la sensazione di un rapporto completo con la realtà stessa. Ma pensiamo alla radio e ai suoi modi d'uso, con i suoi molteplici collegamenti in diretta,

che danno una sensazione di onnipotenza. Si può dire che «Tutto il calcio minuto per minuto» sia diventata la formula caratteristica della trasmissione radiofonica. Quanto più la trasmissione radiofonica si avvicina allo schema di questa rubrica, tanto più è riuscita, secondo il parere dei tecnici della comunicazione radiofonica.

In virtù di queste possibilità enormi, sempre più diffuse, di riprodurre il mondo in più immagini, in virtù di questa logica del doppio nella quale ci troviamo immersi, di questa logica della riproduzione all'infinito, siamo di fronte ad una specie di archeologia del presente. Il passato non interessa più: c'è un grandissimo distacco tra giovani e storia. E c'è un grande disinteresse nei confronti del futuro, un futuro che si vorrebbe già qui, in modo da poterlo determinare in tutti i suoi atti.

In questa archeologia del presente, l'immagine delle comunicazioni di massa gioca un ruolo importantissimo, un ruolo di omogeneizzazione e di banalizzazione culturale. Banalità e orrore sul teleschermo, sullo schermo cinematografico, si miscelano con una facilità straordinaria: violenza e pubblicità, morte e ghigno forzato, storia e fantasia. È tutto equivalente, tutto omogeneo, perché i canali trasmettono contemporaneamente segnali diversi, o perché alla tragedia vera del terremoto succede immediatamente lo show pubblicitario.

Prima si parlava di testi delle comunicazioni di massa e oggi di flusso. Ma in questo flusso esistono ancora alcuni testi, ai quali l'istituzione, l'apparato tiene particolarmente. Sono testi così importanti che l'apparato stesso li vende, li mette in circuito addirittura con le relative norme di uso. Non appena un film, una trasmissione televisiva interessa all'apparato, tutto il sistema delle comunicazioni di massa entra in

risonanza. Esce un libro e ne parla la televisione, il cinema, ecc. Esce un film e ne parlano i libri. Oggi tutte le cose sono fatte non tanto per essere consumate come testo, quanto perché se ne parli attraverso gli strumenti di comunicazione di massa e perchè si possa imporne un'unica chiave di lettura. Lo spettatore, il consumatore non ha più nemmeno la possibilità di accedere liberamente a questi pochi testi, di leggersi secondo chiavi di lettura personale quei testi che l'apparato gli dà ancora. Il sistema non consente una lettura personalmente critica. Quando produce un testo importante, ne suggerisce anche le norme di lettura, le norme d'uso. Quell'ipnosi alla quale accennavo in precedenza deriva proprio da un'oscillazione continua tra il flusso caotico dell'informazione audiovisiva (che comporta il piacere della superficialità disimpegnata) e il contatto con testi forti, ma venduti con una chiave interpretativa, costrittivi al livello della loro interpretazione. Se questo è vero, se questa è la potenza dell'immagine e queste sono le caratteristiche dell'ipnosi alla quale l'immagine sottopone il proprio pubblico, ci troviamo di fronte ad un fenomeno di emarginazione generale. Prima di parlare degli emarginati della televisione e del cinema, dobbiamo parlare della emarginazione che quasi automaticamente questi mezzi mettono in atto, in virtù delle caratteristiche alle quali sopra accennavo. Questi mezzi mettono in pratica una scelta di campo che è quasi sempre rischiosamente settaria, riduttiva, artificiosa, faziosa. Si propone cioè al pubblico una unità culturale, che è frutto del consenso su valori pragmatici, riduttivi, individualistici.

Quali sono i valori più sviluppati dall'apparato dell'immagine nell'ambito delle comunicazioni di massa? Consumismo, edonismo della sfera privata, conformismo, fiducia nell'opinione pubblica, scetticismo,

paternalismo acritico e così via. Mentre vengono cancellati altri valori, quali la creatività, l'impegno, l'identità culturale, la rinuncia motivata, il sacrificio, la ricerca seria, approfondita e corretta delle verità. Non esiste la verità per questi mezzi, esiste solo la somma di opinioni. Pensate al successo che sta conseguendo nella pratica della televisione o dei giornali la formula dell'intervista. I giornalisti sono quasi ridotti al ruolo di trascrittori fedeli di interviste diverse, di punti di vista diversi. Nessuno si impegna più a produrre un'interpretazione specifica. La verità non esiste, anche se nessun mezzo sarà mai disposto a confessarlo. Se la verità non esiste, è inutile ricercarla. Sentiamo come la pensa questo, come la pensa quello, come la pensa quell'altro e facciamo un bel montaggio di affermazioni e di dichiarazioni.

Accanto a questa emarginazione generale del sistema, in cui tutti ci dobbiamo sentire coinvolti, esistono anche almeno due emarginazioni specifiche: quella che io ho chiamato emarginazione prodotta dal contesto delle comunicazioni di massa e quella prodotta invece dai singoli testi.

Emarginazione prodotta dal contesto: si tratta di un contesto a sua volta effetto di una cultura dominante, di una cultura di potere, che iscrive i propri messaggi in pesanti condizionamenti ideologici.

L'ideologia comporta semplificazione, riduzione dei problemi. Chi si innamora dell'ideologia, è convinto di avere la chiave per risolvere tutte le contraddizioni. Direbbe uno psicanalista: si libera dal «dominio paterno». Ma il dominio paterno comporta anche responsabilizzazione, l'abbraccio materno che l'ideologia gli offre, l'euforia materna che ne deriva finiscono per soffocarlo.

L'iscrizione ideologica comporta riduzione problematica e culturale, banalizzazione, omogeneizzazione:

tutti i valori finiscono per essere parificati. Si rinuncia ad una gerarchia di valori e di conseguenza, alla propria radice culturale, che si è spinti a vivere, da parte di questi mezzi, come sorpassata, inadeguata, come elemento indifferente da abbandonare. La stessa autoriflessione delle comunicazioni di massa, che sempre più spesso parlano di se stesse, finisce per rinforzare le regole tradizionali del sistema: perché i protagonisti della comunicazione si interrogano deontologicamente sul proprio ruolo, senza mettere in crisi i principi sui quali il ruolo stesso si costruisce.

Nell'emarginazione prodotta dal contesto finisce per cadere ben presto l'individuo, soprattutto se non ha possibilità di rapporti diretti con un gruppo primario ed è già isolato. Egli si sente estraneo ad un sistema molto forte e legittimato, perché percepisce una dimensione culturale estranea e diversa dalla propria.

Ma si verifica anche un'emarginazione che deriva dai singoli testi.

Dicevo pochi minuti fa che l'immagine non è una riproduzione del mondo. L'immagine è un segno, un atto interpretativo, e richiede quindi anche competenza per essere letta.

Il cinema non usa un linguaggio universale — come qualche teorico ha voluto affermare negli anni '30 e anche negli anni '40 — ma un linguaggio molto radicato, tra l'altro, nella storia della nazione che lo produce; l'approccio al testo, la sua lettura, implica la conoscenza di molte regole. Pensate soltanto alle regole dei generi, cinematografici o televisi. Un conto è la violenza rappresentata in uno spettacolo di finzione, un conto è la violenza registrata in una dimensione informativa. Quando manca la percezione esatta di questa differenza, quando non si individuano gli scarti tra le due dimensioni, si finisce per valutare erroneamente il programma, per viverlo in maniera scorretta ed er-

rata. E non crediate che io faccia delle ipotesi strane o irreali. Nel testo della De Rita, che riguardava le origini della televisione nell'Italia contadina, si legge come moltissimi contadini vivessero le trasmissioni televisive della giornata come un unicum continuo, come non individuassero le cesure di genere tra una trasmissione e l'altra. Riuscivano anche a trovare nessi logici, per cui giustificavano la loro costruzione di un'unica pista, di unico flusso di immagini nel quale si imbattevano.

L'incompetenza nell'uso di questi mezzi crea emarginazione, perché non esclude le persone dall'accesso (esiste sempre il fascino dell'immagine, e quella sua apparente specularità alla quale accennavo in precedenza), ma esclude le persone da un rapporto critico e da un apprendimento consapevole nei confronti di questi mezzi. L'incompetenza implica il rischio della chiusura nel ghetto della superficialità, dell'evasione divertente, ludica, del formalismo piacevole ma anche ipnotico. Da questo punto di vista, occorre portare gravissime accuse in Italia all'istituzione scolastica e anche all'istituzione familiare, che non provvedono a inserire nei loro programmi educativi e formativi corrette modalità di approccio alle immagini cinematografiche e televisive.

Eppure questi mezzi, nonostante tutto quello che ho detto, hanno in sé una potenzialità enorme proprio ai livelli formativo ed educativo, oltre che al livello ricreativo. Queste possibilità attualizzeranno con margini molto maggiori di quanto oggi non avvenga, quando lo spettatore diventerà un produttore di cultura durante il suo stesso consumo, quando si accosterà criticamente a questi segni, quando il suo approccio sarà informato, critico, libero e consapevole.

Si deve lavorare seriamente, perchè ogni giorno perso comporta la perdita di molte unità di possibili fruitori attivi.

Oggi, soprattutto nelle frange dell'emarginazione, l'unico margine di libertà è lasciato a quell'atto che viene definito come «decodifica divergente»: si tratta della lettura di un messaggio prodotta non secondo le intenzioni di chi lo ha costruito. È una lettura sbagliata, ma comunque piuttosto libera. Certo la «decodifica divergente» comporta creatività e autonomia culturale, ma non è una proposta risolutiva e soddisfacente. Consiste in una specie di anticorpo prodotto da un organismo ammalato o, meglio, da un organismo avvelenato dall'ambiente. Leggevo qualche anno fa di alcuni pesci che si trovavano in un lago molto inquinato e saltavano addirittura fuori dall'acqua, finendo per morire in un altro modo piuttosto che per avvelenamento. La «decodifica divergente» si riduce più o meno a questo: a leggere malamente certi messaggi, a sbagliarne l'interpretazione, senza controproporre una lettura critica, autonoma e, quindi, anche un modo diverso di produzione.

COMUNICAZIONE E LINGUAGGI NELL'ORIZZONTE METROPOLITANO

di RENZO SALVI

0. *Tra immagini e «senso»*

L'affermazione viene da più parti; anche da fonti usualmente in contraddizione le une rispetto alle altre: siamo in una fase — si dice — in cui i *linguaggi si sostituiscono alle politiche*, e la *«politica dell'immagine» si sostituisce alla prospettiva del cambiamento storico* inteso come acquisizione di posizioni e spostamento di equilibri tra gruppi, strati, ceti e classi sociali.

I termini di maggior spessore — discutibili ma non necessariamente negativi — di quest'ultimo processo si rinvengono in ambito sindacale, dove, secondo una nota tesi sostenuta da Bruno Manghi, è in atto una tendenza in forza della quale tutto il sindacalismo italiano modifica radicalmente «...l'equilibrio degli anni sessanta tra obiettivi di breve e medio periodo relativi alla modifica delle condizioni dei lavoratori e l'obiettivo di diffondere tra le masse idee e opinioni relative al sistema politico ed economico. La funzione di costruzione, diffusione e consolidamento di 'immagini' prevale largamente sulla funzione di elaborazione e di conseguimento di rivendicazioni (sia in fabbrica, sia sociali)» [1].

Altri — prosegue Manghi — hanno parlato di sindacalismo d'opinione; usando invece la «definizione di

[1] MANGHI BRUNO, *Declinare crescendo*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 24.

'sindacalismo dell'immagine' si vuole sottolineare come questa forma sindacale si avvicini per molti aspetti a un moderno mezzo di comunicazione di massa e come tale può essere parzialmente analizzata» [2].

Su versanti, a ben vedere, di minore nobiltà, la politica della immagine come surrogato della pratica politica si rinviene però anche nei comportamenti di qualche forza politica, minore — nel nostro Paese — per tradizione e consistenza, che sulla diffusione della propria immagine e su un uso particolarmente accorto (e forse strumentale) dei mass-media ha costruito una stagione della sua, relativa, fortuna.

Né mancano — per concludere queste prime e marginali annotazioni, anche forze politiche non prive di responsabilità di governo che tuttavia vivono proiettando e dunque inventando un'immagine al giorno, di sé e della propria prospettiva generale d'azione.

Di contro, invece, o almeno a intersecare e la tendenza che vede i linguaggi sostituirsi alla politica, emerge — per vie strane, traverse, e anch'esse tra loro contraddittorie... — una ricerca di senso, di significato profondo che «dica» dei fondamenti tanto della vita quotidiana, quanto della politica [3]; è una ricerca di senso, un'istanza di produzione di nuovo senso che si esplicita nell'interrogarsi, nello scavare per vie molteplici per strade di ragione e di — forse apparente — irrazionalità, e che con buona probabilità è più diffusa di quanto, per ora, sia dato cogliere nella vita quotidiana «di massa».

Ed è, per rimanere comunque nell'ambito politico, una ricerca che conosce momenti di incertezza e smar-

[2] MANGHI BRUNO, *op. cit.*, p. 25.

[3] Una nitida, recente elaborazione di Francesco Totaro delinea e frequenta alcuni cardini filosofici di questa ricerca di senso: dell'articolazione valore, verità, ideologia alla produttività storica dell'ideologia; dal raccordo senso-temporalità alla *possibilità progettuale* del «soggetto umano», fino a toccare i nodi della relazione collettiva, della legittimazione, dell'incrocio razionalità-valore. Si veda TOTARO F., *Produzione del senso*, Vita e Pensiero, Milano 1979.

rimento, soprattutto per quanti hanno qualche ricorso, pur sfuocato dal gioco della memoria degli anni di ricerca del protagonismo politico e che ora hanno l'impressione di veder mutare «Prometeo» in «Sisifo» [4], mentre ogni chiamata all'impegno, ogni *call to action* ha da affrontare la sensazione di vacuità.

Qui si tocca con mano, nel quadro della complessità a noi contemporanea, la verità dell'intuizione di Ricoeur secondo la quale l'uomo è un «essere-per-il-senso»; e, d'altro canto, l'affermazione di Von Humboldt secondo la quale l'«uomo è linguaggio» chiede di essere precisata, almeno dicendo (in questa sede) che è linguaggio dotato di senso e linguaggio, poi, di una persona definita concretamente per relazione con gli altri e con «altro» (sia questo «altro» una presenza divina o, secondo altre visioni, un orizzonte di futuro, o il potere).

Nel contesto, carico di antagonismi e di tendenze, di tanta e ardua complessità, e, d'altro canto, nella metropoli assunta come orizzonte di comportamenti e come ambito generale, più che come specificità territoriale, il tema della comunicazione e dei linguaggi non può evitare di farsi catalizzatore di «fatti» e di approcci analitici che rimandano l'uno all'altro secondo raccordi molteplici e che si svolgono delineando la possibilità di più percorsi interpretativi; così che si determina il rischio di smarrirsi in mille sentieri (che non sono neppure quelli «dei nidi di ragno» frequentati dall'infanzia di un personaggio di Pavese).

Viene da questo la necessità di un discorso per aggregazione — di elementi, di analisi, di interpretazioni

[4] Nell'area politica e, più precisamente, nell'area della militanza politica le figure di Promoteo e Sisifo possono ben esemplificare l'una la figura di una militanza attiva e «potente» negli anni di «movimento» nel Paese, l'altra la sensazione di una fatica vana ed inesausta che nulla cambia ed ha scarsi orizzonti. Per un'analisi più dettagliata del tema si rimanda a lavori precedenti; in particolare: BIANCHI G., SALVI R., «...*Se la politica vi appassiona ancora*». *La militanza tra crisi e impegno per un nuovo orizzonte di società*, in «Quaderni di Azione Sociale», n. 42, novembre-dicembre, pp. 115-145; e AA.VV., *Graffiti cattolici e delle lotte*, «Il lavoratore lombardo», quaderno n. 3, Milano 15 settembre 1980.

— e l'opportunità di una logica «di accostamento» che cerca di rendere evidenti punti di incontro e di contatto anche tra approcci diversi al tema; per altro lasciando campo libero per la caccia, la scoperta e il gioco delle analogie.

1. *Nello spazio metropolitano*

La metropoli, come realtà, come clima e come orizzonte di comportamenti sembra da assumere, in primo luogo, quale universo di relazioni, o almeno di accostamenti reciproci, e come sistema di comunicazioni, o almeno come fluire continuo di messaggi. In questo senso lo spazio-orizzonte metropolitano è il luogo in cui la crisi dei linguaggi 'ideologici' e scientifici) vive in uno, con la sua tragedia, anche la sua grande stagione: la *tragedia* di parlare e «parlarsi» senza interpretare, senza spiegare e, perciò, senza essere utile al vivere, al «governare» e, più ancora, al «produrre società»; ma anche la *grande stagione*, perché, proprio nella frantumazione, ogni linguaggio, anche se non più funzionale a «dire» con senso, a spiegare, a far vivere, tuttavia sopravvive a se stesso rinchiudendosi in spazi specifici (via via più ristretti) con la speranza/illusione di salvare il cardine scientifico della propria autofondazione. E per questa via «si fa eterno».

Forse, al più, una distinzione sussiste tra i linguaggi delle ideologie — che oggi generalmente ammettono e denunciano la propria crisi — e i linguaggi delle scienze (di quelle «nomotetiche», in particolare, che stabiliscono cioè «leggi» nel campo dei fenomeni naturali) che ancora pretendono ad una propria scientificità nei loro ambiti e che tuttora non disdegnano il tentativo di fondare — muovendo dalle proprie metodo-

logie o da una sola di esse — un nuovo canone generale di scientificità (e basti l'accenno al tentativo di Monod di fondare una nuova concezione di scientificità prendendo le mosse dai settori della biologia).

Ma, ancora *forse*, la distinzione tra i due ordini di linguaggio scientifico è proprio e solo relativa a questa «presunzione» di possibilità, che, appunto, sembra tipica di alcune discipline di scienza della natura; perché, in effetti, anche i linguaggi delle culture umanistiche, delle ideologie e delle scienze dette «ideografiche» (volte agli avvenimenti del sociale, al mondo civile...) sono tentate di rifugiarsi nel ritaglio.

Così che si può osservare, unificando gli ordini, i versanti delle culture, che di fronte a «cose nuove», a processi e comportamenti che si sviluppano in modi tutt'altro che lineari, di fronte a conflitti 'inattesi') derivanti da antagonismi sociali parziali, tutti i linguaggi si scoprono «vecchi»: paleo-illuministi, paleo-positivistici, paleo-idealisti, paleo-marxisti, paleo-volontaristici (cattolici); vecchi o comunque inadeguati a parlare del mondo e delle cose, anche solo ciascuno secondo la propria scientificità.

È anche per rispondere alla sfida della complessità che i linguaggi della cultura e le scienze si fanno «regionali», anche all'eccesso: si specializzano ad oltranza e riducono il loro campo di attenzione, sperando di mantenere o recuperare nella conoscenza puntigliosa dei dettagli la smarrita (presunzione di) scientificità.

Ma spesso (*U.S.A. docent*) al fondo di questa strada, talvolta anche ipertecnologica sta solo il *frammento*, che ha smarrito e fa smarrire il postulato stesso di scientificità, piuttosto che *il particolare* che consente di ricostruire «il tutto».

Né, in genere, hanno esiti migliori le risposte segnate dall'interdisciplinarietà, che possono risolversi in una sorta di barocco metodologico e di approcci che

non aumentano la capacità di comprensione generale.

Accade pure, su queste strade, che i linguaggi delle scienze e delle culture finiscano con l'essere incerti del proprio tema e del proprio oggetto specifico. E comunque all'interno di tutte queste incertezze si collocano come nodi irrisolti che sono fondamento della complessità, il tema dell'orizzonte e la domanda limite su «quali fini siano da individuare per questa società e, dentro questi temi, le questioni del lavoro, del tempo, del consenso».

In questo senso «metropoli» è un clima (umano e/o disumano) ed è un orizzonte da assumere come tendenzialmente «chiuso»; e nella metropoli tutto pare inoltre da assumere come tendenziale, perché se è possibile cogliere alcuni processi, di certo non è dato cogliere il quadro generale e, tanto meno, definirlo in certezze quasi dogmatiche.

La metropoli, insomma, è spazio ed esemplificazione «nitida» della società indicata come «radicale» e osservabile al più come costellazione di avvenimenti e di tendenze: dalla sparizione dei «soggetti storici» capaci di egemonie sociali, all'emergere di bisogni non-confinabili e che comunque non accettano un progetto; dal costituirsi di una situazione neppure definibile come post-cristiana, post-marxista, post-industriale... perché neppure per contratto può rapportarsi a quelle culture (vi è estranea...), al venir meno del processo e del senso del procedere, al venir meno del tentativo, complessivamente politico, di «fare nuove» se non «tutte», almeno molte cose.

Qui si radica la crisi del lavoro, non più principale ordinatore della società in quanto «valore» indiscusso (o almeno situazione accettata) e inoltre imputato di inadempienze quantitative (non c'è il promesso lavoro per tutti...) e qualitativo (non si evita, col titolo di studio, il lavoro manuale; né si è tutti ceto medio).

Qui, ancora, si incontra la frantumazione del tempo con la scomparsa di un unico tempo storico e l'affermarsi dei tempi delle soggettività sociali e delle istituzioni: in mancanza di un equilibrio o di un predominio affermato, una molteplicità di tempi istituzionali attraverso, infatti, la vita delle persone (e lavoro, Chiesa, partito, sindacato, ente locale... chiedono ciascuno «per sé» tutto il tempo della persona); e d'altro canto ogni soggetto sociale collettivo — donne, movimento operaio, giovani, «diversi», terza età... — tende ad affermare richieste, sbocchi, bisogni secondo tempi suoi propri e ciascuno incompatibile con tutti gli altri.

Mentre accade pure, per non tralasciare il versante strutturale, che i ritmi frantumati del lavoro di fabbrica debordino dall'ambiente produttivo classico per riversarsi — con ovvie conseguenze sulle vite di un numero sempre maggiore di persone — nella «catena» della «produzione sociale» (periferica, «diffusa», «seconda», nera...).

Ed infine è comunque nell'esemplificazione metropolitana della società radicale che si rinviene — in ordine alla questione del consenso — lo scomporsi del «Leviatano» nei suoi blocchi costitutivi e in se stessi contrapposti gli uni agli altri: è il venir meno della convenzione politica classica della convivenza sociale e politica, e perciò il delinearsi del problema riguardante una nuova convenzione (post-classica) del convivere sociale [5]; una convenzione che non è, in quanto tale, riconoscimento e/o proclamazione di 'nuovi' valori; ma almeno — più semplicemente — il delinearsi di un accordo di convivenza non tutto affidato all'esplicitarsi della forza; che è, quasi, un equilibrio metodologico di potere.

[5] Sul tema della convenzione politica una serie interessante di studi è contenuta in AA.VV., *Vanità del politico. Teologia e politica nel XVII secolo*, «Peripezie», anno 2, n. 2, Milano febbraio 1981.

Per dire sinteticamente, dal punto di vista delle esistenze personali è a questo insieme di elementi che va riportata la «dissipazione dell'uomo contemporaneo», resa esplicita dalla riduzione della persona ai suoi ruoli funzionali (di produttore, consumatore, elettore...), dalla cancellazione teorica e pratica della sua unità ed irripetibilità, dal suo annientamento tendenziale nell'insignificanza in un quadro di amministrazione totale dall'esterno.

E, ancora sinteticamente, ma dal punto di vista dello spazio e del «clima» metropolitano in cui oggi è fato vivere, si verifica inoltre quanto la metropoli sia altro rispetto alla città. La metropoli, il vivere metropolitano è «...un labirinto di linguaggi e di stili ormai non più unificato da alcuna cultura, ma attraversato da soggetti incomponibili ideologicamente, non più organizzabili intorno e verso un fine, un destino comune» [6]. La città e il modo d'essere cittadini moderni, sorti con l'emergere storico della borghesia essenzialmente come sede della comunità borghese, incontrano e trasmutano, nello spazio metropolitano, nella dissoluzione dell'ordine, materiale e ideologico, dell'orizzonte borghese». Manca un centro nello spazio e nel «clima» metropolitano: tutto è periferia; anzi, come è stato scritto in versi [7]:

«...tutto è periferia
dopo la linguadoca poitou renania catalogna
e lombardia
derubati del vivere
collettivamente

[6] BIANCHI G., TROTTA P., *Emmanuel Mounier e la ricerca delle Acli: indicazioni per uno sviluppo della ricerca*, in «Quaderno di azione sociale», n. 13 (monografico), gennaio-febbraio 1981, pp. 122-123.

[7] BIANCHI G., *Metropolis*, in «Peripezie», anno 1, n. 1, Milano 21 marzo 1980, p. 57.

nel tempo marcio degli educatori ladri
senza un filo logico del ben comunque oggi
ognuno per sé
musica per tutti
nel tempo della deformazione naturale
i ragazzi intorno se ne infischiano
giocando inutilmente le medesime parole
strappate all'albero
quotate in borsa secondo lo stil novo
le memorie involontarie che hanno diritto
a un posto
negli archivi
né questi grattacieli intendono parlare
contendono l'interesse dei tramonti
stanno le notti con il giorno artificiale
: così è l'estremo della vita
: tromba jazz soffiata a piene gote
che non suona
...»

Metropoli è, in effetti e come non mai, convivere di mondi frantumati dove ognuno dei frantumi pretende però di essere dotato di vita propria, quasi una monade compiuta senza ulteriore progettualità; e non importa, al riguardo, se questi mondi sono «vitali» o «corporati». Perché è pur vero che la metropoli moderna diventa un destino ed uno spazio tutto artificiale *di una nuova vita*; è pur vero che dall'intimo della pretesa ed onnicomprensiva «razionalità» dominante nascono istanze nuove e inattese di comunità; ma se non muta la logica dominante dell'attuale modo di essere, di rapportarsi e di comunicare, l'istanza comunitaria e la comunità diventano esse stesse linguaggi settari tra i linguaggi della metropoli.

Il positivo stesso, insomma, che pure attraversa per potenzialità i comportamenti metropolitani (e posto che il termine di «positivo» possa essere usato con

una qualche credibilità) non è agevole da leggere nei fatti e nelle cose che, tutte, sono connotate di ambiguità. Se il ricorso all'astrologia — per dire di un fenomeno diffuso — non manifesta solo forme di evasione o ricerca di sicurezze, ma è denuncia di un orizzonte chiuso ed espressione di una ricerca di ulteriorità esistenziale, e se molti comportamenti a tutta prima irrazionali sono espressione di una ricerca di razionalità «altra», lo spazio metropolitano, lungi dall'essere interpretato come decadimento e sfacelo, e fuori dagli schematismi del raccordo essere-dover essere, può anche assumersi come sommatoria di una molteplicità di «poter essere» storici ed umani che in quanto calati nella densità di questa crisi non sono «nitidi» ma non per questo sono privi di una grande capacità di futuro.

2. *Il linguaggio televisivo come espressione metropolitana: elementi descrittivi*

Nel contesto multiforme a dominanza metropolitana il linguaggio televisivo si impone come espressione tipica: tipica per le modalità espressive e per quelle, soprattutto, di fruizione; tanto che più che di linguaggio è opportuno parlare di linguaggi televisivi, pur unificati dai *media* che ne determinano la fruizione.

2.1 *Un insieme di linguaggi*

Al di là dell'apparenza monocorde e dell'appiattimento dell'immagine sullo schermo, nel mezzo televisivo transitano, infatti, linguaggi molteplici, che vi confluiscono, vi vengono ricreati e ne sono diffusi: un tempo con l'autorevolezza condensata in fasi icastiche

(«l'ha detto la televisione») [8], più recentemente come rumore messo in colonna sonora continuata nello scorrere delle ore; quasi la tipologia adorniana dell'«ascoltatore per passatempo» (distratto, non partecipante...) si fosse trasferita dalla fruizione della sola musica a quella di audio e video, indipendentemente dalla presenza della musica stessa: e non a caso perché già Adorno avvertiva che «l'ascoltatore per passatempo può essere descritto in modo adeguato solo in relazione con i mass-media costituiti da radio, cinema e televisione...», per aggiungere — con l'ironia illuministica tipica dei francofortesi — che questo tipo di ascoltatore «...è pronto a solidarizzare con la propria veste di cliente, ed è ostinatamente convinto della facciata della società, quale gli si presenta ghignate sulle copertine dei rotocalchi» [9].

Oggi, forse, neppure il «fruitore per passatempo» è più disposto a tanta scommessa sulla facciata ghignate di un consumismo in crisi; ciò che sembra invece certo, in questo inizio degli anni ottanta; è il diffondersi di una simile modalità di fruizione, come modo tipico della solitudine (o della somma di solitudini, talvolta anche familiari) propria del clima metropolitano [10]. È di rilevazione comune il fatto che, nelle abitazioni, gli apparecchi televisivi siano funzionanti («accesi») senza che la trasmissione «in onda» sia seguita da qualuno dei presenti: al più vi si dedicano sguardi e «occhiate» distratte, magari mentre si legge un giornale. Anche attraverso questa (dis)attenzione — e poi attraverso

[8] «E la televisione non può sbagliare» conclude la figura del Generale (Paolo Villaggio) nel film «La torta in cielo», tratto dall'omonima favola di Rodari.

[9] ADORNO T.W., *Introduzione alla sociologia della musica*, Einaudi, Torino 1971.

[10] Indagini recenti del Servizio Opinioni della RAI rivelano, ad esempio, che ben il 30 per cento di fruitori della televisione non si informa su quale sia la programmazione prevista e della quale sarà spettatore, limitandosi all'accensione dell'apparecchio televisivo, mentre per il restante 70 per cento prevalgono un'informazione generica di tipo familiare (44 per cento; e domanda classica: «cosa c'è stasera in Tv?») e un'informazione delegata ad una persona (9 per cento), contro un 15 per cento di teleutenti che si affidano all'informazione previa diretta. Si veda: CARMIGNANI P. (ed.), *Sondaggio pilota per l'individuazione di variabili incidenti sulle scelte tra canali televisivi*, Appunti del Servizio Opinioni, n. 316, RAI, Roma dicembre 1977.

modalità d'ascolto e di scelta dei programmi più meditate — passano, comunque, i linguaggi molteplici che costituiscono il flusso di comunicazione televisiva, nel contesto più vasto del flusso della comunicazione da mass-media.

L'informazione, l'uso e la fruizione televisiva di films (o telefilms), i molti settori tematici della produzione più tipicamente televisiva — identificati, ad esempio, fino a qualche anno fa nella RAI in specifiche «sezioni»: culturali, spettacolo, prosa... — sono così tutti linguaggi che, pur non avendo gli stessi indici di ascolto [11], comunque, nel loro insieme, diventano immagine — e immagine tendenzialmente dominante — del mondo.

Il loro denominatore comune, nella determinazione di questa immagine, è dato dal fatto che — nella media — il linguaggio usato in televisione, e in senso più ampio nella comunicazione di massa, è tutto calato — sia l'ufficialità giornalistica RAI, la goliardia di molte radio libere, i canoni espressivi dei settori produttivi (spettacolo, prosa...), il populismo di qualche televisione privata... — in una formalizzazione che ha le medesime «pretese» del linguaggio scientifico, il quale, anche quando assume la molteplicità di sensi sottesi quasi ad ogni termine del «quotidiano» è tuttavia, *censura* «...nei confronti di quei linguaggi nei quali si dice la possibilità di esistere come uomini, di fare una storia, di vivere un'esperienza radicale di perdizione o di salvezza...» [12].

[11] Sommariamente, ovvero in modo non analitico, si osserva che gli indici di ascolto più elevati alla televisione pubblica si aggregano, in media — secondo i rilevamenti trimestrali del Servizio Opinioni della RAI — nelle fasce di orario e in coincidenza con l'emissione dei telegiornali (h. 19.45-20.45) e nella prima serata con l'emissione di films o di varietà e «quiz» di intrattenimento. La grande fortuna delle televisioni private continua invece a fondarsi sulla sola programmazione dei films e sulle fasce orarie di emissione (h. 23.00-1.00) in cui la RAI diminuisce o sospende la continuità delle proprie trasmissioni. Il tutto in presenza, per quanto concerne il trimestre aprile-giugno 1981, di una salita complessiva dei telespettatori che — rispetto al medesimo periodo dell'anno precedente — passano da 17.200.000 a 18.300.000.

[12] GRAMPA G., *Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricoeur*, editoriale a RICOEUR P., JUNGEL E., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, p. 26.

Questa «media» di linguaggio televisivo espressa nel flusso del comunicare è perciò — in qualche modo — negazione, non-considerazione, comunque *esclusione dall'orizzonte del possibile* di una ricerca e di una pratica sociale profonde e «protagoniste»: è linguaggio dell'orizzonte metropolitano, secondo i rapporti (di dominio) storico-sociali attualmente dominanti.

2.2 *I modi della comunicazione e della fruizione*

Ma anche il «modo» della comunicazione si configura come tipicamente metropolitano.

Il linguaggio televisivo si rivolge infatti, tendenzialmente, «a tutti» o comunque — come intenzione — a grandi numeri; e per far questo deve guardare ad una «medietà» del fruitore, ad uno spettatore/ascoltatore «tipo» che non esiste *realmente* e che invece e piuttosto si costituisce solo nel rapporto col mezzo: in questo senso la televisione «fa» il suo pubblico e lo fa determinando, fondamentalmente, un modo di percezione che è tipico — o almeno in qualche modo si ritrova — all'interno di quei comportamenti da «società radicale» in cui si fanno veri e concreti il delinarsi di una *cultura di massa* come insieme di modelli di comportamento «operanti» [13], e la non-distinzione — anche qui: tendenziale — tra informazione e finzione.

Per questo insieme di comportamenti le esemplificazioni vengono dalla vita quotidiana: sono — ad esempio — nel gioco infantile osservato nel cortile sotto casa, in cui — secondo lo schema classico di «guardie e ladri» — contendono Goldrake contro le Brigate Rosse, «figure» la cui esistenza è omologata,

[13] ROSITI F., *Contraddizioni di cultura. Ideologie collettive e capitalismo avanzato*, Guaraldi, Firenze 1971, p. 38.

nella percezione infantile, dal loro affacciarsi comune e non-differenziato sullo schermo televisivo. Ma sono anche, ad un livello di diversa socialità, in talune modalità espressive di quello che è stato il Movimento giovanile degli anni settantasei-settantasette, dove si è anche «rivelata» socialmente una generazione cresciuta nell'epoca aurea (e per ciò sotto l'influenza) di «Carosello»: per ulteriore esemplificazione, e a spasso del lettore, si può annotare come lo slogan «Or che bravo sono stato / me ne torno al sindacato», scandito ironicamente da quei giovani, a Roma, contro i lavoratori che avevano «difeso» il comizio all'Università di Luciano Lama, non sia che la trascrizione di una fortunata pubblicità televisiva (per una serie di elettrodomestici e in particolare di lavatrici) in auge quando i giovani del Movimento erano bambini e fruitori di quell'appuntamento quotidiano con gli *shorts* pubblicitari [14].

Sempre in relazione allo svolgersi di quel movimento generazionale, ma su livelli di diversa complessità, si può anche annotare come vi si siano espressi comportamenti estranei tanto alla mediazione politica [15] quanto al momento della riflessione razionale; e come anche dietro questo rifiuto della «mediazione», un rifiuto diffuso ben al di là di quel movimento e non solo generazionalmente, siano rintracciabili modalità simili a quelle instaurate nel rapporto utente-mezzo-messaggio della comunicazione televisiva. Vi si rinviene, in particolare, il fatto che la percezione della comunicazione — per il fascino dell'immagine «parlata» — transiti la persona, la colpisca, le «dica» senza far scattare, sistematicamente, i meccanismi della capacità

[14] Alcuni slogans del Movimento sono raccolti in *Le radici di una rivolta*, a cura del collettivo redazionale «La nostra assemblea», Feltrinelli, Milano 1977.

[15] Per annotazioni più precise relative a questo tipo di lettura del movimento giovanile del Sessantasette si rimanda a BIANCHI G., SALVI R., *I disperati del consumo*, in «Animazione Sociale», n. 27, luglio-settembre 1978, pp. 84-90.

e del filtro di «mediazione» critica: la televisione e la radiofonia, infatti, a differenza di quanto accade per la comunicazione scritta, non consentono di «tornare» e rileggere; e a differenza del cinema non si fruiscono in un ambiente che indirizza (e perciò *anche* richiama) l'attenzione sullo schermo. Inoltre nel momento della fruizione, della percezione, non si avverte e non si coglie la complessità della preparazione e della codificazione correntemente definita pre-audiovisiva (e di quella pro-audiovisiva) [16] che è a monte della realizzazione del messaggio: si è portati ad abbreviare la catena del comunicare riducendola ai suoi due poli estremi («intenzione da comunicare» «messaggio comunicato»), senza avere coscienza dei passi intermedi e forse acquisendo — inconsciamente — questo stesso modo (semplificato) anche per il momento del proprio esprimersi.

Ed è anche questa una modalità — tendente a non conoscere, non usare, non accettare la mediazione critico/razionale — tipica della società radicale e del clima metropolitano. Ed è questo che si può definire il costituirsi di una cultura concreta e di un «senso comune» da mass-media.

2.3 *Quale «divenire altro»?*

A ben vedere ciò che si delinea è un rapporto fruitore-comunicazione televisiva di stile tipicamente

[16] Per «codificazione pre-audiovisiva» si intende la predisposizione di «...vari documenti di lavoro correntemente detti: idea o obiettivo; soggetto, trattamento, sceneggiatura. In questa successione tali documenti segnano le fasi di sviluppo di un certo argomento, dalle linee più generali fino alle indicazioni più particolari per la realizzazione del messaggio audiovisivo». Ma a questa definizione l'audiovisivo didattico «Elementi di comunicazione audiovisiva» (realizzato per il settore «Formazione, aggiornamento e riqualificazione» della RAI da Enrico Celli, Elsa Calzavara e Franco Tranci) aggiunge che «...l'emittente tende anche a predisporre e ad organizzare la *fonte* della comunicazione audiovisiva, cioè l'insieme delle situazioni sulle quali interverrà (con ripresa, montaggio, mixaggio, effetti speciali...) per ritagliare i tratti che saranno «riprodotti» dalle immagini del messaggio audiovisivo. Questo intervento dell'emittente sulla fonte della comunicazione audiovisiva può essere definito comunicazione pro-audiovisiva in quanto avviene davanti, all'esterno, della cinepresa o della telecamera, e dei microfoni».

nord-americano: la cena fredda — negli USA anche sul vassoio di plastica e «plastificata» essa stessa — consumata seguendo i programmi del televisore; una fruizione individuale dei programmi, al di là del fatto di seguire i programmi in compagnia (ma quando si parla davanti alla TV, in genere si parla d'altro, non si discute del programma che si sta seguendo); un elevato numero di ore trascorse mediamente «davanti» («in compagnia») della televisione.

Proprio a quest'ultimo — specifico e quantificabile — riguardo, anzi, la «nostra» situazione si sta avvicinando progressivamente a quella statunitense; se il «Rapporto McBride» predisposto per l'Unesco, rileva che l'esposizione media quotidiana alla televisione di una persona adulta supera, negli Stati Uniti, le 5 ore, e che quella dei bambini vi raggiunge le 7 ore e 40 minuti, alcune recenti inchieste, pur parziali, condotte nel nostro Paese rilevano — sulla base delle dichiarazioni dei ragazzi — che il 47 per cento dei ragazzi trascorre davanti al video più di 4 ore al giorno, il 41 per cento dalle 2 alle 4 ore, e il 12,6 meno di 2 ore. La media di ascolto risulta inoltre particolarmente alta tra i ragazzi compresi nell'arco di età 9-13 anni, mentre il 23 per cento dei ragazzi tra i 6 e gli 8 anni e il 25 di quelli tra i 12 e 13 affermano di seguire la programmazione televisiva serale oltre le ore 22 [17].

Ancora «da noi», per altro, con la diffusione di fatto e, ad oggi, non regolamentata di un sistema radiotelevisivo «misto»: pubblico e privato, si stanno determinando le condizioni per un ulteriore aumento quantitativo della fruizione televisiva, senza che nulla muti nelle modalità produttive e di fruizione; come

[17] Una breve nota su questa indagine specifica, condotta dal Centro Italiano Femminile in Emilia Romagna, è in TRAINA M., *Quel video che «spegne» il colloquio*, in «Avvenire», 22 febbraio 1981, p. 3.

osserva, con precisione, Dario Matoli osservando linee di tendenza diffuse in Francia e in Italia, «l'intervento privato ha sempre per obiettivo l'aumento *quantitativo* della comunicazione televisiva, sia su scala nazionale che transnazionale, mantenendo strettamente accentrate le fonti di produzione... L'obiettivo è infatti l'aumento del consumo e il grande sogno è sempre quello del modello americano...» [18]. Un «gran sogno», si può notare attingendo ancora da notizie giornalistiche, sostanziato dalla nuova grande corsa all'acquisto massiccio e alla messa in onda di *serials* e programmi prodotti dalle tre grandi «catene» televisive (*networks*) americane — Abc Cbs Nbc — da parte delle concentrazioni editoriali-televisive che stanno oligopolizzando l'emittenza televisiva privata italiana [19].

Anche al di là della questione — che già non sarebbe di poco momento in una fase di grave instabilità per l'assetto finanziario italiano — della notevole lievitazione dei prezzi dei programmi importati a seguito dello «stile d'acquisto» utilizzato dalle catene oligopolitiche private, e pur senza far cenno al rischio di ulteriore colonizzazione culturale da parte dell'*american way of life* all'interno della situazione italiana, non si può non condividere — proprio in relazione al fatto quantitativo dell'emittenza e del «consumo» televisivo — la preoccupazione espressa dal responsabile della pianificazione del Governo della Repubblica Federale Tedesca (presieduto da Helmut Schmidt): nel nostro «mondo televisivo globale» — afferma Albrecht Müller — «...è sorto un problema che supera di gran lunga le questioni economiche della concentrazione dei mass-media e che è assai più vasto dell'as-

[18] NATOLI D., *Se nel nostro futuro c'è l'uomo televisivo*, in «L'unità», 23 gennaio 1981, p.3.

[19] Si veda, a titolo d'esempio, l'articolo di SARTORI G., *Le TV private battono sul tempo la RAI, vanno in America e comprano tutto*, in «La Stampa», 24 febbraio 1981, p.17.

setto giuridico che si vuol dare al settore, sia che si tratti di un sistema pubblico, sia che si tratti di un sistema privato. Il problema è quello del futuro della nostra società. *Ciò che vale* in campo ecologico vale anche per il bisogno di comunicazione: 'più' non significa necessariamente 'meglio'...» [20]. È in relazione a questo dilemma che ha l'apparenza della banalità e che invece è «di fondo» che si pongono molti dubbi su quella che in anni neppure troppo lontani è stata l'ideologia da «magnifiche sorti e progressive» che si è accompagnato allo svilupparsi della comunicazione di massa.

È questo, «*questo*» approdo che oggi si conosce, il «divenire altro» dell'uomo contemporaneo, in grazia dello svilupparsi dei mass-media, ipotizzato - ad esempio — da Cohen-Séat e Fougeyrollas ancora nel 1961 [21]? È questo il costituirsi dell'iconantropo, dell'uomo cosmico cui si giungerà, transitando, per via d'evoluzione, l'attuale «abbozzo sciemmisco» (a «cosmopiteco»), quando sarà realizzata l'«iconosfera», ovvero «l'ambiente esistenziale istituito dall'informazione visiva e dalla stessa elevata a livello di realtà costante»?

Erano questi i destini «altri» e «progressivi» delineati da tutta una scuola di sociologia della comunicazione di massa, agli inizi degli anni sessanta? Ancora sociologi francesi affermavano nel 1961 che la massificazione indotta dai mezzi di comunicazione di massa avrebbe potuto «...divenire un mezzo capace di realizzare, a lunga scadenza, quel minimo di unità senza la quale nessuna società di tipo moderno sarebbe possibile»; e che perciò la massificazione avrebbe potuto essere»... una via d'accesso a forme superiori di

[20] Il testo fa parte di una relazione svolta a Liegi il 26 novembre 1980 ed è ripreso dall'articolo (cit.) di D. Natoli. Corsivo aggiunto. Per una serie di puntualizzazioni generali sul raccordo «più»/«meglio» in relazione agli stili di vita, si veda GORZ A., *Sette tesi per cambiare la vita*, Feltrinelli, Milano 1977.

[21] COHEN-SEAT G., FOUGEYROLLAS P., *L'action sur l'homme: Cinéma et Télévision*, Denoël, Paris 1961, p.7.

civiltà». E sulla medesima linea, altri autori sostenevano che l'uomo contemporaneo si automassifica senza avvertire peso e coercizione, in una società che crea i mass-media e ne viene creata procedendo secondo una propria linea di evoluzione [22].

Oggi, in questa crisi e a questo stadio contraddittorio di sviluppo dei mass-media e dei relativi linguaggi, si può certo dire che la diffusione della comunicazione di massa ha determinato profondi mutamenti nel modo di percepire la dimensione quantitativa di un mondo che si è ridotto (McLuhan) a «villaggio planetario». E altrettanto certamente si è trasformato il rapporto uomo-mondo e uomo-storia, nella misura in cui l'«esterno» viene letteralmente «scaraventato» nella dimensione individuale (e si è all'*implosione* di cui ha parlato Ronald Laing).

Ma chi è più vicino alla realtà dei fatti, tra «apocalittici» ed «integrati», sul modo di concepire la funzione della TV nella società complessa che si trova a transitare, a costituire e a vivere? Si potrà dire, con Umberto Eco, che la realtà operante del cosmopiteco è il piccolo-borghese televisionario?

3. *Attraverso la complessità del comunicare*

Se le domande si affollano, e per non rispondere schematicamente, si può tentare di misurare i fenomeni relativi alla comunicazione (anche televisiva) ed ai linguaggi, rifacendosi ad interpretazioni che, da angoli specifici, hanno cercato di cogliere (e «giudicare») la complessità dei processi in corso o che comunque consentono — derivando e fondando più ampi orizzonti filosofici — un approccio utile a decodificare l'universo contemporaneo dei segni e delle parole.

[22] Si vedano, per questo florilegio, oltre al testo citato di Cohen-Séat e Fougeyrollas, HUYGHE R., *Dialogue avec le visible*, Flammarion, Paris 1955; Morin E., *L'ésprit du temps*, Grasset, Paris 1962 (trad. it. : *L'industria culturale*, Il Mulino, Bologna 1963). Per un approccio critico a questo svolgimento della mass-mediologia: BOURDIEU P., PASSERON J.C., *Mitosociologia*, Guaraldi, Firenze 1971.

3.1 *Un'omologazione piccolo-borghese, da consumismo, scuola e Tv: la lettura pasoliniana*

Un primo contributo può venire dall'elaborazione dell'ultimo Pasolini e in particolare dall'attenzione a quell'omologazione culturale accusata dal poeta-regista di avere addirittura annientato le culture popolari presenti in Italia — che erano state a lungo il tessuto connettivo dei comportamenti sociali — e di avere cancellato con questo, i valori della solidarietà e della distinzione tra bene e male.

L'esemplificazione drammatica dell'operare della tendenza omologante — dotata di tanta somiglianza con la «società radicale», e col suo svelarsi nei comportamenti — si rinviene, nel dire di Pasolini, in un modo d'essere criminale che è «diffuso e profondo: di massa», ma che non manca di momenti in cui il dramma si fa tragedia.

È infatti traendo spunto da avvenimenti di violenza, anche omicida, che avevano scosso la cronaca, e nei quali erano stati protagonisti, separatamente, giovani di diversa estrazione sociale — pariolini fascistizzanti, in un caso, e nell'altro, giovani sottoproletari — che Pasolini giunge ad affermare, dalle «strane» colonne del «Corriere della sera», che «...a proposito di un universo criminaloide come quello popolare romano, bisognerà pur dire che non valgono le consuete attenuanti populistiche: è necessario munirsi della stessa rigidità puritana e punitiva che siamo soliti sfoggiare contro le manifestazioni criminaloidi dell'infima borghesia neo-fascista. Infatti i giovani proletari e sottoproletari romani appartengono ormai totalmente all'universo piccolo-borghese: il modello piccolo-borghese è stato loro definitivamente imposto, una volta per sempre. E i loro modelli culturali concreti sono proprio quei piccolo-borghesi idioti e feroci che

essi, ai bei tempi, hanno tanto e così spiritosamente disprezzato come ridicole e ripugnanti nullità» [23].

Ed è altrettanto netta nell'analisi pasoliniana, tanto la ricognizione ai modi quanto l'imputazione di responsabilità di quell'identità nuova (ed «imposta»): le cause della trasformazione vengono riportate alla «...'seconda' rivoluzione industriale che in realtà, in Italia, è la 'prima'...»: a quel consumismo «...che ha distrutto cinicamente un mondo «reale», trasformandolo in una totale irrealtà, dove non c'è più scelta tra bene e male...» [24].

Della trasmutazione reale/irreale che ha trovato sbocchi ampi (e «deteriori») a livello di cultura — ovvero nel modo d'essere, di comportarsi, di parlare, di giudicare i fatti — sono stati strumenti, nel dire di Pasolini, la scolarizzazione dell'obbligo prolungata (e, meglio, *questo* tipo di scolarizzazione realizzato in Italia) e la televisione: due canali formativi e di comunicazione che, con un'ironia tutta alla Jonathan Swift, lo stesso autore propone provocatoriamente di abolire [25].

Alla scuola, in particolare, Pasolini imputa una delle caratteristiche tipiche della società che altri definiscono 'radicale': il venir meno del senso della processualità storica — tra passato e futuro» lo scemare e della capacità, o forse anche solo della determinazione che porta a cogliere o almeno a cercare contraddizioni fondamentali collocabili nella prospettiva o in prossimità del mutamento storico: «...la scuola d'obbligo è una scuola di iniziazione alla qualità di vita piccoloborghese: vi si insegnano delle cose inutili, stupide, false, moralistiche, anche nei casi migliori (...). Inoltre — prosegue Pasolini — una nozione è dinami-

[23] PASOLINI P.P., *Aboliamo la Tv e la scuola dell'obbligo*, in «Corriere della sera», 18 ottobre 1975, p.1.

[24] PASOLINI P.P., *Aboliamo la Tv e la scuola dell'obbligo*, cit.

[25] «Quali sono le mie due modeste proposte per eliminare la criminalità — scrive infatti Pasolini — Sono due proposte swiftiane come la loro definizione umoristica non si cura minimamente di nascondere: 1) abolire immediatamente la scuola media dell'obbligo; 2) abolire immediatamente la televisione».

ca solo se include la propria espansione e approfondimento: imparare un po' di storia ha senso solo se si proietta nel futuro la possibilità di una reale cultura storica. Altrimenti le nozioni marciscono: nascono morte non avendo futuro, e la loro funzione dunque altro non è che creare con il loro insieme, un piccolo borghese schiavo al posto di un proletario o di un sottoproletario libero...» [26].

Per la televisione, invece, e forse in senso lato per tutta la comunicazione di massa, l'imputazione è quella di essere il perno — affascinante, anche perché non alieno dalle connotazioni proprie dell'espressione artistica — della proposizione e della diffusione «concreta», tramite «modelli» comportamentali, di una cultura priva di profondità e di *pietas*: «Quanto alla televisione — è la drastica affermazione pasoliniana — non voglio spendere ulteriori parole: ciò che ho detto a proposito della scuola d'obbligo va moltiplicato all'infinito, dato che si tratta non di un insegnamento, ma di un «esempio»: i «modelli», cioè, attraverso la televisione non vengono parlati, ma rappresentati. E se i modelli son quelli, come si può pretendere che la gioventù più esposta e indifesa non sia criminaloide o criminale? È stata la televisione che ha praticamente (essa non è che un mezzo) concluso l'era della pietà e iniziato l'era dell'edonè. Era in cui dei giovani insieme presuntuosi e frustrati a causa della stupidità e insieme dell'irraggiungibilità dei modelli proposti loro dalla scuola e dalla televisione, tendono inarrestabilmente ad essere o aggressivi fino alla delinquenza o passivi fino all'infelicità (che non è colpa minore)» [27].

Nella tendenza all'omologazione di quel linguaggio

[26] PASOLINI P.P., *Aboliamo la Tv e la scuola dell'obbligo*, cit. Tutto interno al populismo poetico del regista è poi l'annotazione che del «proletario o sottoproletario libero» precisa «...cioè appartenente ad un'altra cultura, che lo lascia vergine a capire eventualmente nuove cose reali, mentre è ben chiaro che chi ha fatto la scuola dell'obbligo è prigioniero del proprio infimo cerchio, o si scandalizza di fronte ad ogni novità» (ibidem).

[27] PASOLINI P.P., *Aboliamo la Tv e la scuola dell'obbligo*, cit.

generale dato dai comportamenti, si intrecciano così e si pongono in successione — secondo lo sguardo pasoliniano — il «genocidio culturale» dei ceti popolari e una situazione fatta da un lato di conservatorismo e dall'altro, al di là della multiformità apparente che la compone, univoca nella sua sostanza pur composta di frammenti.

* * *

Alla descrizione (e all'imputazione) pasoliniana di tanta vastità e devastazione, a questo *vacuum* frequentato da tutti gli idoli del consumo e da tutti i miti alto-industriali e capitalistici, si aggiungono — e, meglio, possono aggiungersi, ché la discrezionalità è, al riguardo, sovrana — altri due approcci, tra loro difformi: l'una utile a interpretare la comunicazione da mass-media riconoscendo in essa la esistenza di un «più», di un «pieno» di significati; l'altra utilizzabile piuttosto per sottolineare la vacuità e la *vanitas* profonda.

3.2 *Un sistema di oggetti/segno e di «differenze»: l'analisi di Baudrillard*

A Baudrillard si deve il tentativo di analizzare, con un approccio di ampia sistematicità, il problema della società dei consumi, in termini di scienza dei linguaggi. «Vi è attorno a noi — afferma Baudrillard nell'introduzione ad una delle sue opere più note — una specie di evidenza fantastica del consumo e dell'abbondanza, rappresentata dal moltiplicarsi degli oggetti, dei servizi, dei beni materiali, e che costituisce una sorta di mutazione fondamentale dell'ecologia della specie umana... Gli uomini dell'opulenza non sono più circondati, come è sempre avvenuto, da altri uomini, bensì da oggetti: *il loro rapporto quotidiano non è più con i loro simili ma, statisticamente secon-*

do una curva crescente, con la recezione e la manipolazione di beni e di messaggi» [28].

È in questo modo che «fuori dal campo della sua funzione oggettiva, in cui è insostituibile, fuori dal campo della sua denotazione, l'oggetto diviene insostituibile in maniera più o meno illimitata nel campo delle connotazioni, nel quale assume valore di segno. Così — esemplifica Baudrillard — la lavatrice 'serve' come utensile e 'recita' come elemento di confort, di prestigio, ecc.» E, come annota per ulteriore precisazione «...è propriamente quest'ultimo campo quello del consumo. Qui tutti i tipi di oggetti si possono sostituire alla lavatrice come elemento significativo...».

È perciò l'insieme ed il comporsi del raccordo uso/Connotazioni che definisce il «sistema» del consumo, fondandolo su un codice di segni — e, meglio, di «oggetti/segno» — e di «differenze» (costruite per relazione al consumo) [30]; e questo sistema «...viene a sostituire un ordine sociale di valori e di sistemazione, al mondo contingente dei bisogni e dei godimenti e all'ordine naturale e biologico».

Sostituendo consumisticamente linguaggio a linguaggio si pone — e ormai è stato posto — in questione il rapporto natura/cultura e «ambiente»/-società; e ciò che per questa via viene a costituirsi — come è stato scritto proprio movendo da Baudrillard — «*un sistema totalitario*», perchè «non v'è aspetto della vita che non possa essere esaminato come un segno» [31].

[28] BAUDRILLARD J., *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna 1976, p. 15 (corsivo aggiunto).

[29] BAUDRILLARD J., *La società dei consumi* (cit.), p.96.

[30] «La pubblicità non ha *senso* — precisa Baudrillard — essa non porta che dei significati. I suoi significati (e la condotta cui fanno appello) non sono mai *personali*, essi sono tutti differenziali, marginali e combinatori. Vale a dire che danno spicco alla *produzione industriale delle differenze*... Le differenze reali che contraddistinguono le persone facevano di esse degli esseri *contraddittori*. Le differenze «personalizzanti» non oppongono più gli individui gli uni agli altri, esse si gerarchizzano tutte su una scala indefinita, e convergono i *modelli* a partire dai quali esse sono sottilmente prodotte e riprodotte» (J. BAUDRILLARD, *op. cit.*, p. 115).

[31] *Recensione* (non firmata) a J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi*, (cit), in «Informazioni Radio Tv», n. 1, 1978, p.73.

A comporre il «sistema totalitario» e, per altro, a dimostrazione del «totalitarismo diffuso» dei meccanismi del linguaggio-consumo e dei suoi modi d'operare, convergono la riscoperta della natura come «riciclaggio consumistico» (la natura non è più presenza originale e specifica, ma modello di simulazione: ci si comporta «come se» la natura fosse...), e una parallela riconversione accellerata — sull'esempio della moda — degli stessi valori di scienza, tecnica e professionalità.

Ed è il sistema combinato di oggetti/segno e di significati costruito sulla modalità del riciclaggio che finisce anche esso, inevitabilmente, con lo svelare una concezione di cultura che è l'inverso della cultura concepita come patrimonio ereditario di opere, di pensieri, di tradizioni e come dimensione continua di una riflessione teorica e critica; come «processo», insomma (e sono difficili da negare su questo versante alcune assonanze con l'analisi pasoliniana). Quello che si determina è invece una cultura in cui miti e strutture della società dei consumi costituiscono «un doppio» (Basaglia) della realtà; sono, in qualche modo, metafora del reale, intendendo questo termine nel senso classico di figura retorica che sostituisce il reale con un'immagine più attraente (o meno scomoda per chi gestisca gli *arcana imperii*).

In tanto contesto si inserisce lo specifico del messaggio televisivo che si caratterizza — afferma Baudrillard — più che per le immagini trasmesse, per «i nuovi modi di relazione e di percezione» che è in grado di imporre, e per i mutamenti, che ne conseguono, «...nelle tradizionali strutture della famiglia e del gruppo».

La lettura dello specifico televisivo non sembra, dunque, distante — in Baudrillard — dal classico dei classici della mass-mediologia, da quel «*Medium is Message*» che di Marshall McLuhan costituisce lo slo-

gan più noto. Il medium televisivo, precisa infatti Baudrillard, trasmette l'idea di un mondo che può essere visualizzato e suddiviso a piacere, e che può essere letto per immagini: è, e trasmette, l'*ideologia dell'onnipotenza di un sistema di lettura, su un mondo divenuto un sistema di segni*» [32].

«Baudrillard è convinto — annota l'anonima recensione già citata — che a un mondo confuso, contradditorio, conflittuale, la Tv, come ogni altro medium, impone la propria logica più astratta, sino a diventare essa stessa messaggio. E se questa tendenza prevarrà non sarà più questione, alla fine, della verità del mondo e della sua storia, ma solamente della coerenza interna del sistema di lettura» [33].

Si tratterà di un linguaggio che non potrà sfuggire al proprio «destino metropolitano» di essere *uno tra i tanti* nei frantumi del presente; di essere, poi, tutto interno alla logica di formalizzazione dei linguaggi e «delle» scientificità (finalizzato ai *nomi delle cose* più che alle cose; ma a nomi dati «in nome» e «per conto» di chi?); e di essere, infine, tutto interno all'ottica del neo-positivismo, o al più del razionalismo critico, non a caso volti più al grado di verosimiglianza delle affermazioni che alla ricerca del vero.

Il discorso di Baudrillard inoltre, vale soprattutto per la pubblicità, che, non a caso, è il raccordo tra universo dei consumi e mezzo televisivo; la pubblicità — afferma ancora il sociologo francese — è «il regno dello pseudoavvenimento», in cui si fa dell'oggetto un avvenimento e «lo si costruisce come tale, sulla base dell'eliminazione delle sue caratteristiche oggettive».

In sé, dunque, sempre nel dire di Baudrillard, la pubblicità non inganna e non si inganna: «...essa è al di là del vero e del falso, come la moda è al di là del

[32] BAUDRILLARD J., *La società dei consumi* (op.cit.), p.172.

[33] *Recensione* (cit), in «informazione Radio Tv», n.1, 1978, p.74.

brutto e del bello, come l'oggetto moderno, nella sua funzione di segno è al di là dell'utile e dell'inutile» [34].

Ma al riguardo si può forse tentare anche un'articolazione maggiore: la pubblicità, infatti, è «vera» (ossia «verosimile»/verificabile) all'interno della sua convenzione specifica e per rapporto ai modi della convenzione, anch'essa parziale, ma più ampia, in cui si incontrano consumismo e mass-media; all'interno cioè di una convenzione data dall'insieme, di un «universo» di segni che, supposto come vero, si fa vero nelle sue implicazioni sociali.

Portando forse il «teorema di Thomas» (*un fatto supposto come vero diventa vero nelle sue conseguenze*) oltre le sue intenzioni, si può supporre che un oggetto che «recita» come valore diviene valore «effettivamente» nella vita di migliaia di persone: ciò che, come pubblicità, *è* al di là del vero e del falso «si fa» vero per questa via; e come la Tv «fa» il suo pubblico, così la gente, il pubblico diviene la conferma di verità del linguaggio mass-mediologico e televisivo della pubblicità. È attraverso il consumatore, insomma, che lo pseudo-avvenimento diviene l'avvenimento reale della vita quotidiana.

È però proprio al culmine di tanto totalitarismo consumistico che si affaccia, a parere del medesimo autore, un rifiuto — violento o non violento — generato da questi medesimi meccanismi; la violenza (selvaggia, senza oggetto, informale...), come la non-violenza (pacifista, hippy...) hanno infatti paradossalmente in comune — secondo Baudrillard — il rifiuto della socializzazione attraverso una serie di canoni (il rango, il principio di rentimento, il successo...) tipici del modello sociale nord-americano: violento o non-violento questo rifiuto è sempre «presa di distanze» —

[34] BAUDRILLARD J., *La società dei consumi* (op. cit.), pp. 177/178.

precisa Baudrillard — dell'attivismo della società della crescita e del benessere «forzato» come nuovo ordine e repressivo.

Con uno stile *radical* — nell'accezione più statunitense del termine — e, perciò, con minor pathos, ma non con minor determinazione, Baudrillard approda dunque ad alcune significative assonanze con l'analisi pasoliniana; soprattuto in relazione alla lettura dei comportamenti di violenza diffusa per i quali si rinviene una radice nel nucleo costitutivo del meccanismo di produzione e consumo e nel raccordo di materialità e comportamenti.

A conferma, per altro, dell'esistenza di una soglia — non determinabile in termini assoluti perché relata costantemente alla contingenza ed alla storia — oltre la quale i linguaggi e l'universo di oggetti/segno subiscono un'inversione di finalità: oltre quel punto la pubblicità — ad esempio — genera insofferenza e il consumo invece di aggregare consenso determina profonde disarticolazioni sociali.

3.3 *Un universo trascrivibile attraverso il «SI impersonale»: materiali per una lettura con categorie heideggeriane*

Altre suggestioni che non fanno perno sul «pieno» di significati quanto piuttosto sul volto di senso e sull'inautenticità di relazione intersoggettiva dominante — oggi — il quadro metropolitano, possono venire dalle pagine heideggeriane — di *Essere e tempo* — volte a interpretare i modi di rapporto dell'«esserci»: banalizzando e socializzando — forse oltre misura — i modi in cui si definiscono le interrelazioni personali.

3.3.1 *Il «con-esserci» e la dimensione pubblica: una sintesi orientativa*

Definiti complessivamente questi rapporti come «avere cura», e individuate alcune modalità «difettive» — di mancanza cioè di rapporto — nelle forme della *indifferenza* e della *mancanza di riguardo*, Heidegger distingue all'interno dei modi in cui il rapporto esiste, un «prendersi-cura-per-conto-degli-altri», ed una modalità definita «riguardo»: discriminante è il rispetto o meno che l'*Esserci* — heideggerianamente inteso — porta per il progetto esistenziale degli altri *Esserci* che incontra nel mondo. Mentre la modalità del «riguardo» di un *Esserci* nei confronti d'altri va — come annota Piero Chiodi — «nel senso dell'aiutarli ad essere liberi per l'assunzione delle proprie 'cure'...», nei molti modi in cui si esplicita il «prendersi-cura-per-conto-degli-altri» si rinviene essenzialmente l'intromissione di un esserci nel prendersi-cura progettante di altri; in questo caso «gli altri — afferma Heidegger — risultano allora espulsi dal loro posto, retrocessi a ricevere, a cose fatte e da altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendevano cura, risultandone del tutto separati. In questa forma di aver-cura gli altri possono essere trasformati in dipendenti e in dominanti, anche se il predominio è tacito e dissimulato» [35].

Di contro, come già si è annotato riprendendo Chiodi, esiste anche un modo radicalmente diverso per il comportamento dell'*Esserci* che «...nel suo aver cura degli altri non li prevarica e non vuole mettersi al loro posto. In questo caso invece di sopraffare i suoi simili li presuppone — precisa Heidegger — nel loro poter essere esistentivo, non già per sottrarre loro la

[35] HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Milano 1970, p. 194.

'cura' ma per inserirli autenticamente in essa» [36].

Attraverso simili modalità possibili di rapporto «...sia nel caso dell'aver-cura in termini autentici, sia nel caso della sopraffazione... — si determina la dimensione pubblica o, come afferma Heidegger, il con-esserci; è, oltre tutto, in questa apertura verso gli altri che l'Esserci acquista una chiara consapevolezza di sé: «l'Esserci è presente a se stesso nella sua complessità — annota Pasquale Fossati — nella misura in cui verifica l'esistenza degli altri come parte integrante e costitutiva della propria esistenza e, corrispondentemente (nella misura in cui verifica)... che una trasparente visione di sé porta inevitabilmente l'Esserci ad ammettere l'esistenza di altri Esserci» [37].

Ma una possibilità antologica dell'essere dell'Esserci — precisa ancora Heidegger — ammette anche e cooriginariamente, «...la possibilità contraria, ovvero la sua negazione...»; ove l'aver-cura assume le modalità difettive dell'indifferenza, della mancanza di riguardo, e della negligenza, dell'essere l'uno contro l'altro e l'uno senza l'altro, del trascurarsi l'un l'altro, non viene meno, infatti, la dimensione pubblica (il con-esserci), ma, *da parte dell'Esserci che è fatto segno dell'estromissione del suo autentico prendersi-cura*, la visione di sé assume le forme dell'oscuramento e dell'oblìo di sé.

Precisa ancora Fossati che questo *Esserci* che «subisce», questo *Esserci* «disperso», «...viene esonerato dal prendersi-cura, ed è guidato «tirannicamente», anche se «inconsapevolmente» nella sua esistenza quotidiana da un in-vista-di-cui, da un 'progetto' che gli è, in via essenziale, estraneo». Ciò che si determina è un «*Essere-assieme* in cui è lasciata aperta dall'Esserci la

[36] HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, (cit.), p. 194.

[37] FOSSATI P., *L'autenticità come problema centrale in «Essere e tempo»*, Tesi di laurea discussa presso l'Università Statale di Milano nell'anno accademico 1977-78.

strada dello svuotamento e dello spossamento di sé in beneficio degli altri a cui è assieme» [38].

Ma ancora di più — qui risaltano assonanze col presente, caratteri da ambito metropolitano e modalità proprie del flusso del comunicare — gli altri che dominano e a cui l'Esserci si confronta non sono «particolari e determinanti altri»; al contrario essi sono interscambiabili, e nel loro insieme costituiscono ciò che Heidegger definisce la «pubblicità»; è all'interno di questa «pubblicità» — che ovviamente non ha nulla a che vedere con lo strumento principe dell'induzione al consumo — che avviene, nei tempi che ci sono contemporanei, la scomparsa (apparente) del soggetto (storico-sociale) dominante e che, transitando anche il campo e il flusso anni-circonfondente della comunicazione di massa, si determina un generalizzato «SI impersonale».

«Si appartiene agli altri e si consolida così il loro potere. Quelli che sono detti in tal modo 'gli altri' — precisa Heidegger — quasi per nascondere la propria essenziale appartenenza ad essi, sono coloro che, nell'esserci-assieme quotidiano, *ci sono qui* innanzitutto e per lo più. Il *Chi* è il neutro, *il Si*» [39].

Convergendo su questa lettura, la Teoria Critica della Scuola di Francoforte precisa, attraverso le analisi di Horkheimer e Adorno, che nella società opera come elemento di fondo decisivo e onnipotente per la organizzazione della vita dei singoli, il dominio del «*sé astratto*», inteso come oggettualizzazione del pensiero logico-matematico, ossia come trasformazione del pensiero formale e strumentale della *ratio in sé* [40] in una

[38] FOSSATI P., *L'autenticità come problema centrale...* (cit.), p.112.

[39] HEIDEGGER M., *Essere e tempo* (cit.), pp.200-201.

[40] Dominio del «se astratto», oggettualizzazione del pensiero logico-matematico, è ciò che in Horkheimer e Adorno viene globalmente definito col termine illuminismo, al di là delle specifiche differenziazioni che l'evoluzione del pensiero registra nel corso dello svolgimento storico.

forza sociale concretamente operante, in uno schema oggettivo di organizzazione della vita, all'interno del quale gli individui, ridotti a puri centri di ricezione e trasmissione di impulsi (attraversati, cioè, dal flusso, apparentemente senza centro e periferia di comunicazione e linguaggi) trovano *prefabbricato* l'insieme degli strumenti che devono essere usati «per un miglior equipaggiamento e aiuto nella vita» e, con questi strumenti, anche «il senso» della loro esistenza e i bisogni che devono sentire.

Dal punto di vista, invece, della «sparizione del soggetto dominante», una sintesi esemplare della visione heideggeriana, utilizzabile per la lettura di una comunicazione riconducibile allo stile «linguaggi nella metropoli», è contenuta in alcune pagine della elaborazione analitica sul tema *L'autenticità come problema centrale in «Essere e tempo»*.

«Poiché il 'Si' è tendenzialmente onnicomprensivo — annota Pasquale Fossati — il suo carattere esistenziale specifico è la *medietà*. Ed è per mezzo di quella che si potrebbe definire la sua costitutiva *mediocrità* che essa può esercitare «tirannicamente» il suo potere. Mantenendo i singoli individui sotto il suo dominio, il 'Si' mette in risalto una particolare ed essenziale tendenza dell'Esserci: il livellamento»... «Le possibilità di essere dell'Esserci vengono così indifferentemente poste tutte quante sullo stesso piano; la medietà — precisa anzi questo autore — diventa *indifferenza* rispetto alla scelta della più propria possibilità d'essere di ogni singolo Esserci, e nessuna cosa vale la pena che venga conosciuta poiché si conosce già tutto: ciò che si deve fare, ciò che *si* deve pensare, come ci *si* deve comportare... tutto quanto è preventivamente stabilito dall'opinione media, è aperto, *pubblico* per ciascuno » [41]. Né può essere altrimenti visto che la pubblicità è

[41] FOSSATI P., *L'autenticità come problema centrale...* (cit.), p. 114 e ss.

costitutiva dei modi d'essere del «Si»: la medietà e il livellamento. La pubblicità, afferma icasticamente Heidegger «...regola innanzitutto ogni interpretazione del mondo e dell'Esserci; ed ha sempre ragione».

Il fatto, poi, che il «Si» abbia sempre ragione non dipende né «...da un primario e particolare rapporto verso le cose», né da una «...esplicita ed appropriata trasparenza dell'Esserci» di cui esso sarebbe in possesso. In realtà — a parere di Heidegger — l'infallibilità (presunta) di cui gode il «Si» è conseguente al suo «non approfondimento delle cose» e alla sua insensibilità ed ogni «discriminazione di livello e di purezza».

E tuttavia «la medietà della vita è generalmente accettata di buon grado e l'Esserci offre all'opinione pubblica, con leggerezza e con disarmante arrendevolezza, il proprio genuino sé, poiché in quella egli è sgravato da qualsiasi decisione e soddisfa la sua tendenza a prendere tutto alla leggera» [42].

Offrendo la sua propria identità al «Si» anonimo e impersonale — precisa Pietro Chiodi trattando de *L'esistenzialismo di Heidegger* — l'Esserci riceve in cambio l'assicurazione, anche se illusoria dell'infallibilità di ogni sua scelta e la generale «comprensione e solidarietà» di ogni suo comportamento. Rimettendosi al «Si», l'Esserci si culla nella convinzione di essere dalla parte presso la quale tutti sono. ...L'anonimo — commenta Chiodi — è l'organo in quanto è quel nessuno che è tutto...» [43].

[42] FOSSATI P., *L'autenticità come problema centrale...* (cit.), p.116.

[43] CHIODI P., *L'esistenzialismo di Heidegger*, pp.48-49. A ben vedere, dunque — e non solo per vezzo letterario — questo del «Si» nella lettura heideggeriana, non parrebbe totalitarismo minore di quello tracciato per narrazioni in testi noti quali il *Brave New World* di A. Huxley o *1984* Di G. Orwell, o in romanzi meno noti ma forse più acuti, quale è il sottile *Noi* di Eugénij Zamjâtin, cui si deve la rappresentazione di una società di persone/numero felicemente ligie al conformismo delle «Tavole delle leggi» e nella quale *un* «Benefattore» risolve l'antico problema della felicità per poi inchiodare le persone/numero a quella soluzione del problema (Si veda E. ZAMJATIN, *noi*, Feltrinelli, Milano 1963).

3.3.2 *La chiacchiera come modalità dominante nella comunicazione*

Tra i modi peculiari d'essere di ciò che Heidegger definisce il «Si» impersonale ed anomino, ovvero nei modi del *«Si» medio quotidiano* (Vattimo) — la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco — è indubbiamente la chiacchiera ad essere relata particolarmente alla comunicazione ed ai linguaggi. E la visione che ne deriva è «drammaticamente» — nel senso di drammatizzazione/messa in scena — visione di tendenza, benché scritta nel 1927, rispetto a tanta e forse troppa realtà contemporanea.

«Più che comprendere l'ente di cui si discorre — afferma Heidegger — ci si preoccupa di ascoltare ciò che il discorso dice come tale. L'oggetto della comprensione diviene il discorso. Il sopra-che-cosa lo è solo approssimativamente e superficialmente»; oltre tutto «...si intendono le *medesime* cose perché ciò che è detto viene compreso da tutti nella medesima medietà» [44].

Il fatto di essere abbandonato al «Si» anonimo e impersonale — annota infatti Pasquale Fossati — significa... condividere le opinioni dei più: in tal modo i singoli Esserci dispersi nella banalità quotidiana si comunicano e si dicono cose che già sanno. Il capirsi l'un l'altro, il trarre conforto circa le proprie idee e opinioni dall'altro è un fatto meccanico, pre-garantito dalla comune appartenenza al «Si» delle singole inautentiche esistenze» [45].

Oltre tutto, prosegue il medesimo commentatore, «l'Esserci che è disperso nella banalità quotidiana non ha... nulla da dire, non può accrescere il patrimonio esistenziale e culturale della chiacchiera, per la sempli-

[44] HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, (cit.), pp.262-263.

[45] FOSSATI P., *L'autenticità come problema centrale...* (cit.), p.121.

ce ragione che egli, in prima persona, non ha mai compreso a fondo niente. La comunicazione, dell'Esserci disperso nella medietà, ciò che egli sa, in quanto l'ha compreso nella forma del «Si», è già risaputo dall'altro col quale discute e col quale comunica. Ciò che nella chiacchiera viene comunicato *si* sa già preliminarmente».

Per questo nella chiacchiera ciò che conta è il discorso in quanto tale. Per questo nella chiacchiera e nel suo *vacuum* circolare si soddisfa la tendenza propria dell'Esserci, nella connotazione heideggeriana, a prendere le cose alla leggera, a ricercare nella tranquillità quella tonalità emotiva ottimale che l'Esserci sradicato e non responsabilizzato ricerca continuamente. Così la chiacchiera ha per l'appunto la funzione di consolidare questa tendenza: di tranquillizzare quotidinamente l'Esserci, di convincerlo che ha sempre ragione e che conosce profondamente ogni cosa, quando invece «...l'essere inautentico è incapace di aprirsi davvero alle cose...» perché «...esso non possiede quella 'purezza e conformità di fatto che sono proprie del discorso e della comprensione» [46].

Accade così — per concludere con Heidegger — che «...poiché il discorso ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto originario con l'ente di cui si discorre, ciò che esso partecipa non è l'appropriazione originaria di questo ente, ma la *diffusione* e la ripetizione del discorso. Ciò-che-è-stato-detto si diffonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità. Le cose stanno così perché così si dice» [47].

In questa circolarità iterativa non mancano di cadere con «le cose» usuali anche «cose nuove»; e la mano del «vecchio» storico ha così la possibilità di prendere il sopravvento sulle novità della storia. Mentre,

[46] Si veda al riguardo, G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 1971.

[47] HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, (cit.), p.263.

per quanto riguarda il presente, la chiacchiera fa assurgere l'indiscrezione a informazione, nel pubblico, e il pettegolezzo a canone di rapporto personale, nel privato.

Rispetto, poi, alla comunicazione di massa, l'approccio analitico svolto da Baudrillard e gli elementi interpretativi derivabili da Heidegger non si può dire risultino contraddittori: accostando, anzi, il pieno di significati parziali, al vuoto di senso, tipici del comunicare metropolitano, risalta la verità interna dell'una e dell'altra interpretazione e la loro reciproca complementarità.

Inoltre il fatto che l'Esserci (il soggetto storico generale) cui ci si affida è quello storicamente e socialmente dominante consente di riconoscere la precisione e la verificabilità politica delle analisi francofortesi di Horkheimer e Adorno. Né si può negare di essere rimandati ad una omologazione (Pasolini) che non attacca solo le culture (e i soggetti) popolari, ma ormai tutti i movimenti collettivi e di massa: un'omologazione che si inserisce in un processo di formalizzazione metaforica acquietante, che contribuisce alla *dissipatio humani generis* demolitrice dell'uomo contemporaneo, e che dovrebbe almeno indurre — per contrasto — la domanda *critica* «chi parla» in tanta comunicazione?

4. *Verso altre possibilità: appunti indicativi*

Nella metropoli tuttavia e nella dissipazione dai mille volti che attornia e squassa la persona di questa fine del secondo millennio, non sono solo la disarticolazione e la dispersione che avanzano. Per «il proprio» di ambivalenza di questa e di ogni complessità, anzi, nella stessa crisi dei linguaggi c'è dell'altro; c'è, ad esempio, la richiesta di esprimersi e la ricerca

d'espressione, forse, da parte di soggetti sociali collettivi «vecchi» e «nuovi», già conosciuti, cioè, secondo i quadri concettuali precedenti, o sconosciuti, fino a ieri almeno, come realtà collettiva; o addirittura «vecchi» quanto ad esistenza ma nuovi nelle loro forme espressive. Ma poiché non si tratta, a questo punto di narrare favole sulle alternative, di tracciare sociologie impossibili di Paesi inesistenti o di progettare grandi riforme (di improbabile esito, per ora) nella comunicazione sociale, giova — anche a questo punto — procedere, benché per appunti, ancora analiticamente, cercando di orientare la conclusione di un lungo argomentare proprio attorno alla domanda (politica, infine) del «Chi».

4.1 *Tra le forme della metafora*

Un primo problema, nella formalizzazione massmediologica metropolitana, riguarda la presenza e i modi della presenza della narrazione per metafore; perché a ben vedere, e d'altro canto attraversando il campo del comunicare con sguardi pasoliniani, analisi alla Baudrillard, suggestioni francofortesi o heideggeriane, tutto questo flusso del comunicare non si presenta altro che, da un lato, come metafora del reale e dall'altro come potenzialità di («positiva») tensione metaforica. Dove il termine e il fatto della metafora sono da assumere nell'accezione classica di un artificio del comunicare, in genere legato alla parola, ma comunque finalizzato a sostituzioni, e a modalità di sostituzione capaci di rendere «attraente» il reale di cui si parla più di quanto esso non sia: mentre la «tensione metaforica» è piuttosto «tensione tra due interpretazioni del medesimo enunciato», con la funzione «...di creare un senso attraverso il nonsenso, di tra-

sformare un'affermazione contradditoria in una contraddizione significativa» [48]. Il mondo, l'area diffusa della comunicazione di massa sembra essere tutto calato nella prima forma della metafora; banalizzando, il mondo di tanti conduttori e presentatori radiotelevisivi, che pure vanno per la maggiore, così come tanta produzione delle televisioni private (di grandi catene oligopolistiche o locali e minime che siano) anche quando è fatto di popolo assume il popolo, la gente nella sua realtà subalterna: ne misura il qualunquismo — che pure esiste — non le sue potenzialità ad essere soggetto e protagonista storico. È spesso il banale che fa spettacolo: attraente per molti, quanto a spettacolarità, ma anche politicamente e storicamente attraente per una platea più ristretta che, in posizione di dominio, gestisce e controlla gli *arcana imperii*.

Funzione del linguaggio, della tensione metaforica — e dunque potenzialità della comunicazione di massa, pur nella babele metropolitana — può invece essere quella di «ridescrivere la realtà a partire della 'tensione' tra identità e differenza» [49].

«Ben metaforizzare — afferma ancora Giuseppe Grampa — equivale a una sorta di errore calcolato, ovvero far scaturire una relazione di senso nuovo tra termini che sembrano impertinenti... La metafora, in tal modo, è creativa, poetica: essa infatti scavalca le convenzioni linguistiche, le pertinenze abituali, al fine di avvicinare ciò che sembrava distante, per mettere insieme cose che non sembrano poter essere assimilate, creare una somiglianza e non limitarsi semplicemente a prendere atto» [50].

Nella tensione metaforica, sospesa la referenza immediata, meramente letterale, «...la modalità

[48] GRAMPA G., *Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricoeur*, Editoriale a P. RICOUER, E.JÜNGEL, *Dire Dio: per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, p.28.

[49] GRAMPA G., *Dire Dio...* (cit.), p.29.

[50] GRAMPA G., *Dire Dio...* (cit.), p.29.

che si sono affaticati sulla difficoltà del tema [52]).
dell'essere-dato, modalità propria ad un rapporto oggettuale, cede il posto — sottolinea ancora Grampa — alla modalità del *poter-essere*...»; e, quanto meno, «...la metafora viva...comporta nuova informazione...» [51].

E c'è da riflettere, ben al di là dei limiti angusti di questi appunti, e nonostante la situazione in presenza nel campo della comunicazione di massa, di come qui si rinvenga una delle potenzialità più alte, ad esempio, del linguaggio televisivo; la tensione metaforica potrebbe trovare modalità espressive addirittura elementari nelle stesse caratteristiche fondanti del linguaggio televisivo, dove si comunica con parlato e immagini e con sfumature su due piani classici del comunicare; e dove, con *una* inquadratura è data la possibilità di presentare presente, passato ed emozioni che alludono al futuro.

Ma, dette le potenzialità della metafora, rimane un modo — quello del soggetto del comunicare — che, ancora non affiorato, può tuttavia essere raggiunto con facilità attraverso una disgressione apparentemente «strana» del discorso svolto fino a questo punto.

4.2 *Un transito nel «parlare di Dio»*

Nella crisi dei linguaggi, nelle difficoltà del comunicare si rinviene, infatti, come parte rispetto ad un tutto, anche la cosiddetta «crisi teologica», ovvero la somma delle molte difficoltà che si incontrano nel «*dire Dio*» o nel «*parlare di Dio, in tanta complessità*» (per riprendere i titoli di testi e momenti di studio

[51] GRAMPA G., *Dire Dio...* (cit.), pp.30-31.

È una crisi — questa «teologica» — che data prima del Concilio e che attraversa tutto il momento conciliare e post-conciliare, ponendo all'ordine del giorno temi quali l'annuncio della Parola in culture via via più chiuse a dimensioni «non-mondane» (e, in senso lato, trascendenti), questioni quali il rapporto tra teologia e pastorale — ovvero tra ruolo della gerarchia nel campo della dottrina e libertà di ricerca per i teologi —, o, ancora, il problema del destinatario-fruitore del discorso teologico: il «non-uomo» del sottosviluppo? l'uomo «adulto» delle metropoli del mondo?...

A ben vedere dunque si tratta di una crisi non solo di campo strettamente teologico, poiché riguarda e coinvolge ruoli e compiti della catechesi, dell'omiletica, della liturgia, della pastorale...

Nel Concilio e nell'immediato post-Concilio non sono mancate indicazioni e ipotesi di soluzione: la teologia e le diverse modalità dell'annuncio hanno cessato di essere campo «religiosamente» chiuso per aprirsi all'apporto di discipline fino a quel momento inusuali per quelle aree di discorso: antropologia, sociologia, economia e temi generali di ordine energetico-ecologico, ad esempio, proprio nel Concilio hanno irruzione nell'argomentare sul rapporto tra uomo e Dio.

Ma il problema non era, e non è, di sola interdisciplinarietà; scontato, infatti, l'apporto di un approccio arricchito dai contributi di molte discipline e riconosciuta — al passare degli anni — la dimensione contingente e perciò imprecisa di altre suggestioni (il pro-

[52] In aggiunta all'edizione italiana del testo citato di P. Ricoeur e E. Jüngel, si veda per uno sguardo sintetico al tema il volume di CRISTALDI G., *Cristianesimo e filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1980; in particolare il capitolo VII, *Il discorso teologico oggi*, pp.250-282.
Per quanto riguarda il «Parlare di Dio, in tanta complessità», si fa riferimento agli incontri teologici organizzati dalle Acli provinciali comasche nel 1980, i cui testi sono raccolti nei fascicoli: AA.VV., *Parlare di Dio, in tanta complessità* (interventi di PAOLI A., BRUZZICHELLI P., BIANCHI G., SALVI R., DIAMICH S., PIANA G., BISCONTIN C., BETTAZZI L.), editi a cura dell'Ufficio Studi delle Acli comasche nel 1981.

gresso, lo sviluppo...) debitrici del clima storico — anni Sessanta — in cui il Concilio si è svolto, solo alcune indicazioni di fondo conciliari risultano oggi orientate e incidenti sul problema che è centrale per la «crisi teologica» come per ogni orizzonte di comunicazione.

Là dove i Padri conciliari — ad esempio nella *Lumen gentium* — riconoscono ai laici, e dunque a tutto il Popolo di Dio, il diritto, voluto dalla Rivelazione, di parlare a pieno titolo come Chiesa, emerge infatti il modo storico, reale e concreto interno ad ogni problema relativo alla comunicazione: il problema del soggetto e la domanda: «*Chi* parla, oggi?».

Il fatto che la questione sembri più evidente nel campo religioso e all'interno del «parlare di Dio» viene dal fatto che in queste aree non solo i compiti sembravano assegnati da sempre e per sempre, ma si aveva anche la sensazione che un sigillo sacrale ne confermasse la stabilità; la maggior evidenza viene, insomma, dall'emergere di una novità «inattesa» e perciò, a tutta prima, «troppo» consistente.

Ma nelle aree del «parlare di Dio» c'è anche di più: i nuovi soggetti (collettivi) che intendono prendere la parola e che, perciò, «criticano» concretamente il monopolio «clericale» di questa funzione, si pongono anche, al tempo stesso, come luoghi teologici: è il movimento operaio come luogo teologico, il movimento delle donne come luogo (potenzialmente) ecclesiale, i settori della marginalità come luogo profetico.

Il manifestarsi, l'acquisire spazio (o il concedere spazio, da parte della Chiesa) a queste soggettività è — o almeno può essere — in questo presente che ci è contemporaneo, la «contromossa» vincente di fronte al rischio e alla minaccia di una mediazione culturale della Parola Rivelata attraverso la chiacchiera: una mediazione che la umilierebbe a riproposizione vuota

di ovvietà e buone intenzioni, a iterazione di formule e a svilimento della profezia.

Ed è — può essere — «contromossa», in questo campo specifico come in altri rispetto al *vacuum* frequentato da idoli del consumo (che è la chiacchiera) perché individua il nodo centrale del «chi parla, oggi?»; «chi comunica?»; «chi 'controlla' il linguaggio?».

4.3 *Chi parla, oggi?*

A simili questioni, tendenti, in buona sostanza, a verificare chi abbia di fatto, oggi, il «diritto di parola», la prima risposta è semplice ed essenziale. Attraversato Baudrillard, Pasolini ed Heidegger, e vista la *new babele* della metropoli come pure lo specifico mass-mediologico radiotelevisivo, non si può che concludere che a parlare è «il Sistema»: ai suoi funzionari — più precisamente - è affidata la parola «legittima»: soprattutto in un momento in cui sembra farsi dominante — all'Ovest come già accade all'Est — una tendenza a garantire la governabilità attraverso una serie di sistemi governati dalla cibernetica che hanno lo scopo di «ridurre» (Luhmann) la vivacità civile e politica di un sociale molto ricco di fermenti (anche se, oggi almeno, apparentemente misero di prospettive).

In questo disegno, a parere di chi lo teorizza, non ha «senso» essere uomini. La persona, *le* persone sono entità delle quali non mette conto occuparsi; e una persona *privata di senso*, e quindi *privata di parola* è «*naturaliter*» candidata all'omologazione e al totalitarismo nelle sue varie forme (soffici e no).

Per molti versi il modello sembra orientarsi verso un'autonomia totale del politico, ma nelle sue forme totalizzanti, di dominazione e impositive che annullano le potenzialità della società civile, accentrando tut-

to nel sistema partito-Stato (secondo i moduli delle società dell'Est europeo) o riducendone l'articolazione — e la «giustificazione» suona: «...perché c'é *troppa* democrazia» — in un mondo «occidentale» in cui si intersecano le strategie di multinazionali, Trilateral e Presidenza («imperiale») statunitense.

In questo senso i destini di Est ed Ovest sembrano farsi sempre più simili, omologandosi attraverso il ricorso a teorie sistemiche di controllo della partecipazione, della democrazia e della parola, che si incaricano di «ordinare» questo orizzonte e di legittimarlo.

Il prezzo — la perdita di senso dell'uomo, il suo essere privato della parola — è un destino, oltre tutto, che ad un tempo assimila e distingue tra loro le esperienze europee e quelle del Terzo Mondo: le assimila perché, in entrambe le regioni, all'uomo è sottratta la dignità per salvaguardare il «disordine costituito» (Mounier); le allontana perché nel Terzo Mondo è la violenza aperta che mantiene nettamente distinguibili (spesso col sangue) i confini tra classi dominanti e classi subalterne, mentre «da noi» l'omologazione soffice — che complica *realmente* la società e stratifica *realmente* la falsa coscienza — aumenta gli antagonismi sociali mentre offusca le contraddizioni di fondo (soprattutto quella centrale che oppone capitale a lavoro).

Ma, intravisto un simile destino, comune ai due sistemi, non si può fare a meno — a questo punto — di riandare alle origini. *Perché* parlano, infatti, i sistemi e i loro funzionari? Cosa sta alla radice di questa tendenza?

Le risposte, forse, possono solo essere ipotetiche e problematiche nell'intimo. E comunque vanno tentate.

I sistemi — ecco dunque l'ipotesi — tendono a sfociare nei medesimi comportamenti perché la loro sorgente è comune e va rintracciata in un umanesimo

rinascimentale e in un tipo di autonomia dell'uomo che ha dietro di sé *realmente* il potere; ha dietro di sé, anzi, il sorgere di *quel* potere, economico e scientifico-tecnico, e, poi, lo svelarsi della borghesia come classe socialmente egemone che si avvia ad essere — lungo i secoli — politicamente dominante. E le borghesie tecnicratiche-finanziarie dell'Ovest come la «nuova classe» la borghesia collettivistica fotografata da Gilas nei sistemi «socialismo realizzato» sono varianti terminali di quel processo di potere.

Nella ricerca di altre possibilità nella storia, tuttavia, è da evitare il rischio di demonizzare il potere, perché, in realtà, per un'alternativa storica, è invece la riduzione di tutto «ai poteri» (anche corporati) e la negazione di orizzonti ulteriori ciò che chiede di essere criticato; da discutere concretamente è la centralità del potere (dei poteri concreti) e la riassunzione e definizione di tutto il *senso*, della storia e della vita, nel potere e nella trama dei poteri.

Ma ripensare le persone (concrete), l'uomo al di fuori del potere, secondo un senso proprio, significa ripensarlo in relazione ad «altro», in relazione ad una dignità di persona non legittimata in forza di una ideologia, ma che dica e riveli all'uomo la verità sull'uomo; in questo senso, anche in relazione ad una dimensione trascendente (senza, comunque, cedere a tentazioni di medievalismo). Qui si radicano, ad un tempo, l'emergere di nuove soggettività collettive che dicano nuove parole nella metropoli (e le conseguenti teorie della soggettività), ed un ritorno di attenzione — anche fuori dal campo religioso — per la teologia, intesa come tentativo di pensare l'uomo fuori dal potere, fuori da una verità ridotta ad utilità, fuori da ideologie di legittimazione del potere [53].

[53] Ciò anche perché, oltre tutte le conclamate affermazioni di a-religiosità, c'è anche una teologia politica dietro l'affermazione dell'umanesimo rinascimentale e nei suoi sviluppi durante i secoli.

E, d'altro canto, non si può dimenticare che ripensare l'uomo fuori dal potere, ma non facendo astrazione dal potere e dal bisogno di comporre/produrre società, rimanda ad altre, non meno complesse e più direttamente politiche, questioni quali la socialità, la «convenzione» politica, un diverso rapporto con «le cose». Perché, *sempre*, altre parole significano altre concretezze.

MASS MEDIA E INDUSTRIA CULTURALE

di ARTURO BOMBARDIERI

1. *Mass media e cultura di massa*

I mass media, gli strumenti della comunicazione sociale sono le invenzioni tecniche che hanno reso possibile nel nostro tempo l'attuazione di una società di massa. Infatti hanno attenuato, fin quasi ad annullarli, i condizionamenti che lo spazio ed il tempo impongono all'uomo.

IL LIBRO vince il tempo: edizione-conservazione

IL GIORNALE vince lo spazio: diffusione

LA RADIO elimina il tempo

LA TELEVISIONE elimina il tempo e lo spazio con la «finzione di presenze» che genera nel telespettatore.

1.1 La società di massa è caratterizzata da una CULTURA DI MASSA ossia da una cultura «a mosaico», da una cultura che si diffonde a linee parallele

1.2 La cultura di massa è costituita da «un corpo di simboli, di miti ed immagini concernenti la vita pratica e la vita immaginaria, e si aggiunge alla cultura nazionale, alla cultura umanistica, entrando in concorrenza con loro». Le società moderne, pertanto, sono *policulturali*.

2. *Cultura di massa e industria culturale*

Una cultura di massa esige una produzione culturale di massa ossia esige un'industria culturale.

Ogni sistema industriale tende ad accrescersi ed ogni produzione di massa destinata al consumo ha una sua propria logica che è quella dei massimi consumi. Anche l'INDUSTRIA CULTURALE non sfugge a questa legge: il suo consumatore è il grande pubblico, pertanto la sua merce, per soddisfarne gli interessi-bisogni, deve avere il massimo di varietà.

2.1 Caratteri dell'industria culturale sono:

— SINCRETISMO ed ECLETTISMO

Nello stesso numero anzi nella stessa pagina di un rotocalco, nello stesso programma televisivo... convivono in pacifica indifferenza spiritualità ed erotismo, religione e sport, humor e politica, delinquenza e spettacolo, terrorismo e arte...

— OMOGENEIZZAZIONE E COSMOPOLITISMO

«L'omogeneizzazione mira a rendere euforicamente assimilabili ad un uomo medio ideale i contenuti più differenti». Per il cosmopolitismo vedi il fenomeno della moda... dell'arredamento... e perfino del terrorismo...!

2.2 La cultura di massa è il prodotto di una dialogo fra una produzione ed un consumo. Senonché il colloquio è ineguale, paragonabile a quello tra un chiacchierone (la produzione) ed un muto (il consumatore).

Quale è la dialettica che lo guida? È la stampa o il cinema che fa il pubblico o viceversa?

Oppure, forse più vicini al vero, la dialettica dell'industria culturale si sviluppa nell'ambito della dialettica globale della società di cui fa parte?

2.3 l'industria culturale e conseguentemente la cultura di massa opera tra «la logica industriale-burocratica-cosmopolitica-centralizzatrice- standardizzatrice e la contrologica individualista-inventiva-concorrenziale-autonomista-innovatrice».

C'è una specie di rapporto a tre elementi:

CREAZIONE	originalità individualizzazione
PRODUZIONE	conformismo standardizzazione
CONSUMO	universalismo democratizzazione

La DEMOCRATIZZAZIONE della cultura in quanto moltiplicatrice delle opere (copie) è in posizione antitetica con l'ORIGINALITA', la caratteristica dell'alta cultura.

La DEMOCRATIZZAZIONE della cultura comporta la VOLGARIZZAZIONE come trasformazione in vista della moltiplicazione.

2.4 I processi elementari della volgarizzazione sono: *semplificazione, manicheizzazione* e *attualizzazione.*

Attualizzazione come introduzione della psicologia e della drammatizzazione moderna nelle opere del passato.

Attualizzazione come puro e semplice trasferimento del passato nel presente.

2.5 *La cultura di massa si estende nella zona del tempo libero e dello svago, ossia «nella zona abbandonata dal lavoro, dalla famiglia e dalla festa».*

I mass media creano un tipo di spettatore puro cioè distaccato fisicamente dallo spettacolo, ridotto allo stato passivo di chi sta a vedere.

2.6 Teoria del *flusso in due momenti* di LAZARSFELD: nei processi decisionali l'influenza personale del leader ha più peso che non quella dei mass media. Ossia, la *forza centripeta* dell'individualismo funziona contemporaneamente alla forza centrifuga delle tele-partecipazioni e stimola l'affermazione dell'io personale nella vita reale».

JEAN CLOUTHIER, *L'ère d'Emerec*, Les presses de l'Université de Montreal, 1975

GIORGIO BRAGA, *La comunicazione sociale*, ERI 1969

EDGARD MORIN, *L'industria culturale*, UPM Il Mulino, Bologna, 1974

ABRHAM MOLES, *Sociodinamica della cultura*, Guaraldi, Bologna, 1973.

GIOVANI IN DIFFICOLTÀ ED EMARGINAZIONE

di VITTORIO CHIARI E LUIGI MELESI

La breve relazione iniziale ha messo in evidenza

— la difficoltà di definire il termine «disadattamento».

Vari tipi di disadattamento: ambientale, scolastico, psicologico (in questo senso anche l'adolescente potrebbe essere «un disadattato»), sociale.

Ne vengono sottolineati due: il disadattato che va considerato come «iposocializzato» (l'individuo che non è riuscito o non può riuscire a far proprio, pur volendolo, il sistema di mezzi-norme che la società esige: disadattato, «diverso» perché di fatto incapace di adeguarsi agli standards di comportamento richiesti) e il disadattato che «positivamente» rifiuta il sistema di mezzi-norme, proponendone altre in alternativa: «diverso» quindi perché propone novità!

In entrambi i casi, il giovane pone problemi e il mondo degli adulti o la società si pone nei suoi confronti in atteggiamento di difesa o di repressione.

— L'importanza della «prevenzione»: un termine che va egualmente chiarito, perché spesso ambiguo, talora deresponsabilizzante.

La prevenzione è creare condizioni favorevoli al giovane per crescere nella vita, nella libertà, nell'amore.

Il dibattito si è presto animato. Gli elementi emersi nella discussione, purtroppo limitata nel tempo, sono stati i seguenti:

1. Sentirsi tutti come responsabili della prevenzione senza troppe deleghe agli altri: prevenzione che va iniziata già a livello della prima infanzia, nella scuola materna.

2. Ricupero del valore della scuola come primo luogo della socializzazione e della comunicazione: la scuola, di fatto, finora emargina i poveri, i laceri, in difficoltà: scuola aperta, che coltivi la più vasta gamma di esperienze formative, culturali. Non è l'unico luogo, ma deve abilitare a criticare gli altri mezzi di istruzione, gli altri luoghi di comunicazione, che vanno dal bar al tempo libero...

3. Creazione di centri di interesse culturale, sportivo, di luoghi di incontro per giovani.

4. Dare possibilità di inserimento nel mondo del lavoro in modo dignitoso: il lavoro è mezzo importante di rivalutazione della propria stima sociale, di servizio all'interno della comunità, di indipendenza economica...

5. Non ultimo certamente, ma forse il più importante, è il recupero del valore del rapporto personale autentico: è il bisogno del giovane di essere accettato per quello che è e non solo per la conformità agli schemi dell'adulto; è il mettere le persone al centro dell'attenzione; è il gusto di vivere per le persone che ti danno la gioia di vivere.
   È il compito della famiglia, dei primi rapporti, è il recupero della figura dell'educatore, che oggi è stata poco valorizzata a favore dello psicologo, del medico.

6. Infine si sono accennate, per dare concretezza al discorso, alcune esperienze:
   — l'esperienza della scuola elementare di Concorezzo: per creare un rapporto più personale con i ragazzi maggiormente in difficoltà della scuola, pe-

riodo di soggiorno montano in Val Formazza tra le insegnanti e i ragazzi;

— l'esperienza della parrocchia della SS. Trinità di Milano: corso di formazione per educatori e insegnanti sui problemi dei ragazzi in difficoltà;

— l'esperienza del Centro di Arese, particolarmente adatta per gli adolescenti: recupero fondato sulla convivenza a tempo pieno, il lavoro, la scuola, la formazione umano-religiosa e l'educazione all'uso del tempo libero (sottolineato in particolare il valore del teatro);

— l'esperienza della comunità alloggio del Molo di Genova: sottolineando in particolare il ruolo del volontariato.

L'AGGRESSIVITÀ GIOVANILE

di BRUNO RAVASIO

Alcune possibilità di essere coscienti di quello che è male e fosco in noi, allo scopo di dominare i nostri istinti e poter fare il bene che vorremmo, sta nel riconoscerci. Perché il bene e il male in noi stessi hanno sede nel nostro intimo. «Nonostante tutta l'ipocrisia che circonda la violenza, ne siamo tutti affascinati — ha detto Stanley Kubrick, l'autore del film *Arancia meccanica*—. Dopotutto, l'uomo è il più spietato assassino che abbia mai calcato la superficie della terra, l'unico che non uccide solo per legittima difesa. Il nostro interesse per la violenza si spiega col fatto che, nell'inconscio, non siamo diversi dai più primitivi dei nostri antenati».

L'aggressività è una parola-valigia che sembra scoppiare lungo le giunture. Quando una parola viene impiegata tanto diffusamente da servire alla definizione sia dell'impegno agonistico del giocatore di calcio sia della violenza sanguinaria dell'assassino, non resta che abbandonarla o cercare di definirla con maggiore esattezza. La difficoltà consiste nella mancanza di una netta linea di demarcazione tra le forme di aggressività che noi tutti deploriamo e quelle che ci servono per sopravvivere e non devono quindi essere abbandonate. Quando il fanciullo si ribella all'autorità, diciamo che è aggressivo; tuttavia in quel modo egli manifesta un impulso all'indipendenza che è parte necessaria e preziosa del processo di crescita. La parte aggressiva della natura umana non è soltanto un'indispensabile sal-

vaguardia contro attacchi proditori, ma è anche la base dei successi intellettuali, della conquista dell'indipendenza e persino di quel giusto orgoglio che permette all'individuo di portare alta la testa tra i suoi simili. Senza il lato aggressivo, attivo, della propria natura, l'uomo troverebbe difficoltà ancora maggiori nel dirigere il corso della propria vita e nell'influire sul mondo che lo circonda. È ovvio, anzi, che l'uomo non sarebbe mai riuscito a conseguire il predominio di cui gode attualmente né sarebbe riuscito anche soltanto a sopravvivere come specie se non avesse posseduto una grande riserva di aggressività.

Si discute ancora moltissimo per stabilire se l'aggressività sia un impulso istintuale, che, al pari dell'istinto sessuale, necessita di espressione spontanea, o non piuttosto una semplice reazione particolare a circostanze esterne e, in quanto tale, assolutamente estranea agli istinti. Alcuni hanno accettato l'idea che l'uomo non sia aggressivo per natura, ma che lo diventi soltanto a seguito della frustrazione. L'aggressività, dicono, è sempre conseguenza di una frustrazione. Più precisamente: un comportamento aggressivo presuppone sempre uno stato di frustrazione e, inversamente, l'esistenza di una frustrazione conduce sempre a qualche forma di aggressività. Nella vita di ogni giorno, sembra giustificato attribuire sempre il comportamento aggressivo, almeno nelle sue forme più comuni, ad una qualche frustrazione. Non è però altrettanto evidente che ad ogni frustrazione segua inevitabilmente un'aggressività di una qualche intensità.

Altri credono in un impulso aggressivo innato, diretto all'origine contro l'Io e secondariamente rivolto all'esterno, contro altri esseri o contro il mondo in genere. Di solito si accetta l'idea che il bambino sia fin dal momento della nascita potenzialmente aggressivo e certi psicoanalisti sostengono che persino i bambini

nutrono fantasie distruttive di intensità terrificante. Persino gli psicoanalisti riconoscono che tra un bambino e l'altro esistono differenze caratteriologiche innate, per cui uno sarà più placido, più vorace o più attivo dell'altro. Tuttavia la psicoanalisi si interessa più ai fattori ambientali che non a quelli ereditari. Non sorprende quindi che l'analista attribuisca a un ambiente ostile o a un ambiente favorevole, quale causa dell'aggressività infantile, un'importanza ben maggiore di quella attribuita ai fattori innati. Naturalmente, poiché a nessun neonato è possibile garantire una madre in grado di soddisfare senza indugi tutti i bisogni, una certa frustrazione ambientale è inevitabile.

La distinzione tra aggressività e violenza costituisce uno dei problemi centrali della psicologia contemporanea. La lingua inglese usa con sfumature diverse i termini «aggressivisnes» e «aggressivity». Il primo termine ha finito per perdere qualsiasi connotazione di ostilità sino a diventare sinonimo di spirito di iniziativa, energia, attività. Il secondo termine designa invece gli impulsi e i comportamenti distruttivi, ciò che noi intendiamo propriamente per violenza. L'obiettivo degli psicologi e dei sociologi è proprio quello di combattere la violenza senza mortificare quel tanto di positivo, di autentica energia vitale, che esiste nell'aggressività.

È impossibile pensare una società per sempre libera dalle lotte e dalla competizione, a meno che non intervengano mutamenti biologici ad alterare l'intera natura dell'uomo. Con ciò non si vuol dire che la competizione debba assumere necessariamente la forma del conflitto armato: è assolutamente indispensabile trovare un modus vivendi che permetta agli uomini di gareggiare e competere senza sterminarsi a vicenda.

Trasformare dunque l'aggressività in iniziativa, creatività, inventiva, capacità di realizzo... Dice lo

Storr che l'uomo può dirsi immune dalla lotta soltanto nel grembo della madre o in fondo a una tomba, luoghi meravigliosi e privati, l'uno rimpianto, l'altro agognato. Ma nell'uno la dinamica della vita non è ancora iniziata, nell'altro è scomparsa per sempre. La violenza e gli impulsi distruttivi sono una passione che sta dentro la persona, e riescono sempre a trovare qualche oggetto; è una tendenza costantemente latente in una persona e che attende solo l'occasione per esprimersi. La violenza e la distruttività sono una fuga dall'intollerabile sentimento di impotenza, poiché mirano alla rimozione di tutti gli oggetti con cui l'individuo deve mettersi a confronto. «Se il problema del male è insolubile, noi possiamo almeno non dare al male aiuto alcuno». «Se non ci è consentito impedire la violenza, tentiamo almeno di non legittimarla» (Camus). «La sconfitta della violenza ce la può assicurare ormai soltanto uno scatto evolutivo dell'uomo, un salto durante il quale la violenza venga metabolizzata in energia consapevole e costruttiva» (F. Fellini).

ALIENAZIONE E MORTE

di GIUSEPPE RODOLFO BRERA

Il comportamento dell'uomo, ai tempi nostri, è ormai segnato da effetti nefasti. Le accettazioni degli Ospedali, le stesse strade, le istituzioni, sono contenitori della distruttività fisica, corporea dell'uomo.

È sufficiente pensare ai comportamenti auto-lesivi quali i suicidi, i tentati suicidi, le over-dose da abuso di psicotropi o ai comportamenti etero-lesivi, quali gli omicidi, le lesioni personali od ai comportamenti etero-distruttivi ed auto-distruttivi al tempo stesso, quali l'aborto volontario, un vero e proprio genocidio che purtroppo lascia indifferenti i più ed ipocriti i molti. Il tema del nostro incontro odierno non è però sulla descrizione compilativa delle cause di morte per comportamento, quanto invece una ipotesi motivazionale su queste per vedere se è possibile, facendo luce sulle numerose teorie motivazionali in psicologia, cercare una teoria unificante sulla distruttività umana.

Tra emarginazione e distruttività c'è infatti un nesso inconfutabile, sono due compagne di strada che si tengono per mano, ma fra le due pensiamo che la distruttività, sia, per così dire, la forza trainante, l'emarginazione ne è solo la conseguenza più immediata, un processo di transizione, molto spesso alibi semantico di ampie trattazioni o per l'appunto, di convegni.

La distruttività dunque porta all'emarginazione. La morte immediata o «cronica» di un uomo, infatti, di qualsiasi età anche nel grembo materno, è un'emargi-

nazione fisica del suo corpo e della sua totalità dal corpo più grande e più vasto che è la Comunità degli uomini viventi.

Il problema ci appare in tutta la sua grandezza dunque: che cosa è la distruttività?

Il tema è singolarmente inesausto dalla cultura contemporanea ma è la psicologia, forse, la sola scienza, se così si può dire, che ha cercato di dare delle risposte in una prospettiva «scientifica», stimolata a questo dall'esperienza sofferta della morte. È chiaro che la psicologia fa sua l'esperienza del medico e la prospettiva volta a guarire a «salvare», a scoprire le cause della morte. Non bisogna dimenticare che in questo campo la psicologia si fonda sulla Medicina, ma non solo come vedremo.

Se facciamo una scaletta, dal comportamentismo alla psicologia cognitiva, alla psicoanalisi, alla psicologia esistenziale vediamo che l'ermeneutica della distruttività non si fonda su uno stesso punto di vista, ma che è possibile riconoscere un minor diametro ed un diametro maggiore. Al comportamentismo ed alla psicologia cognitiva la distruttività è un tema che sta sicuramente stretto, per poterne parlare deve essere un comportamente appreso, soggetto a leggi S-R; il comportamento distruttivo s'impara, dunque, da bambini necessariamente con stimoli e rinforzi, Per la psicologia cognitiva il discorso è più ricco, ci deve essere, se non altro, un'immagine, qualcosa che l'uomo ha appreso, a cui corrisponde un piano realizzatore, che può essere appunto un comportamento, un omicidio, un aborto, un suicidio... La priorità dell'immagine su un piano valorizza in ogni caso l'insegnamento, l'esempio, l'uomo che insegna il comportamento.

Per la psicoanalisi «classica», non è che l'espressione dell'istinto di morte in cultura.

La distruttività, in fondo, per la psicoanalisi non è che aggressività distruttiva che nasce con l'uomo.

L'istinto distruttivo non è che istinto di morte che dunque fa parte della natura dell'uomo, come un marchio indelebile, una colpa ontologica, una condanna. La distruttività come comportamento è una difesa contro l'angoscia di morte, la paura di scomparire. La distruttività non è dunque qualcosa di appreso, ma un epifenomeno di una dimensione naturale dell'uomo: l'istinto di morte. Secondo la scuola kleiniana questo si manifesta sin dalla prima infanzia, nell'età neonatale: qualsiasi dilazione delle necessità vitale del lattante esaspera quest'angoscia primitiva che pur è già presente, e quindi le difese per sopravvivere sotto forma di proiezione (l'altro è cattivo) e sotto forma di aggressività. La distruttività è dunque qualcosa con cui l'uomo deve fare i conti in tutta la sua esistenza se l'istinto di morte è qualche cosa di costantemente attivo nell'uomo. È bene tuttavia osservare come gli psicoanalisti contemporanei dopo aver messo in dubbio il concetto stesso d'istinto di morte (Hartmann) ed aver ridotto il concetto ad «istinto distruttivo» (Hartmann, Kris, Lowenstein 1949), che può essere neutralizzato dall'io, tendono a separare il concetto di «aggressività» dal concetto di «distruttività» ed ipotizzano una «aggressività» non distruttiva, cioè non rivolta a fini distruttivi (Storr, Solnit e Parens). C'è dunque un'aggressività distruttiva ma anche un'aggressività non distruttiva.

Malgrado l'evoluzione teorica, la psicoanalisi parla d'istinti, quindi di qualche cosa che appartiene alla natura dell'uomo, al suo corpo. L'uomo può solo elaborare o neutralizzare questi istinti.

È poco chiaro tuttavia l'intermedio simbolico tra istinto e comportamento distruttivo anche se la scuola kleiniana tende a considerare la fantasia nella prima infanzia, come un equivalente inconscio dell'istinto. Il problema sembra essere prendendo come riferimento i post-freudiani come l'uomo si organizzi per neutraliz-

zare la sua distruttività e per rivolgere a fini costruttivi le sue energie aggressive.

Rispetto al problema del rapporto dell'uomo con il «fine», lo scopo del suo comportamento e quindi la previsione e la progettazione, si delinea un confine che separa da una parte il determinismo istintuale della psicoanalisi e dall'altra opera, per così dire una connessione, tra Adler, la psicologia cognitiva e la psicologia esistenziale.

Se infatti la rappresentazione del mondo è determinata dagli istinti, l'uomo è libero di porsi di fronte a questi in veste critica ed organizzativa, se invece il fine, il piano, il progetto sono l'essenza dello psichismo umano, l'uomo si rappresenterà il mondo in funzione di quello che vuole realizzare e come si vuole realizzare in questo progetto: gli istinti vengono misurati alla luce di questo.

La libertà umana ed è questa l'essenza della psicologia esistenziale si fonda dunque sulla scelta di un fine e nel progetto per arrivarvi. L'uomo per questo motivo si pone sempre di fronte al mondo come essere libero e responsabile in quanto ha questa possibilità: lo scegliersi un fine e fare un progetto per questo. La precomprensione di Heidegger (l'uomo vede le cose come strumenti del suo progetto) rimanda alla psicologia della Gestalt, in quanto le cose appaiono sullo sfondo proprio in funzione del progetto. Il progetto come immagine, e rapporti tra immagine e piani, rimanda anche alla psicologia cognitiva che cerca di rispondere alla domanda: in che modo l'uomo progetta?

Il problema del fine visto come significato rimanda a Viktor Frankl, di orientamento esistenzialista ed al problema del valore, del «significato» nel malessere dell'uomo contemporaneo. Le determinanti strutturali della progettazione rimandano poi a Maslow, il fondatore del «Movimento» umanista negli Stati Uniti.

Appaiono dunque chiari i termini della diversità tra

un orientamento analitico ed un orientamento esistenziale in Psicologia. La psicoanalisi è auto-orientata nella ricerca di determinanti istintuali che l'uomo può organizzare cioè è orientata verso la «cosa», discutendo questo orientamento alla luce della cosa istintuale stessa. La psicologia esistenziale guarda invece al progetto come essenza della natura umana ed all'analisi della struttura di questo progetto ponendo all'uomo domande come: «Dove stai andando, cosa vuoi realizzare, chi sei?» e ripropone il problema dei valori non tanto come «enti» (il vero, il bello, il giusto) ma come significati da realizzare che realizzano l'uomo. In questo senso la ricerca di Frankl appare significativa. Il medico austriaco ha dimostrato infatti come l'uomo abbia necessità di un significato e se non si scelga un fine da dare alla vita quotidiana cada nell'angoscia. L'uomo dunque se non si riconosce come essere che progetta verso un fine e conseguentemente come essere libero e responsabile, cade nell'angoscia. L'angoscia ontologica descritta da Heidegger determinata dal conflitto irrisolvibile tra situazione e possibilità, verrebbe così parzialmente superata nella scelta di un fine. Come ha dimostrato Frankl il problema del significato è centrale per l'uomo ed è connesso al suo mondo emotivo-affettivo, nel senso che l'uomo sarebbe strutturalmente designato per la ricerca del significato. Se l'uomo nega questo esserci-per, l'uomo come ho già detto, cade nell'angoscia. La psicoanalisi entra in modo complementare in questo discorso nel senso che si occupa di quelle particolari persone che entrano in conflitto nel momento in cui cercano la loro corporeità, cercano il loro corpo cioè i loro istinti e questo avviene per tutti, per lo meno in alcuni momenti della vita ma c'è chi riesce a parlare con il proprio corpo e quindi con il corpo degli altri e c'è chi non riesce, in quanto non vive il corpo come una cosa buona. L'uo-

mo tuttavia non può fare a meno del corpo per quanto riguarda l'esistenza. Se gli istinti tuttavia sono ciò che appare della psicoanalisi e ciò che la psicoanalisi rivela, se gli istinti fossero il fine dell'«esserci-per» si potrebbe dire che l'istinto scopre l'istinto, un circolo vizioso, per cui all'armonia con il corpo dovrebbe corrispondere la soddisfazione totale e la pace. Questo naturalmente non spiega la ricerca scientifica e la tensione verso ciò che ci sembra di non conoscere o la domanda «Qual è il fine dell'esistenza». Se alle prime due la psicoanalisi cerca di dare delle risposte esaustive per quanto riguarda le motivazioni a quest'ultima c'è il silenzio. Noi possiamo dire che questa domanda è possibile in quanto l'uomo percepisce la sua creatività di fronte alla morte. L'uomo cioè percepisce che la condizione del suo esistere è la creatività (e la stessa domanda è già un processo creativo), ma che il suo progetto è necessariamente limitato dal morire. L'uomo è cosciente che l'attualità della domanda nel momento stesso in cui viene formulata, pone l'incongruenza tra la creatività e la morte (nel senso comune del termine cioè la fine di quella che viene chiamata «vita»). Nel momento in cui l'uomo fa un progetto si pone davanti la rappresentazione della morte per cui vive il profondo contrasto tra l'autocoscienza (l'immediata percezione di un'attualità creativa e cioè della sua esistenza), e l'anticipazione della sua caducità, l'immagine della sua caducità. L'uomo nell'esistenza quindi nel suo spazio-tempo, si rappresenta la fine dell'esistenza come «possibilità dell'impossibilità di tutte le possibilità» e come qualcosa di necessariamente legato al suo corpo ed alla fine del suo corpo come deduce dall'esperienza della sofferenza disegnata sui volti dei malati, dei moribondi, dei morenti.

Abbiamo visto dunque come il tema della distruttività ci ha portato a parlare della creatività e della esi-

stenza e della fine della esistenza. Abbiamo individuato come «l'esserci-per», il progetto, sia il fondamento dell'auto-coscienza, di ciò che esiste del sé per l'uomo. La creatività ci appare come condizione dell'auto-coscienza stessa, la creatività che si pone di fronte alla morte. La creatività stessa tuttavia è mediata dal corpo e l'auto-coscienza può essere ostacolata quando nel progetto il corpo viene messo «da parte» o vi sono dei conflitti cioè quando l'uomo pensa di essere «puro spirito». In questo caso si fa strada spesso l'onnipotenza.

L'uomo è dunque in «carne ed ossa» e può raggiungere la coscienza di esistere come «esserci-per», come progetto per un fine solo se è cosciente del suo corpo, dei suoi istinti. Questo appare molto chiaro se si pensa che solo un uomo che cammina, che si muove con il suo corpo, si rende conto del senso della fatica e che necessariamente la strada ha una direzione e la strada deve finire, prima o poi, cioè prende coscienza del limite.

La struttura fondamentale della psiche umana appare dunque «l'esserci-per», cioè il progetto per un fine ed è questa struttura che prima o poi porta l'uomo all'autocoscienza del progetto, cioè dell'esistere. Il cammino verso l'auto-coscienza è ostacolato quando il corpo non è vissuto come una cosa buona. È solo allora che le cose degli istinti in conflitto vengono a galla, perché questo è un ostacolo al progetto dell'uomo, di prendere coscienza di essere un progetto per un fine e quindi prendere coscienza della sua libertà e della sua responsabilità.

Sembra dunque che l'uomo sia indirizzato naturalmente verso l'auto-coscienza e che gli appaia come problema, davanti a sé, tutto ciò che gli impedisce questo.

Questa ci sembra dunque una prospettiva unificante, un'epistemologia: l'uomo tende naturalmente verso la conoscenza del sé, come coscienza di essere un progetto per un fine. Gli appare dunque tutto ciò che gli

impedisce di vedere, come ostacoli nel suo progetto di auto-coscienza.

Solo da questo punto è possibile partire per riprendere le fila del discorso e fondare un'ermeneutica della distruttività.

Se la struttura fondamentale dell'uomo è «l'esserciper» che è fondamentalmente la coscienza di esistere o autocoscienza, «alienazione» è quando l'uomo non si riconosce come progetto per un fine.

L'autocoscienza è tuttavia possibile, come abbiamo detto, se l'uomo ha fiducia nella creatività che è la condizione che permette all'uomo la coscienza di essere un progetto. La fiducia nella creatività significa conseguentemente aver fiducia nella capacità del corpo di essere un contenitore di cose buone cioè di potere essere mediatore per potere arrivare alla creatività, cioè conoscere e quindi arrivare all'autocoscienza: il corpo è dunque contenitore del progetto... L'uomo dunque deve vivere bene il suo corpo perchè è mediante il corpo che arriva all'autocoscienza. In un certo senso l'uomo si deve umiliare di fronte al corpo.

L'alienazione, il non riconoscersi come «progetto per un fine» si fonda necessariamente sulla negazione che il corpo è una cosa buona cioè sulla nullificazione del valore del corpo, ma il cammino verso l'autocoscienza, fatto naturale, fa proprio emergere ciò che è del corpo quando lo si vuole negare come una cosa buona. È possibile dunque ipotizzare che quando l'uomo nega il valore del suo corpo questo gli appaia all'orizzonte come sofferenza, angoscia e forse malattia. In un certo senso è possibile dire che il corpo si vuole affermare quando lo si vuole negare. il dolore della malattia è dunque paradossalmente un'affermazione di esistenza così come può esserlo un desiderio sessuale nevrotico.

L'uomo è dunque condizionato dall'attualità del suo esistere non può non prendere coscienza del suo esistere.

Il suo progetto di prendere coscienza di essere un progetto per un fine si serve di ogni mezzo e di ogni cosa per portarlo verso l'auto-coscienza. È il corpo stesso, il desiderio, la sofferenza e forse anche la malattia che ricordano all'uomo la sua caducità, la sua temporalità, dunque il suo essere presente, come limite dato.

L'alienazione coincide dunque con l'onnipotenza cioè con il tentativo di negare il corpo, cioè il limite, e la creatività come condizione dell'essere creati. L'onnipotenza è innanzitutto negazione dell'essere creati da un altro e che non si ha la possibilità di auto-crearsi: e chi meglio del corpo ricorda all'uomo la dimensione del limite?

Ci sembra che il comportamento auto-distruttivo ci possa apparire ora con un fine più chiaro ed esplicito. Il denominatore comune del comportamento autodistruttivo è il far male, l'uccidere il proprio corpo lentamente o rapidamente. Ciò significa togliere l'unica possibilità all'uomo per arrivare all'auto-coscienza, cioè alla coscienza di essere un progetto.

È dunque un atto supremo di onnipotenza, cioè la negazione del proprio limite. Chi è auto-distruttivo vuole negare il proprio corpo il che significa negare la testimonianza dell'essere creati, cioè la creatività di «un altro». Tuttavia paradossalmente questa negazione si trasforma in affermazione drammatica, se il corpo rimane in vita, nel dolore e nella sofferenza. L'uomo che si auto-distrugge che ha il fine apparente di negare il proprio corpo e l'esser creato si trova paradossalmente ad attualizzare la sua esistenza attraverso il corpo stesso che pur voleva distruggere mediante l'esperienza della sofferenza e del dolore, che gli riaffermano la sua presenza al mondo.

L'autodistruzione come distruzione del corpo ci appare come un estremo tentativo del progetto per por-

tare l'uomo verso l'auto-coscienza, cioè la coscienza di essere un progetto per un fine, attraverso «la prova» del corpo. L'autodistruzione è dunque un paradossale tentativo, un estremo tentativo dell'uomo di prendere coscienza della sua esistenza come progetto.

La negazione onnipotente del corpo si tramuta allora se c'è ancora la possibilità in un'affermazione di esso nella sofferenza e nel dolore ed il più delle volte nella richiesta di aiuto, di una persona che salvi dalla morte.

Ecco che spesso il tentativo di auto-distruzione come tentativo di affermare l'onnipotenza e di negare il corpo, e dunque come tentativo implicito di negare l'altro da sé nella persona di chi ha creato, si trasforma in una drammatica affermazione del corpo ed in una drammatica affermazione del valore dell'altro. La solitudine di queste persone si rompe in una disperata ricerca d'aiuto che in essi assume il valore di una vera e propria rinascita al mondo. Il progetto verso l'auto-coscienza riprende il suo cammino con una testimonianza nuova, l'esistenza del corpo, il valore dell'altro come dono gratuito della vita per la salvezza della morte.

Queste testimonianze dunque offrono all'autodistruttore un'ultima radicale possibilità pr fare esperienza del valore del proprio corpo, per viverlo come una cosa buona e dunque il vivere bene la creatività ed i processi creativi. È necessario dunque riprendere il cammino per prendere coscienza del camminare-verso, dell'esserci-per».

Ci è apparso dunque come l'alienazione fondi la distruttività e come questa paradossalmente riproponga continuamente all'uomo il suo esistere in carne ed ossa, la sua caducità, il suo finire. La distruttività può essere «solo» illusoriamente diretta contro l'altro, la cosidetta etero-distruttività che trova tragica espressione nell'omicidio e nella guerra.

Il senso della distruttività non cambia se essa è ri-

volta esclusivamente verso l'altro. Il progetto dell'uomo «distruttore» è quello di far sparire la possibilità dell'autocoscienza ed al tempo stesso dunque dell'alienazione. La distruttività nei confronti dell'altro si esprime spesso nella sopraffazione della esistenza dell'altro. Il distruttore si arroga il diritto di dire: «Tu non devi più esistere». L'esistenza dell'altro è infatti sempre la testimonianza di un cammino verso l'autocoscienza di essere un progetto per un fine, condizione di libertà, di responsabilità o di interrogativi rivolti costantemente all'uomo.

Quando due amici s'incontrano la domanda più frequente è infatti «Dove stai andando?», «Cosa stai facendo»?

L'incontro con l'altro pone sempre l'interrogativo dell'esistenza ed è una testimonianza del modo in cui la sua struttura lo stimoli verso l'autocoscienza. Distruggere l'altro ha dunque il significato di togliere all'uomo la condizione dell'originarsi della domanda: togliere «il confronto».

Ci possiamo anche spiegare come spesso avvenga che la distruttività sia rivolta verso i sofferenti del corpo e della mente ed ancor più verso i sofferenti per delle condizioni di alienazione nelle società distruttive dove le ideologie vogliono dare esse la risposta sostituendosi all'uomo e quindi negando implicitamente il suo senso di libertà e di responsabilità, o nei confronti di chi sembra non parlare o sentire, come i feti e gli embrioni.

Come abbiamo messo in risalto è la sofferenza fisica o mentale o la sofferenza morale (definendo così la sofferenza per «alienazione») che ricorda all'uomo paradossalmente il suo compito, il suo progetto, il suo esser creato.

Il distruttore ha dunque nell'uomo sofferente il testimone del dolore, cioè di chi cerca disperatamente e drammaticamente spazio e libertà ed è angosciato dalle

privazioni o dai suoi stessi processi di alienazione o di malattia. Chi soffre si pone dolorosamente il compito della vita ed è il primo testimone per gli altri dell'importanza dell'esistenza e quindi direttamente od indirettamente dei valori fondamentali di essa.

L'angoscia, la sofferenza la privazione, l'alienazione ricordano all'uomo il compito del suo compito, quello di dare una risposta a tutto questo. La distruzione fisica del corpo di chi soffre ha dunque lo scopo di togliere di mezzo la sofferenza del corpo e la sofferenza della persona «pericolosi testimoni» del compito fondamentale dell'uomo.

Abbiamo dunque ricondotto la distruttività ad un unico fondamento: l'alienazione, come negazione dell'autocoscienza cioè la coscienza dell'esserci-per, la coscienza di essere un progetto.

Ci appare dunque che l'alienazione implichi sempre come necessaria conseguenza la distruttività.

Uno dei problemi che la psicologia contemporanea si trova ad affrontare è il significato dell'ideologia.

Lo studio dell'ideologia dal punto di vista psicologico è motivato dal fatto che molti atti distruttivi rivolti contro gli uomini e le cose vengono appunto motivati con l'ideologia. Nella nostra epistemologia, l'ideologia ci sembra uno dei modi con cui l'alienazione cerca di mascherare all'uomo il suo compito fondamentale: l'ideologia è dunque una conseguenza dell'alienazione. In forma estrema ideologia e distruttività coincidono. Una delle caratteristiche tipiche dell'ideologia e degli uomini ideofori è quella di vedere nell'«idea» professata, la salvezza del mondo, la pace ed il benessere. Nel mondo viene vissuta da costoro come qualcosa di separato dalla loro identità personale ed è qualcosa che viene attesa in una realizzazione, per così dire, concreta ed esterna.

La socio-analisi ha evidenziato tre fenomeni del

gruppo dominato dall'ideologia o gruppo ideologico: il primo di questi è il desiderio di purificazione e di catarsi che è strettamente legato ad un particolare senso del tempo: l'attesa; il secondo è l'assenza del senso d'individualità e di responsabilità personali che è unito ad una non-coscienza del proprio mondo istintivo ed affettivo; il terzo è l'aggressività distruttiva nei confronti di uno o più membri del gruppo che assumono il ruolo di veri e propri capri espiatori.

Il senso del tempo non è teso all'attualità dei rapporti personali: l'hic et nunc, ma è proiettato nel futuro: il presente non esiste; la modalità di esistere è: si aspetta sempre e non si cambia mai. Le soluzioni proposte dal gruppo hanno sempre un carattere purificatorio e sono sempre future, cioè non riguardano i rapporti tra le persone del gruppo.

Ravvisiamo nella fenomenologia del gruppo ideoforo l'emergere dell'alienazione, cioè la negazione dell'autocoscienza che è affermazione dell'attuale, dell'esistere personale unico ed irripetibile, del senso di libertà e di responsabilità che viene posto dalla coscienza del compito, l'essere progetto, l'esserci-per un fine. Il gruppo ideologico vive l'alienazione, dunque, anche se nei suoi propositi vi può essere tutt'altro ed è diretto od indiretto mediatore di atti distruttivi che come abbiamo visto hanno un significato purificatorio. In questo caso, come avevamo già detto, chi è colpito è inevitabilmente chi testimonia con la propria persona e quindi con la sofferenza, con la debolezza, con la malattia, la sua presenza, la sua attualità. Costui infatti interroga ed interrogherà sempre sino alla fine dei tempi.

NOTE BIBLIOGRAFICHE ESSENZIALI

Brera Giuseppe Rodolfo: *La «prevenzione» della tossicomania: dal senso di colpa alla cultura*, Animazione Sociale, Agenzia d'Igiene Mentale, 1978 — *La scelta di abortire: motivazioni e sequele psichiche*, Amici per la vita ed., 1981 — *Creatività ed esistenza*, in preparazione.

Deutsch M., Krauss R.M.: *Tendenze della psicologia sociale contemporanea*, il Mulino, 1972.

Ellemberger H.F.: *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, 1976.

Fornari Franco: *Psicoanalisi della guerra*, Feltrinelli, 1966. — *La vita affettiva originaria del bambino*, Feltrinelli, 1963.

Frankl Viktor: *Thorie und Therapie der Neurosen*, Verlaag Urban e Schwarzenberg, Wien-Innsbruck, 1956; trad. it., *Teoria e terapia delle Neurosi*, ZMorcelliana, 1962. — *Artzliche Seelsorge*, Franz Deutiche, Wien, 1966; trad. it., *Logoterapia ed analisi esistenziale*, Morcelliana, 1977.

Geets Claude: *Mélanie Klein*, Edition Universitaires, Paris, 1971 trad. it. Melania Klein, Astrolabio, 1972.

Hartmann H., Kris E., Lowenstein R.N.: *Notes on the theorie of aggression*, Psycoanalitic study of the child, 1949, 3-4, 9-36.

May R., Allport G., Feifel H., Maslow A., Rogers Carl: *Existential Psycology*, Random House, Inc., New York, 1969.; trad. it.: *Psicologia Esistenziale Astrolabio*, 1970.

Parens H.: *Aggression: a reconsideration*; Journal of the American Psycoanalitic Association, 1973, 21,34-60.

Storr A.: *Human Destructivness*, New York, Basic Books, 1972.

L'HANDICAPPATO TRA ISTANZE SCOLASTICHE E ISTANZE EDUCATIVE

di GIUSEPPE VICO

Il problema dell'inserimento e dell'integrazione degli handicappati ha subìto in questi anni un innegabile *processo riduttivo*. La questione è stata spesso considerata solo sul piano scolastico con una conseguente *dicotomia tra le possibilità della scuola da un lato e le eccessive esigenze della società* nei suoi confronti dall'altro. Inoltre si sono avvertiti i sintomi negativi di una progressiva *deresponsabilizzazione del sociale* poichè si presupponeva che la realtà-scuola potesse far fronte al grosso problema dell'inserimento degli handicappati negli anni della scuola dell'obbligo. Ne è risultato un quadro contradditorio, a volte demagogico e acritico in cui i processi e i rapporti educativi non sempre sono stati impostati con serenità e continuità a causa appunto di una *malintesa relazione circolare* tra le varie forze socio-educative che avrebbero dovuto essere coinvolte con funzioni specifiche e complementari nell'integrazione dei soggetti handicappati.

Al fine di dilatare il discorso teorico e le traduzioni pratiche è opportuno sottolineare che in questi ultimi tempi anche *il contesto sociali manifesta segni di risveglio e di interventi organici*. La scuola, tuttavia. appare ancora per molti la realtà idonea per una soluzione, pur parziale, negli anni dell'età evolutiva. Questa posizione non è priva di fondamento, ma occorre puntualizzare alcuni aspetti:

a) — la scuola deve integrare gli handicappati e deve innovarsi sul piano dei metodi, delle strutture e della formazione del personale;

b) — gli insegnanti necessitano di aiuti concreti e organici sia da parte degli specialisti sia da parte delle varie strutture essitenti sul territorio;

c — il tempo scolastico dovrebbe essere concepito come possibilità di autentici processi di apprendimento e di socializzazione senza scadere in una anacronistica distinzione tra l'uno e l'altra con grave danno per i processi formativi;

d) — gli insegnanti dovrebbero autenticare sempre meglio la loro funzione sul *piano metodologico e didattico, sia generale sia differenziale*, al fine di impostare in ogni ordine di scuola dei progetti educativi adeguati alle possibilità di ciascun alunno;

e) — *l'aggiornamento dei docenti* dovrebbe subire una svolta radicale sia sul piano delle modalità della sua organizzazione e articolazione sia su quello dei contenuti. Non è più concepibile parlare di inserimento e di integrazione senza poter disporre di personale qualificato sul piano delle problematiche medico-psico-pedagogiche dei soggetti handicappati;

f) — *l'attività educativa non si esaurisce nella scuola*, ma prende vita e si orienta anche al di fuori di essa. Il problema dell'*extra-scolastico* deve trovare collegamenti costanti con la realtà scuola e potrebbe trovare in essa, proprio per i soggetti in difficoltà e per le loro famiglie, un centro mediatore e stimolante verso esperienze formative in virtù delle possibilità metodologiche e della continuità educativa che la scuola offre.

La continuità educativa

È sempre più importante affermare e attuare la continuità educativa dell'handicappato dalla prima infanzia fino all'età adulta e alla vecchiaia. In questa prospettiva una considerazione particolare meritano gli interventi nell'età evolutiva, periodo critico per la maturazione funzionale. *La continuità e la specificità* tra i vari interventi nella scuola dell'obbligo dovrebbe addurre alla realizzazione di una scuola sempre meglio rispondente alle necessità di alunni, insegnanti e genitori e quindi più adeguata ai bisogni dell'alunno handicappato.

Quanto detto impone, in modo non più procrastinabile, l'attuazione di alcune condizioni preliminari:

a — garantire la possibilità di *conoscere l'handicappato nella sua globalità*, come *persona* e come *soggetto diverso* perché affetto da sindromi spesso irreversibili e/o vittima di determinati contesti socioculturali;

b — considerare l'handicappato come *fattore di innovazione educativa* senza, tuttavia, enfatizzare questo aspetto onde evitare il pericolo di ritorcere sullo stesso handicappato gli effetti di processi affrettati, di atteggiamenti pseudopedagogici e di mutamenti non sorretti da un solido impianto psicopedagogico;

c — condurre un'attenta analisi sulle possibilità riabilitative e terapeutiche della scuola per *evitare l'assunzione acritica di compiti* che competono ad altri e per approfondire di contro tematiche su interventi che la stessa scuola potrebbe mettere in atto al fine di garantire maggiore continuità e organicità formativa.

Inserimento e integrazione dovrebbero essere intesti non più soltanto come un problema *scolastico*, ma dovrebbero assumere un significato *specifico* e uno *globale* sia nella scuola sia all'esterno di essa. La specifi-

cità significa porre in atto processi e rapporti educativi individualizati, specialistici, alla luce dei principi della psicopedagogica e della didattica differenziale. L'accostamento globale favorisce soprattutto la socializzazione attraverso attività educative sollecitanti alla espressività, alla manifestazione dell'autonomia personale e della capacità di correlarsi agli oggetti e agli altri.

L'extrascolastico offre minori possibilità di interventi specifici, ma può garantire una pluralità di esperienze e di motivazioni formative spesso impossibili nell'ambito scolastico. La pluralità dei rapporti e delle esperienze che l'handicappato può condurre al di fuori della scuola crea una trama di abitudini quotidiane contraddistinte dalla *vita di gruppo* nel proprio territorio, dalle *esperienze amicali*, dai *progetti comuni*, dalla *esplorazione dell'ambiente*, dalla *presa di coscienza concreta e personale dei problemi del proprio territorio*, dalla partecipazione attiva alle tematiche socio-culturali di un determinato contesto.

Scolastico ed extrascolastico non dovrebbero costituire due momenti distinti, ma un unico processo pur contraddistinto da realtà e da esperienze diverse, ma complementari e mediabili in virtù dei processi di apprendimento attuati all'interno della scuola.

L'handicappato e gli altri

Ogni problema riconduce alla tematica di fondo della *relazione* tra una persona e gli altri. L'handicappato *ha maggiormente bisogno* degli individui sani di queste relazioni. Una armonica impostazione di questo problema suppone una sufficiente consapevolezza sui seguenti temi:

1. nell'ambito della relazione, come situazione paradigmatica dell'esistenza, l'handicappato deve essere

compreso (conosciuto nei suoi vari aspetti) e *inteso* (intendere = tendere verso, progettare assieme, avere l'intenzione di...) nella sua originalità personale e nella sua diversità. Solo così riusciremo a porci nella prospettiva antropologica ed educativa di coglierne e rispettarne la dignità;

2. l'handicappato deve essere colto nella sua *realtà longitudinale* (dinamismi evolutivi e funzionali) e nella realtà educativa contraddistinta da *tempestività*, *continuità* e *organicità* di interventi per tutta la vita e in modo particolare nell'età evolutiva;

3. la comunione, la comunicazione, la relazione con gli altri devono essere attuate con la consapevolezza di *salvaguardare costantemente la persona singola e i suoi valori*. La relazione circolare e la prospettiva relazionale sono valide quando l'individuo emerge o gli vengono offerte le possibilità per emergere dal gruppo o dalla massa e per affermare la sua personalità e la sua libertà;

4. l'handicappato deve essere considerato all'interno di una *relazione circolare fondamentale e primaria, quella familiare*. I genitori sono gli educatori naturali e dei figli e hanno costante bisogno che la società predisponga *aiuti concreti* e articolati al fine di *venire incontro ai pericoli della solitudine, dell'abbandono* e *dell'instaurarsi di situazioni familiari poco serene o di rottura tra i coniugi*. Inoltre la famiglia dovrebbe essere aiutata per sentirsi sufficientemente sicura e autonoma di porre un suo progetto esistenziale e una prospettiva futura. *Aiutare la famiglia, non in senso assistenziale*, ma in modo da garantire ai suoi componenti di sperimentare il rischio, la libertà e la responsabilità personali, significa predisporre le condizioni materiali e spirituali per quel caratteristico processo di progressiva integrazione che l'handicappato attua con la famiglia;

5. *il periodo adolescenziale* dell'handicappato merita un'attenzione particolare poiché in questa fase si presentano problemi specifici che richiedono interventi adeguati e quasi sempre molto difficili per la particolare situazione esistenziale del soggetto in difficoltà e per il venire meno, dopo la scuola dell'obbligo, di concrete possibilità di inserimento scolastico e sociale. L'adolescenza dell'handicappato è contraddistinta da note tipiche di ogni adolescente (*identità e dispersione*; *bisogno di autonomia e richiesta degli altri*; *distacco dai genitori e bisogno del loro amore*; scoperta progressiva della propria persona anche sul *piano affettivo e psicosessuale*; progetto futuro e motivazione a vivere il presente in modo critico...) e da alcune caratterisitche correlate alla situazione di handicap:

a — presa di coscienza che le *terapie non potranno addurre ulteriori risultati* positivi oltre questo periodo;

b — consapevolezza che *la fine della scuola dell'obbligo chiude un ciclo di esperienze* vissute in un contesto contraddistinto da apprendimenti e da esperienze umane altamente formative e ne apre un altro povero di prospettive e molto problematico anche per il *ritorno completo nell'ambito familiare* proprio in un'età in cui maggiormente l'handicappato, come gli altri soggetti, avrebbe bisogno di una sua autonomia e di nuovi *sbocchi sui piani relazionale, scolastico, professionale, sentimentale, sociale* e *culturale*;

c — richiesta urgente e drammatica di un aiuto da parte degli *altri*. Spesso, nella situazione attuale, tale domanda cade nel nulla.

L'*attenzione* deve essere portata soprattutto alle relazioni e deve *accentrarsi non tanto sull'handicappato quanto sugli altri*. Spostare il centro dell'attenzione

non significa porre fra parentesi il soggetto in difficoltà e i suoi problemi, ma considerare nella giusta luce il *primato intenzionale* di coloro che hanno il compito di attuare una realtà socio-educativa più umana e più funzionale.

Istanze scolastiche e distanze educative dovrebbero armonizzarsi in una strategia di interventi sempre meglio articolati e condotti da personale disponibile e preparato. Le due istanze, come abbiamo cercato di chiarire, sono inscindibili e quando perseguite con tempestività e continuità, consentono di attingere il vero fine dell'educazione del soggetto handicappato: *il maggior sviluppo possibile della sua personalità.*

INSERIMENTO SOCIALE E PROFESSIONALE DEGLI HANDICAPPATI

di UMBERTO DELL'ACQUA

Il miglioramento della qualità della vita non nega il deficit nella sua realtà, ma lo segue sotto l'aspetto evolutivo, ne considera le ripercussioni, ma non solo quelle che impoveriscono bensì anche quelle che mettono in evidenza i potenziali di cui l'handicappato dispone per superarle.

È qui dove viene definito l'obiettivo dell'educazione di un adolescente che è unico come uomo e non solo come infermo.

Perché l'handicap non diventi compiacenza di sé attraverso l'aiuto ricevuto o un alibi per chiudersi nell'immaturità affettivo-emozionale, egli deve poter soddisfare i seguenti bisogni: bisogno di soddisfazione funzionale, bisogno di soddisfazione morale, bisogno di soddisfazione intellettuale-artistica, bisogno di soddisfazione sociale (mestiere, famiglia, matrimonio, uscite, stima, prestigio).

Gli inserimenti mirano a fargli prendere coscienza della sua umanità.

Progetto per una educazione (formazione) permanente

Essa è per l'handicappato, una capacità di trasformare in una esperienza significativa gli avvenimenti quotidiani che generalmente subisce e poi in un progetto personale e comunitario.

Essa è una attività attraverso la quale e con l'aiuto socializzante dell'altro, l'handicappato ricerca nuove soluzioni, in una creatività continua e rinnovantesi, perché un sapere ricevuto dall'esterno venga interiorizzato, superato e nuovamente esteriorizzato, sotto una forma nuova, arricchito, significato in nuove forme.

Tale educazione permanente deve approfondire:

— il riconoscere che la formazione continua è un diritto di ogni uomo e particolarmente di chi parte in ritardo a causa di un handicap

— che la formazione continua s'impone come condizione di uno sviluppo economico e sociale per i continui adattamenti sia professionali che sociali e occorre non solo imparare ad imparare, ma anche ad imparare dei contenuti: riciclaggi, perfezionamenti, rieducazioni, attualizzazione delle conoscenze, riconversioni... tanto più specializzati e specializzanti quanto più si stabilizza o evolve l'handicap

— che la formazione consegue da ogni attività di relazione e dalla stessa esperieza di formazione, perché essa stessa è auto-sviluppo

— che occorre far sì che la formazione sia una campo di ricerche, di studi e di applicazioni per tutte le scienze dell'uomo: strutture di linguaggio, strutture di pensiero, concetti e teorie.

Dal progetto agli interventi

A ciascuno, ovunque si trovi e qualunque siano i suoi limiti, va offerto uno spazio di intervento promozionale.

Si possono indicare alcuni suggerimenti:

— definire un nuovo tipo di crescita qualitativa per l'handicappato creando delle condizioni di ambiente socio-culturale soddisfacente

— assegnare a ciascuno una funzione con la quale possa esercitare delle capacità di espressione, di partecipazione e di critica che derivano da una scoperta vocazionale

— essere aperti ad una pluralità di culture oppure stimolarla invitando a portare vicendevoli contributi per un comune arricchimento

— rompere l'isolamento culturale sia di certi gruppi di giovani handicappati sia di gruppi o associazioni che se ne occupano, cercando di facilitare l'accesso alla vita culturale su basi razionali.

Sembra opportuno che per tale popolazione, alla ricerca dei mezzi per un proprio completamento, ogni promozione culturale debba polarizzarsi su *animazione, comunicazione, creatività.*

Prima di schematizzare un «come» tradurre in piani operativi una formazione permanente per questo tipo di popolazione, sarà opportuno un ritorno di riflessione sulle seguenti considerazioni:

— la formazione permanente sta sempre davanti come un processo che aiuta il giovane handicappato ad anticipare il suo futuro nel suo presente, come *una possibilità* di sentirsi attore nella storia che vive, come una *capacità* di progettarsi dinamicamente sul piano del desiderio attraverso una relazione attivante che lo salva dallo scivolare sull'handicap fisico, sensoriale o altro, in quello sociale;

— per il giovane handicappato, la formazione permanente trova i suoi spazi di realizzazione al di fuori della scuola, nella realtà vissuta che lo rende vero ai propri occhi.

Se essa colloca il soggetto nella relazione, deve aprirsi al campo delle conoscenze socio-economiche, tecniche, pratico generali.

Se essa opera per l'inserimento nel sociale e nel professionale, deve farsi attiva e predisporre dei piani per facilitare le riconversioni professionali, ma in parallelo anche sollecitare le continue prese a carico di sé ogni volta che l'impatto del giovane handicappato con il reale lo richiede.

I piani operativi

S'impone una politica educativa integrata. Quindi deve essere differenziata. L'accostamento all'handicappato vuole migliorare: la continuità nel tempo — la coerenza e la solidarietà — la pertinenza dell'educazione in tutto l'arco della vita.

S'impone il problema delle istituzioni, della pluralità degli insegnamenti, dei cicli brevi, instensi, dinamicizzati a seconda dei bisogni particolari. Vanno pensate istituzioni pilota.

L'integrazione sociale e professionale

Tutto lo sforzo della ricerca è teso alla soluzione di un problema: l'adattamento sociale e lo sviluppo umano dell'handicappato. Adattarsi alla progressione di un programma scolastico è una cosa, adattarsi ad un compito professionale, adattarsi ai compagni, è un'altra cosa.

Occorre mirare allo sviluppo della personalità globale, perchè la qualificazione non sta tanto nel saper fare qualche cosa, ma nell'essere qualcuno. La conseguenza è che ogni individuo è chiamato a superarsi continuamente.

Troppo spesso la nozione di handicap resta limitata alla lesione. Se evolve il concetto di handicap, ne deriva la speranza di una migliore comprensione delle pluriminorazioni (psicologiche, in particolare) che diventano multiminorazioni in quanto si moltiplicano le une nelle altre.

Le scelte

Si accosta un handicappato tenendo presente la molteplicità delle aziologie, la presenza simultanea o associata di più handicaps, la diagnosi differenziale, il bisogno educativo. Inoltre molti problemi emergono dall'atteggiamento della società che ha una cattiva coscienza nei riguardi dell'handicappato anche per le controversie che nascono tra gli specialisti a proposito della segregazione, del collocamento in istituzioni, della integrazione nella società. Tutto sembra dipendere dal sistema sociale in vigore, dal grado di civilizzazione raggiunto, dal modo con cui l'individuo è accettato dal gruppo sociale.

I problemi legati alla valutazione e all'orientamento

Non vi è un momento unico né una procedura standardizzata per procedere all'orientamento. Esso è un processo continuo e progressivo che inizia il più presto possibile e che va seguito il più a lungo possibile. La valutazione si deve concludere con un bilancio positivo delle potenzialità da sviluppare e in più costituirà una misura delle possibilità di ricupero e una prognosi di evoluzione.

I problemi legati all'integrazione professionale

Il collocamento deve essere selettivo, sulla base delle attitudini e non su quello del tipo di handicap. Occorre evitare il fallimento, Bisogna uscire dalla nozione di un lavoro puramente occupazionale. Gli uffici di collocamento devono presentare obiettivamente, ma con convinzione l'handicappato al datore di lavoro. Un'analisi tecico-psicologica preventiva del posto di

lavoro è indispensabile in tutti i casi. Gli studi ergonomici della psicologia del lavoro e delle scienze ergologiche in generale, devono essere messi a profitto, chiamando a collaborare sul piano del volontariato tecnici e operai. Una fase di osservazione del comportamento permetterà di emettere una prognosi di integrazione socio-lavorativa. Le imprese sono chiamate a creare nel loro ambito spazi e sistemi di riadattamento. I sindacati devono appoggiare l'azione in vista della salvaguardia dell'impiego e della qualità della vita.

L'integrazione partecipa alle nozioni e ai fenomeni di identificazione al gruppo, di accettazione da parte del gruppo, di partecipazione, di spirito comunitario.

Quando la protezione avviene attraverso il lavoro

Bisogna tuttavia tener presente che, a volte, la pratica lavorativa ha come fine prevalente di proteggere dal decadere in situazioni deteriori. Per tale ragione abbiamo progettato CENTRI DI VITA FAMILIARE, a seconda dei livelli di handicap e CENTRI DI VITA LAVORATIVA ponendo attenzione a che i tecnici abbiano una formazione pedagogica e che gli educatori siano anche dei tecnici.

I problemi della vita corrente

Gli alloggi, i mezzi di trasporto comuni, i luoghi di svago, la scuola, il luogo del lavoro, il ristorante, il supermercato sono altrettanti luoghi che sollevano dei problemi in ogni nazione. Più di ogni altro l'handicappato ha bisogno di occupare i suoi tempi di svago. Nessuna attività può essere scartata a priori. I servizi sociali aiuteranno gli handicappati, su loro richiesta, nella soluzione dei problemi della vita familiare fino, se occorre, a forme di assistenza domiciliare globale.

Concludendo, l'handicappato vive in perfetta armonia con il suo ambiente nella misura con cui questo lo accetta.

Il rifiuto di prendere in considerazione l'essere umano nella sua totalità vota al fallimento ogni tentativo.

Si opera per l'inclusione e non per l'esclusione.

L'HANDICAPPATO NELLA COMUNITÀ CRISTIANA

di RICCARDO PEZZONI

Da sempre la comunità umana porta con sé situazioni di handicaps che colpiscono alcuni dei suoi membri e che pongono problemi, spesso gravi, alla comunità intera.

Ripercorrendo la storia, in ogni epoca, a questi problemi sono state date risposte corrispondenti all'assetto sociale, alla cultura del tempo, al tipo di sensibilità umana presente.

Anche la nostra epoca si pone il problema degli handicappati che sono persone che hanno uno svantaggio e che, rispetto alle altre, hanno degli ostacoli in più da superare per raggiungere lo sviluppo armonico della propria vita. Tale svantaggio può diventare causa di emarginazione qualora non venga superato. Il problema consiste perciò nel vincere gli ostacoli — si chiamano anche barriere — utilizzando le risorse proprie dell'handicappato e quelle della comunità alla quale egli appartiene.

Nella nostra comunità italiana, che appartiene al modo progredito; in questi ultimi decenni sono avvenuti cambiamenti interessanti e significativi per quanto concerne gli interventi sul problema degli handicappati. Da una situazione totalmente assistenziale ed elemosiniera, salvo che per alcune categorie di handicappati sensoriale della prima metà del secolo, si è passati, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, ad interventi di riabilitazione con l'apporto delle scien-

ze sanitarie e pedagogiche, per arrivare in brevi anni ad un impegno sociale sorretto da un risveglio di intelligenza politica per l'inserimento totale dell'handicappato nella vita della comunità.

Evidentemente il cammino è stato percorso più in senso teorico che reale; rimane ancora molta strada da fare per raggiungere una meta tanto ambiziosa, ma anche tanto giusta.

In questo sforzo di inserimento e di integrazione contro l'emarginazione degli handicappati tutti gli organismi sociali possono e devono esercitare un loro ruolo specifico. Un ruolo primario è quello dello Stato che con leggi e finanziamenti deve predisporre gli strumenti per la prevenzione, la cura e la riabilitazione di tutte le forme che creano handicap. Un altro ruolo fondamentale è quello della famiglia sia dell'handicappato che primariamente è chiamata ad affrontare il problema del suo membro in maniera corretta, sia delle altre famiglie della comunità che devono mettere a disposizione della famiglia dell'handicappato alcune risorse tipiche della famiglia.

Seguono i ruoli della scuola e del mondo del lavoro, molto importanti nei rispettivi momenti di formazione e di attività produttiva.

Ma un ruolo spetta anche alla comunità cristiana. Dalla comunità cristiana nascevano nel passato quasi tutte le iniziative assistenziali normalmente condotte dall'iniziativa di pionieri coraggiosi aiutati da benefattori e da un volontariato religioso.

Nei rapidi cambiamenti avenuti, la comunità cristiana, nella luce del Vangelo, ha nuovi compiti da svolgere. Animare con una intuizione più profonda gli stessi programmi della società; sostenere l'attenzione ottenuta dagli handicappati nell'opinione pubblica stimolando un atteggiamento di preferenza per loro valorizzando quanto essi hanno da comunicare a tutti; integrare la riabilitazione, che talvolta rimane necessa-

riamente parziale, con la evidenziazione dei valori perenni che per un cristiano vanno perfino oltre la morte nella luce della Resurrezione; integrare l'inserimento esaltando in termini di condivisione una comunione vitale con gli handicappati che permette di inventare tutte le piccole risposte di cui occorre ricamare la trama della vita sociale per rendere effettivo in ogni momento il superamento delle difficoltà che emarginano.

Per svolgere i propri compiti la comunità cristiana deve operare alcune scelte coraggiose: il coraggio di pensare secondo la fede alcuni gravi temi morali come per il matrimonio, la sessualità dell'handicappato; il coraggio di cogliere i carismi degli handicappati per inserirli nella catechesi, nella liturgia, nei ministeri della comunità cristiana; il coraggio di riproporsi il compito di inventare, come nel passato, risposte nuove.

Parlare di comunità cristiana significa evidentemente riferirsi ad una realtà che ha anche una sua dimensione sociologica: essa è radunata dalla parola di Dio che crea la Chiesa attorno ai Vescovi per celebrare l'Eucaristia e per vivere la comunione della carità nella dimensione territoriale della Diocesi, nella Parrocchia e nelle comunità elementari secondo carismi e servizi dei suoi membri, famiglia, associazioni, gruppi.

È in questa dimensione sociologica che la Comunità Cristiana può e deve esercitare il suo ruolo di evangelizzazione e di promozione anche dell'handicappato.

Nell'epoca post-conciliare essa si è arricchita di organismi comunitari molto significativi. Ad ogni livello diocesano o parrocchiale un Consiglio Pastorale affianca l'opera dei pastori in ordine a tutti i settori e a tutte le attività.

I Consigli Pastorali affrontano i vari problemi con commissioni apposite. Nel caso dei problemi posti dagli handicappati la Commissione Pastorale è costituita dalla Caritas che ha come compito quello di prendere

e far prender coscienza della realtà dei loro bisogni e delle risposte in atto, di promuovere sempre nuovi interventi collegando le forze volontarie alle strutture istituzionali, nell'intento di favorire il crearsi di una comunità compatta capace di non emarginare.

Si tratta di una conquista anche da parte della comunità cristiana: esige un cambiamento di mentalita che vuole tempi lunghi e un processo graduale. Nella diocesi di Milano questa attività è in atto da un quinquennio, come si riferisce altrove.

In un momento di trasformazione come il nostro il coinvolgimento di tutta la comunità cristiana diventa il segno della sua vitalità e della sua capacità di un apporto specifico e prezioso.

LA CONDIZIONE DELL'ANZIANO

di EUGENIO BORGNA

Non possiamo comprendere il *senso* dello scacco esistenziale, nel quale incorre ogni persona anziana ma in particolare la persona anziana che rimane chiusa in una istituzione (qualunque essa sia), se non prendiamo coscienza di ciò che è nella sua assenza la condizione dell'essere-«vecchio».

La solitudine intesa nel senso di Romano Guardini come rottura dell'incontro dialogico è l'elemento antropologico costitutivo della condizione esistenziale di *ogni* persona anziana. Come dice a questo proposito Van der Horst, «la solitudine rappresenta il bisogno esistenziale (e la tragedia) della vecchiaia». Di fatti, la persona anziana è sola: «Non esiste più per l'altro. L'altro è là; ma non per lei. L'altro è accanto a lei e, nello stesso tempo, lontano da lei». La psico(pato)logia del divenire-anziani ci presenta il mistero della solitudine e l'angoscia che ad essa si accompagna. Ciò che dice ancora Van der Horst coglie sino in fondo l'abisso (l'*Ab-grund*) della condizione anziana: «La tragica connotazione umana della persona anziana è quella di non essere più legata all'altro-da-sé. Si trova, cioè, a lato della comunità; e nondimeno è là: continua ad esistere nella sua solitudine; e ad essere sconosciuta e solitaria».

Come riconsegnare *un* senso, e *una* speranza, ad una condizione umana, come questa, che rischia di andare alla deriva e di chiudersi nell'area di una radicale desertificazione umana?

Certo, come dice acutamente Scheid, l'uomo non vive contemporaneamente *tutte* le possibilità del suo carattere; ed è invece la *situazione* (l'ambiente interumano e interpersonale) a de-cidere se possibilità esistenziali (*latenti*) abbiano a ri-velarsi e a ri-manifestarsi: a venire alla luce, insomma.

Si perde, o si recupera, una propria immagine e una propria identità-significato a seconda che la persona anziana senta, e colga, intorno a sé una costellazione ambientale che la rifiuta e la reifica, o una costellazione ambientale che la riconosca nella sua luminosa (o appena crepuscolare) ragione di vita. Non ha, dunque, *senso* isolare la persona anziana; stralciandola dal contesto della propria famiglia (magari in crisi ma pur sempre situazione *viva*) e immergendola in istituzioni o in «case di riposo» che finiscono con il portare con sé non la vita ma la *morti*ficazione e il deserto della speranza.

Ogni discorso sociale *sulla* (e *con* la) persona anziana si fa radicalmente mistificatorio se non prende coscienza di *questa* realtà; del disperato (anche se nascosto o taciuto) richiamo della persona anziana alla propria famiglia e alla propria condizione ambientale (*anche* paesaggistica nel senso di Straus). Non c'è istituzione (o, appunto, «casa di riposo»: la dizione è cambiata ma il senso infinitamente precario di queste strutture non può ovviamente cambiare) che possa sostituire la regione interumana di una famiglia e di una autonomia sociale. La istituzione (*ogni* istituzione, insomma) non può se non essere vista come ultima disperata trincea davanti al fallimento di ogni altra ricerca e di ogni altra speranza. Non si può, cioè, rinunciare ad ogni tentativo di assistenza domiciliare *prima* di arrendersi sulle sabbie mobili e ingannevoli di una realtà *non* sostitutiva ma alternativa come è quella costituita da una qualsivoglia «struttura protetta».

La condizione sociale e strutturale della vita di ogni «civiltà» capitalistica (paleocapitalistica o neocapitalistica) è informata ovviamente ai paradigmi della «produttività» e della «ef-ficienza»; e, nella misura in cui non si regga il passo con questi paradigmi, il meccanismo terrificante della esclusione e della emarginazione si mette in marcia fatalmente e inesorabilmente.

Cose ovvie e banali, queste, in senso heideggeriano; ma conviene ripeterle.

Nonostante ogni diversa analisi e ogni diversa articolazione culturale la emarginazione della persona anziana rimane un elemento costitutivo del nostro modello di vita (e di morte). Se, dunque, non si riesce a mantenere una persona anziana nel suo contesto familiare (sorretto da una rigorosa strategia di assistenza sociale) e nella sua autonomia, non possiamo illuderci che le attuali istituzioni (o, meglio, gran parte delle attuali istituzioni) siano portatrici di una significazione realmente terapeutica e salvifica. Non sono, e non possono essere, le *grandi* istituzioni (anche se apparentemente «moderne» e «aggiornate») ad essere utili e significative in questo disegno, appunto, alternativo; ma, invece, ri-assumono (sole) un senso strutture di «tipo» familiare nel solco delle indicazioni di Zutt che siano articolate, e il più possibile inserite, *nel* contesto umano e comunitario nel quale si è svolta la storia della vita della persona anziana. Sono necessarie strutture (animate all'interno) che abbiano a di-latare l'area della (in sé *già* ristretta) libertà interiore e ad ancorare la persona anziana a «figure» umanamente significative che possano riconsegnare la immagine perduta della famiglia; strutture (dunque) che per la loro collocazione e la loro dimensione non abbiano a stralciare la persona anziana dalla geografia interiore e dal paesaggio storico-vitale nel contesto del quale è vissuta e si è realizzata.

La significazione antropologica di quelli che Zutt ha chiamato gli *ordinamenti* dell'esserci e dell'abitare ci sembra essere particolarmente adeguata alla forma di vita della condizione anziana nella quale si coglie una estrema fragilità e una infinita sensibilità dinanzi ad ogni «cambiamento» di luogo, di casa, di ambiente. Così, il declinare, e talora la malattia mortale, di un anziano sradicato dalla struttura familiare e comunitaria abituale e immerso in una delle «istituzioni» totali nel senso di Goffman costituiscono una delle esperienze più traumatiche e desolanti della *nostra* (attuale) forma di vita.

Nella condizione anziana le interne articolazioni del tempo si trasformano profondamente. Siamo immersi *nel* passato e siamo risucchiati dal presente; ma non c'è (più) futuro autentico e maturazionale in senso rilkiano. La speranza, senza la quale *ogni* esperienza di vita si inaridisce e si immobilizza, tende a farsi sempre più esile e sempre più fragile; venendo essa sommersa dal dilagare della disperazione e del silenzio di ogni realtà cosale e interumana. Nella condizione anziana si entra, o si rischia di entrare, in quella controrealtà magistralmente delineata (in altro contesto, del resto) da Gabriel Marcel; e cioè «in un mondo in cui il tempo non *passa* mai o, e la cosa è la stessa, in un mondo in cui il tempo non fa che passare, ma senza portare nulla, senza trascinare con sé elementi che soccorrano alla edificazione di una nuova realtà o di una nuova modalità di essere».

Ora, la condizione istituzionale (di gran parte delle «case di riposo») è contrassegnata dalla gelidificazione del tempo e, cioè dalla *ripetizione* esasperata e dalla monotonia degli eventi riscattati (solo) da momenti interni di liberazione e di animazione. Alla mancanza (o alla crisi) della speranza corrisponde il deserto di una comunità che *non* si fa storia e non si fa slancio; alla

inibizione del tempo interiore (del tempo vissuto nel senso di E. Straus) si accompagna l'arresto del tempo sociale e comunitario inteso come negazione di eventi e di avvenimenti. C'è, allora, la morte intorno a sé: la morte della speranza e l'esperienza del morire che non significa, anch'essa, più nulla: reificata e anonimizzata.

Come rimuovere, nel *limite* di ciò che è modificabile, le ragioni che inaridiscono (all'interno di ogni struttura chiusa) il sorgere, e il ri-sorgere, della speranza intesa come movimento verso un al di là nel tempo: verso un av-venire? Come ridare speranza, insomma, e come rimuovere la umana solitaria condizione della persona anziana chiusa in una delle tante «case di riposo» o istituzioni chiuse? Certo, ogni disegno, e ogni proposta, hanno in sé il «suono» secco e sordo della astrazione e della schematicità; e nondimeno non possiamo non ribadire che non c'è se non una opzione fondamentale: quella intesa a restaurare un *dialogo* e una formazione d'incontro all'interno di ogni struttura istituzionale *recuperata* in senso radicalmente anti-istituzionale e comunitario.

Non c'è scelta: la misura umana e terapeutica di una qualsivoglia istituzione (in questa definizione comprendendo ovviamente *anche* la realtà delle «case di riposo» e di analoghe strutture protette) è legata alla libertà che la articolazione interna del discorso assistenziale e sociale offre ai fini della restaurazione e della ri-conquista di *nuove* possibilità di incontro interpersonale e di dialogo creativo; libertà nel contesto della quale possano dissolversi la angoscia, la diffidenza, la disperazione di chiunque viva la condizione anziana nella solitudine e nel distacco. Solo, del resto, nella misura in cui all'interno di una qualunque istituzione si abbia a ricreare uno spazio vitale, che faccia rinascere nella persona anziana una diversa (possibile) metamorfosi di progettazione personale, si dischiude

la strada alla speranza e alla de-cisione; alle strutture-portanti, cioè, di *ogni* condizione umana.

Nell'orizzonte della speranza (di una speranza terrena e di una speranza *oltre*terrena) *non* affondata nella u-topia della ideologia e della astrazione *ma* radicata nella realtà della umana esistenza che è contestualmente, e sempre, esistenza-*con* gli altri non può non chiudersi questo nostro discorso sul *senso* della vita; qualunque sia il momento storico in cui la si colga: nella adolescenza come nella maturità, nella giovinezza come nella vecchiaia.

L'UNITÀ SOCIO-SANITARIA LOCALE

di GENEVIÈVE NINNIN

L'unità socio-sanitaria locale, o U.S.S.L., è il nuovo strumento di gestione unitaria della politica socio-sanitaria a livello locale.

Perché uno strumento nuovo?

In realtà, la necessità di sostituire agli organismi di gestione verticale della politica della salute e della sicurezza sociale — tipici di un sistema istituzionale centralizzto — un organismo di gestione orizzontale delle stesse in un determinato ambito territoriale era già implicita nella prospettiva di decentramento politico-amministrativo e di «partecipazione dei cittadini all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese» voluta dalla Costituzione Italiana ben trentaquattro anni fa.

Perciò, l'U.S.S.L. appare oggi come il tardivo punto di arrivo, nel campo socio-sanitario, del processo di decentramento che:

— fu avviato con l'articolo 117 della Costituzione il quale stabilì il principio del trasferimento alle Regioni della competenza legislativa in materia di «beneficenza pubblica ed assistenza sanitaria ed ospedaliera» e con l'articolo 118 che consentiva l'attribuzione diretta ai Comuni o ad altri enti locali delle funzioni amministrative corrispondenti

— risulta ormai realizzato, nel campo sanitario, attraverso i decreti delegati di effettivo trasferimento ed attribuzione di competenze, in particolare il decreto del

Presidente della Repubblica 24 luglio 1977, N° 616 (G.U. 29-8-77 N° 34 supp.) nonché attraverso la legge 23 dicembre 1978 N° 833 istitutiva del Servizio Sanitario Nazionale (G.U. 28.12.1978, N° 360, suppl.)

— ma rimane tutt'ora in corso di attuazione, nel campo sociale, con gli articoli 22, 23 e 25 del D.P.R. 616 e il progetto di legge-quadro di riforma dell'assistenza.

In sostanza, la giustificazione politica della creazione di questo strumento nuovo è stata ravvisata nella necessità di: arrivare ad una maggior responsabilizzazione dell'ente rappresentante delle communità territoriali locali nella realizzzione delle politiche sociali e sanitarie e di offrire a questo ente lo strumento attraverso il quale assicurare una gestione unitaria delle suddette politiche, in vista di una uniformizzazione delle condizioni e garanzie di salute su tutto il territorio nazionale e per favorire un coordinamento funzionale dei servizi che consentisse una utilizzazione più razionale delle risorse.

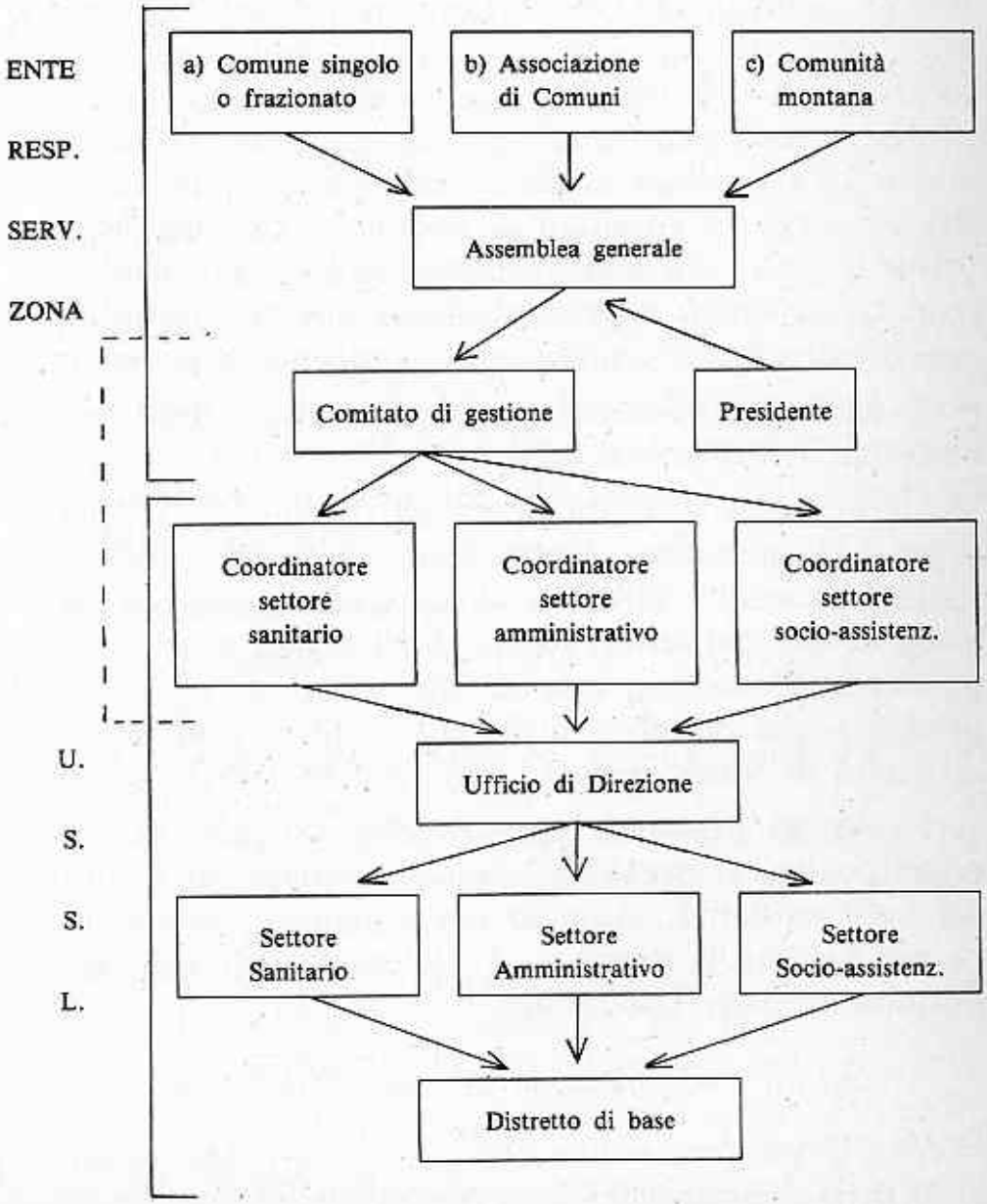
Aspetti strutturali dello strumento U.S.S.L.

Per facilitare la comprensione della strutturazione della U.S.S.L., ci sembra opportuno presentare uno schema elaborato a partire dalla situazione esistente in Lombardia.

In effetti, la legge quadro nazionale N° 833 ha soltanto fissato le grandi linee della nuova organizzazione, lasciando alla normativa regionale il compito di disciplinare compiutamente «i compiti, la struttura, la gestione, l'organizzazione, il funzionamento» delle unità sanitarie locali (Artt. 15 e 61).

Le leggi regionali della Lombardia presentano, a nostro avviso, il pregio di aver messo in luce, forse meglio delle altre regioni, la distinzione tra *livello di*

governo o di gestione politica dei servizi socio-sanitari e *livello di gestione tecnico-funzionale* distinzione che viene sottolineata da una terminologia diversificata per indicare ognuno di questi due livelli, rispettivamente «Ente Responsabile dei Servizi di Zona» e «Unità Socio-sanitaria locale». Comunque, lo schema organizzativo vale, nelle sue grandi linee, per tutte le regioni italiane.



Commento

1. A livello di governo, non viene creato un ente nuovo, ma viene disciplinato il ruolo dell'ENTE LOCALE — COMUNE, singolo o associato, come ente responsabile dei servizi di zona.

2. Lo schema proposto mette in luce come la scelta compiuta comporti una notevole estensione, nel nostro sistema istituzionale, dell'affievolimento del principio di separazione dei poteri tra organi deliberanti e di controllo da una parte e organi esecutivi dall'altra.

Segno particolarmente evidente di questo affievolimento è l'assunzione di precisi ed estesi compiti esecutivi da parte del comitato di gestione e del suo presidente i quali non sono soltanto emanazione dell'assemblea generale, organo deliberante e di controllo, ma rispettivamente componenti e presidente della stessa.

3. La U.S.S.L. è una struttura operativa degli enti responsabili dei servizi di zona.

4. A questa struttura operativa, l'articolo 15 della legge 833 garantisce l'autonomia tecnico-funzionale. Tuttavia è assai evidente la strettissima dipendenza dei dirigenti dei vari settori tecnici dagli organi di gestione politica dell'ente responsabile dei servizi di zona, dipendenza che potrebbe diventare fonte di non poche difficoltà di funzionamento concreto dei servizi stessi.

5. Per un eventuale approfondimento delle norme organizzative, si propone il seguente schema di lettura dei testi legislativi, ordinato per argomenti, limitando — per ragioni di spazio — i riferimenti regionali alla legislazione della Lombardia.

A — *Sull'Ente responsabile dei servizi di Zona:*

1. *Identificazione*

D.P.R. 616, articolo 25, comma 1

Legge 833, articolo 13, commi 1 e 2
Legge Regionale Lombardia 5.4.1980 N° 35, articolo 6/1 (B.U.R.L. 10.4.1980, N° 15, 1° suppl.)
Il territorio regionale viene suddiviso in zone corrispondenti ad una popolazione compresa tra 50 e 200 mila abitanti.
L'E.R.S.Z. sarà quindi: o una frazione di comune con più di 200 mila abitanti
o un comune singolo
o una associazione di comuni con popolazione inferiore a 50.000 abitanti
o una comunità montana.

2. *Finalità*

Legge 833, articolo 10, comma 1
Legge reg. 35, articoli 6/3 e 7
Deve provvedere ad organizzare la gestione coordinata ed integrata dei servizi e delle funzioni attribuite ai Comuni dalla legge 833 nonché — nell'attesa della riforma dell'assistenza — dall'articolo 25 del D.P.R. 616.

3. *Assemblea generale*

— *Composizione*:

ipotesi a)
Legge 833, articolo 15, commi 3/a e 4
Legge reg. 35, articoli 28 e 29
Consiglio comunale, con eventuale delega di poteri ai consigli circoscrizionali.

ipotesi b)
Legge 833, articolo 15, comma 3/b e 5
Legge reg. 35, articoli 15, 16, 17
Assemblea formata da rappresentanti dei Comuni associati scelti, dai consigli comunali interessati, tra i consiglieri comunali e tra i cittadini iscritti nelle liste elettorali dei comuni considerati.

ipotesi c)
Legge 833, articolo 15, comma 3/c
Legge reg. 35, articoli 30 e 31
Assemblea della Comunità Montana.

— *Funzioni*:
Legge 833, articolo 15, comma 7
Legge reg. 35, articolo 18
Provvede a eleggere il comitato di gestione, vota il regolamento interno, stabilisce la suddivisione della zona in distretti di base, delibera su programmi, bilanci, piante organiche del personale, convenzioni e modalità di vigilanza sui servizi.

4. *Comitato di gestione*

— *Composizione*:
Legge 833, articolo 15, comma 8
Legge reg. 35, articoli 19, 20, 28/2, 29/4, 30/1-b e c
Composizione variabile a seconda del tipo di E.R.S.Z. e dell'importanza numerica dell'assemblea generale.

— *Funzioni*:
Legge 833, articolo 15, comma 8
Legge reg. 35, articolo 21
Prepara i piani, programmi, bilanci, ecc. da sottoporre all'assemblea generale.
Adotta, in attuazione delle decisioni dell'assemblea, tutti gli atti di amministrazione dell'E.R.S.Z.

— *Presidente*:
Legge 833, articolo 15, comma 7
Legge reg. 35, articoli 22, 23, 28, 30
Eletto dal comitato di gestione, o presidente della comunità montana.
Presiede l'assemblea generale (salvo che nell'ipotesi a) e rappresenta l'E.R.S.Z.

Attua le deliberazioni del comitato di gestione.

B — *Sulla U.S.S.L.*

1. *Ufficio di Direzione*

— *Composizione*

Legge 833, articolo 15, comma 9/2
D.P.R. 20 dicembre 1979, N° 761, articolo 8 (G.U. 15.2.1980, N° 45 suppl.)
Legge reg. Lombardia 11 aprile 1980, N° 39, articolo 9 (B.U.R.L. 11.4.1980, N° 15, 3° suppl.)
Formato dal dirigente coordinatore sanitario e dal dirigente coordinatore amministrativo, nonché da un dirigente coordinatore per i servizi socio-assistenziali a partire dall'entrata in vigore della riforma dell'assistenza.

— *Funzioni*:

Legge 833, articolo 15, comma 9/2
D.P.R. 761, articolo 8, comma 6
Legge reg. 39, articolo 10
Collegialmente preposto alla organizzazione, al coordinamento e al funzionamento di tutti i servizi dell'U.S.S.L. e alla direzione del personale.

2. *Responsabile di servizio*

D.P.R. 761, Capo II
Legge reg. 39, articolo 12
Preposto ad uno dei servizi elencati dall'articolo 3 della legge 39, di cui organizza e controlla il lavoro.

3. *Funzioni della U.S.S.L.*

Legge 833, articoli 14 comma 3, 19, 20, 25, 26, 27, 28, 33, 36, 38.
Legge reg. 39, articoli 3, 7, 8.
La U.S.S.L. eroga le prestazioni di igiene pubblica e ambientale a tutela della salute nei luoghi di lavoro, assistenza sanitaria di base, assistenza sanitaria specia-

listica, ospedaliera ed extra-ospedaliera, medicina veterinaria, assistenza sociale, servizio medico-legale.

4. *Strumenti della U.S.S.L.*
   Legge 833, articoli 10 comma 2, 17, 18
   Legge reg. 39, articoli 2, 3, 4, 5, 16, 17, 18
   Sono costituiti da un complesso di servizi, unità operative, dipartimenti e presidi, direttamente gestiti dalla U.S.S.L., e che erogano le prestazioni a livello distrettuale, di zona o multizonale.
   Inoltre, la U.S.S.L. si avvale della collaborazione dei servizi e presidi convenzionati esistenti sul territorio.

5. *Distretto di base*
   Legge 833, articolo 10, comma 3
   Legge reg. 35, articolo 5
   Legge reg. 39, articoli 2/2 e 7
   È determinato in funzione di una popolazione compresa di norma tra 5000 e 40000 abitanti a seconda della densità di popolazione nella zona.
   Assicura le prestazioni di primo livello e di pronto intervento.

La U.S.S.L., possibile correttivo della carenza dei servizi?

È indubbio che la U.S.S.L. è stata voluta per consentire un superamento della carenza quantitativa e qualitativa dei servizi preposti alla tutela sociale e sanitaria della persona.

Poiché la nuova organizzazione si sta faticosamente mettendo in moto, sarebbe prematuro avanzare un giudizio sulla sua effettiva capacità di rispondere allo scopo. Preferiamo quindi accennare ad alcune zone d'ombra che esistono attualmente.

1. L'articolo 1 della legge 833, comma 3, stabilisce che l'attuazione del servizio sanitario nazionale deve

garantire la partecipazione dei cittadini. L'articolo 13 affida ai comuni il compito di assicurare e disciplinare questa partecipazione.

È auspicabile che ciò venga fatto superando il concetto di mera gestione sociale di servizi già predisposti da altri, tanto più in quanto le ipotesi di modalità di gestione sociale attualmente avanzate si riferiscono ad una partecipazione indiretta o per delega.

2. Per quanto riguarda le prestazioni della U.S.S.L., riteniamo che la vera tutela della salute debba privilegiare il momento preventivo. Ci sembra che gli articoli 20 a 24 della legge 833, relativi alle prestazioni di prevenzione, siano ancora carenti in quanto orientati quasi esclusivamente verso la lotta ai fattori di rischio legati ai processi produttivi e al mondo del lavoro. Occorre ricordare che questo tipo di intervento — pur importantissimo — non esaurisce tutta la problematica della prevenzione dei fattori che rischiano di compromettere il «benessere fisico, psichico e sociale» (Definizione data dall'Organizzazione mondiale della Sanità del concetto di salute).

3. La zona d'ombra maggiore resta — a nostro avviso — la problematica legata ai finanziamenti. La nuova organizzazione è stata voluta per favorire una migliore utilizzazione delle risorse. Essa deve ancora dimostrare che è in grado di convogliare una maggiore quota di risorse dalla creazione o gestione di beni strumentali e di strutture amministrative verso il miglioramento quantitativo e qualitativo delle prestazioni offerte al cittadino. In altre parole, non va dimenticato che, ai fini della tutela effettiva del cittadino, l'aspetto strutturale della U.S.S.L. è del tutto secondario; ciò che conta è che essa garantisca realmente la rimozione degli ostacoli di carattere sociale o sanitario che impediscono il pieno sviluppo della persona.

SVILUPPO E PROIEZIONE DELLE COMUNITÀ-ALLOGGIO

di LUIGI VILLA

I. *L'esperienza personale*

Motivazioni

Dal 1973 sono sulla strada del volontariato che opera per tentare di risolvere situazioni di bisogno e di disagio che coinvolgono minori.

Non mi ero messo su questa strada con la vaga intenzione di diventare una buona e brava persona, o un cittadino esemplare, ma semplicemente perchè, come persona, come marito e come padre, ero preoccupato di non sbagliare vita, di non sbagliare scelta di campo, di non sbagliare l'educazione dei miei figli.

I momenti della vita sono irripetibili e le scelte o il rifiuto delle scelte entrano in modo determinante nelle condizioni della nostra vita e nel merito di averla ricevuta e di doverla vivere pienamente.

Precedenti sindacali

Avevo operato come sindacalista-lavoratore ed avevo vissuto dal di dentro il '68 ed il congiungimento solidaristico tra i due scaglioni di lavoratori dipendenti: operai ed impiegati.

Avevo visto nei CUB la crisi di impotenza dei dirigenti sindacali cui, dagli estremisti dei CUB, veniva tolta la parola e la ragione di essere presenti alle riunioni di zona.

Avevo visto la nostalgia e le lacrime di gioia dei figli di emigrati in paesi stranieri (Belgio) addormentati

Tuttavia, la U.S.S.L. non è chiamata a sostituire sistematicamente il cittadino nell'adempimento del suo dovere costituzionale di solidarietà nei confronti degli altri, accontentandosi ad esempio di chiedergli — attraverso il sistema tributario — di alimentare maggiormente il fondo sanitario nazionale.

Proprio perchè crediamo al diritto-dovere di ognuno di noi ad una effettiva partecipazione «all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese» [1], pensiamo che una migliore utilizzazione delle risorse dovrebbe passare attraverso il convenzionamento più ampio possibile di tutte le esperienze valide di aiuto alla persona esistenti sul territorio, assicurando attraverso l'Ente Responsabile dei Servizi di Zona il necessario coordinamento, sostegno e controllo delle stesse.

[1] dall'articolo 3, comma 2 della Costituzione Italiana.

da regimi ultrapaternalistici di fronte alla vivacità ed alla vitalità dei fenomeni sociali del nostro paese.

Avevo visto prolungarsi nel sindacato i vecchi errori, troppo tardi oggetto di autocritica.

Nuova scelta unitaria di famiglia

È per non essere coinvolto in alcune incoerenze e per essere autentico verso me stesso, mia moglie ed i miei figli, ai quali sottraevo per l'impegno sindacale molte energie e soldi (il sindacalista autentico è un volontario della povertà e del rischio) senza dare loro neppure la contropartita di un coinvolgimento diretto, che mi sono chiesto se non fossero i diseredati ad avere bisogno di sindacalisti, ad avere bisogno cioè di «fratelli e compagni» che, assumessero i loro problemi e incarnassero i loro bisogni.

È facile essere poveri e cioè — come dice Don Milani — consumare tutte le proprie entrate con quattro figli a carico in una società consumistica quando si è lavoratore dipendente, più attento ai problemi sindacali che alla carriera.

L'iniziativa

La Cooperativa, cui ho dato vita per organizzare e gestire Comunità-alloggio quale alternativa agli istituti, è nata da questa istanza e motivazione, con la finalità di intervenire sul problema in due modi:

Finalità

1° — *Direttamente*: organizzando piccole convivenze familiari per il mantenimento e la preparazione alla vita, fino alla completa autonomia, di minori privi di condizione adeguata.

2° — *Indirettamente*: promuovendo, attraverso un movimento d'opinione aconfessionale, apartitico e aclassista, un organismo di rappresentanza della categoria dei minorenni bisognosi, per la rivendicazione dei loro diritti nelle sedi politiche, amministrative e sindacali.

Organizzazione

La Cooperativa nasceva dopo due anni di sperimentazione con una prima unità-appartamento in cui tre bambini, allontanati dal Tribunale dei minorenni, convivevano con una «vice-madre» appoggiata e sostenuta dalla mia famiglia, senza che per questo i due nuclei confondessero la propria identità, ogni nucleo abitava in strutture diverse pur avendo un'organizzazione di vita intimamente coinvolta.

Eravamo all'epoca delle esplorazioni lunari e, non avendo tra l'altro precedenti storici, avevamo raffigurato questo menage come un «modulo» composto da una famiglia-satellite e una famiglia-vettore.

Coinvolgimento della famiglia

L'impegno della mia famiglia prima e della Cooperativa poi si ispirava fondamentalmente alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo dell'O.N.U. ed in particolare al dettato dell'articolo 29°: «Ogni individuo ha dei doveri verso le comunità nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità».

Risultati

Data la novità dell'iniziativa, ci sono stati diversi problemi che la Cooperativa, di volta in volta, ha superato, ed ha costituito tre comunità-alloggio, tuttora funzionanti con ottimi risultati, comprovati da organismi ufficiali di controllo (Tribunale Minorenni, Assistenti Sociali provinciali, comunali, tecnici, psicologi e, non ultimi, i genitori naturali e gli stessi utenti).

Rilancio

Al recente avvento delle U.S.S.L. è però intervenuta una crisi di identità negli adulti coinvolti sia come soci-volontari che come collaboratori-dipendenti, crisi legata essenzialmente alla capacità di essere strutturalmente ed operativamente idonei e disposti ad assumere

ad ogni costo il ruolo di comunità di servizio (presidio) nel contesto dei Servizi Socio-Assistenziali del territorio.

È una crisi questa che tocca tutte le altre realtà di Comunità-alloggio sorte nel frattempo sul territorio nazionale ed in modo specifico quelle della Lombardia.

Nuovo obiettivo — Globalità nello specifico

Alcune persone della Cooperativa, alle quali mi sono associato, cogliendo l'importanza e la improrogabilità storica di essere ad ogni costo interlocutori e strumenti presenti e validi nella riorganizzazione territoriale dei servizi e dei presidi socio-assistenziali per minori bisognosi di sostegni integrativi e/o sostitutivi della famiglia, stanno costituendo un'associazione decisamente tesa ad organizzare Comunità-alloggio quali presidi per l'affido di minori a costi di affidi familiari e quali centri di animazione e testimonianza di nuova cultura umana e civica e di nuove scelte di vita anticonsumistiche.

Organizzazione

L'Associazione si chiamerà SOL.CO — SOLidarietà e COoperazione — e raggrupperà «animatori sociali» (classificazione, categoria e profilo in fase di circostanziata definizione) il cui impegno prioritario sarà COOPERARE PER CAMBIARE nella non violenza.

II — *L'esperienza lombarda*

1 — *Premessa*

Sulla strada del volontariato impegnato per un avviso di sostegno a minori, per incontrare esperienze con cui confrontarmi ho dovuto, inizialmente, recarmi fuori Regione a Torino, Trento, ecc. Non

aveve purtroppo notizie di altre esperienze in corso in LOMBARDIA.

Invenzione del volontariato

Nel giro di pochi anni però sono sbocciate anche in Lombardia molte iniziative ed un censimento recente dà per esistenti circa 80 Comunità-alloggio di diverso tipo. Si tratta di iniziative sorte, nella quasi totalità, ad opra di volontari che, pur partendo da motivazioni diverse, hanno comunque in comune un connotato di fondo. Ho conosciuto personalmente un certo numero di questi volontari e in tutti, laici e non, con figli o senza, ho notato la stessa primordiale esigenza: ribellarsi.

Perché

Ribellarsi all'andazzo di cose che contengono ingiustizia, violenza e disumanità: ribellarsi alla paura del rischio da cui si è posseduti quando «fare qualche cosa», cambiare diventa l'ineluttabile e l'unica via di uscita per non perdere la speranza e la fede in se stessi, negli uomini e nella giustizia: ribellarsi ad una connivenza subdolamente catturata e che finalmente affiora all'evidenza sotto i riflessi di particolari emozioni e consapevolezze.

Chi

È gente che è parente stretta dei «resistenti» di ogni guerra, di ogni invasione, al di là e al di sopra di ogni frontiera e cortina.

È gente scomoda per tutti e che, a ragion veduta, teme di veder vanificato il proprio lavoro da infiltrazioni e presenza tecnocratiche.

È gente professionista della «guerriglia» nella lotta contro l'indifferenza, capace di «fiutare l'aria che tira», e soprattutto dotata di un particolare istinto nel «sentire» ciò che si deve fare per raggiungere l'obiettivo senza compromessi sul piano dei valori etici.

Come

C'è chi è professionista del pensiero, della parola e del discorso ed ha la sua funzionalità, e c'è chi, invece, è professionista dell'«animazione sociale» e cioè dell'elaborazione del «da farsi» dentro l'agire concreto.

C'è da chiedersi se, indipendentemente da altre e solo per queste caratteristiche specifiche, queste persone, in qualità di animatori sociali, non debbano essere considerate alla stregua di «liberi professionisti», identificando in tal modo i titolari di quella «funzione» che, come previsto dall'articolo -4- della nostra Costituzione, «concorre al progresso materiale e spirituale della società».

2. *Panorama delle comunità-alloggio lombarde*

Immagine «fotografica della situazione al settembre 1979, così come rilevata da un gruppo di lavoro promosso dall'Assessorato Regionale.

a) *Dati riassuntivi*

PROVINCE	n. STRUTTURE	n. UTENTI totale	UTENTI			
			handicappati (in strutture specifiche)	minori di 16 anni con famiglie disgregate	disadattati in genere oltre i 16 anni	tossicodipendenti (in strutture specifiche)
Bergamo	8	63	9	—	42	12
Brescia	12	83	6	74	3	—
Como	7	46	18	12	16	—
Cremona	4	13	9	—	4	—
Mantova	1	4	—	—	4	—
Milano	23	174	7	46	101	20
Pavia	10	151	4	29	118	—
Sondrio	—	—	—	—	—	—
Varese	2	16	—	5	11	—
Totale REGIONE	67	550	53	166	299	32

b) *Brevi note esplicative sulla strutturazione delle Comunità censite*

Ubicazione strutture: siamo di fronte ad una leggera maggioranza di presenze in provincia rispetto al comune capoluogo, soprattutto nelle province di Brescia, Cremona e Varese.

Tipologia struttura: nella città prevalgono strutture tipo appartamento, nella provincia strutture tipo villetta o cascina.

Categoria giuridica: netta prevalenza del privato sul pubblico. La presenza dell'Ente Pubblico è un po' più diffusa nel pavese e nel bresciano dove una certa importanza è assunta anche dal convenzionamento con l'Ente Pubblico.

Ispirazione: religiosa o laica sono equivalenti. Si potrebbe rilevare la maggior presenza relativa di iniziative religiose nel bergamasco e nel cremasco.

Rapporto ente/struttura: circa la metà delle strutture singole sono rette da un unico ente, le altre presentano forme di aggregazione.

Capienza: variano da un minimo di 5 a un massimo di 10 utenti. Ciò è legato al fatto che le strutture possono ospitare soggetti differenziati per età ed esigenze.

Tipologia servizio: netta maggioranza della forma residenziale e cioè permanenza continuata degli ospiti: a Brescia vi sono forme solo semiresidenziali, legate proprio al servizio che si vuole offrire, tendente a favorire il coinvolgimento delle famiglie di origine.

Tipologia utenti: prevalenza di strutture per un'utenza portatrice di disadattamente generico di tipo adolescenziale (tossicodipendenti, devianti, handicaps sociali): seguono le strutture per minori in generico

stato di abbandono o con situazioni familiari disgregate.

Le province di Bergamo e Cremona presentano un'assenza della seconda tipologia.

Sesso utenti ed età: netta prevalenza di forme miste. L'età non sembra presa in considerazione come elemento indicativo per l'accoglimento.

Personale: netta è la prevalenza di strutture che utilizzano personale solo volontario rispetto a quello solo dipendente: molte strutture utilizzano insieme dipendenti e volontari.

Gli obiettori di coscienza sono presenti in forma massiccia e indicativa.

Preparazione professionale: non codificabile data l'estesa variabilità.

Rapporto personale/utenti: dove non interviene il concorso alla gestione da parte degli stessi utenti, il rapporto si può mediamente indicare in «1 su 2 utenti».

c) *Identità della Comunità-alloggio*

Per chi

Le Comunità-Alloggio hanno trovato e trovano la loro genesi e la loro ragione d'essere nelle «situazioni di fatto» di nuclei familiari incapaci o impossibilitati ad assolvere al loro compito in riferimento a tutti o ad alcuni dei loro membri.

La gamma delle situazioni di carenze «di fatto» dei nuclei familiari, riflette la molteplicità delle forme di disgregazione sociale ed è quindi aperta ad una casistica non definibile aprioristicamente.

È altrettanto aperta la possibilità di costruire, attraverso le comunità-alloggio, adeguate risposte ai bisogni diversi emersi ed emergenti. Ciò è legato anche alle risorse effettivamente disponibili sui diversi terri-

tori che risultano tuttora disomogenei come creatività e volontà politica.

Perché

La validità del servizio espresso dalle comunità-alloggio e la necessità della loro esistenza e del loro sviluppo quantitativo e qualitativo si basano sulla consapevolezza che il bisogno di un alloggio, di un rapporto educativo intenso, di un aiuto nella socializzazione è un diritto di tutti e quindi, là dove questi diritti non possono essere soddisfatti nella sede ritenuta naturalmente preposta e cioè la famiglia, sia la realtà sociale a farsi carico di una risposta.

Come

La Comunità è intesa come ambiente strutturato di vita, temporaneo o definitivo, caratterizzato da un clima di interrelazioni, che permetta la manifestazione di comportamenti differenziati, autonomi, ancorati a motivazioni personali o di gruppo, e di progetti articolati e realistici, riguardanti l'organizzazione della vita di ognuno.

Con chi

In tale «ambiente strutturato» necessita la presenza efficace di un certo numero di «adulti» su cui contare, e che ne condividano necessità e bisogni, sia all'interno della comunità, come ambiente fisico, che soprattutto nei rapporti con il territorio e le strutture ed istituzioni, con le quali necessariamente e normalmente ci si interrelaziona (scuola, mondo del lavoro, tribunale, strutture sanitarie, per il tempo libero e così via), senza per questo voler riproporre un inattuabile modello «familiare» e senza alcuna enfasi sulla necessità di modelli paterni e materni.

3. *Problematiche aperte riguardanti le comunità-alloggio*

Al bivio

In base all'esperienza personale e allo scambio di informazioni con diversi animatori e promotori di Comunità-Alloggio, ritengo ancora aperti alcuni problemi di fondo che, se non adeguatamente affrontati e chiariti, possono impedire lo sviluppo di questo tipo di *servizio* e addirittura proiettarlo in direzioni sbagliate. È molto facile infatti far scadere le Comunità-Alloggio da *alternativa agli Istituti a Istituti alternativi.*

Carenze di informazione

Il decentramento delle responsabilità dei *servizi socio-sanitari* rende ancora più urgente e necessario fare chiarezza e segnare, su alcune acquisizioni, punti fermi di non ritorno in quanto il decentramento, dato anche il recente rinnovo degli interlocutori politici, troverà, nei diversi territori, carenze di informazioni e disomogeneità culturali.

Il pericolo

Ciò potrebbe innescare, anche se non volutamente, processi di regressione anziché di espansione qualitativa e quantitativa.

Mi sembra che i problemi aperti siano sostanzialmente legati ad alcuni *confini* non ancora ben definiti. Ne puntualizziamo tre.

1. *Confine tra pubblico e privato*

Servizio «pubblico»

Sul piano sociologico non credo esistano più dubbi sulla «*pubblicità*» di qualsiasi servizio che coin-

volge la collettività. Per altro la questione in questo senso è nelle buone mani di tecnici specialisti.

È sul piano della funzionalità e della operatività che trovo necessario rischiarare ulteriormente il campo. In particolare:

Gestione «privata»

• È soprattutto nei Servizi Socio-assistenziali che la risposta al bisogno deve essere *personalizzata* perchè diversamente non è una risposta autentica ma è reale carenza più o meno grave di servizio, inefficienza ed inefficacia, «falso in atto pubblico».

• Non è evidentemente il caso di parlare di personalizzazione nei servizi trasporti, postali, di esattoria, di nettezza urbana, ecc.

• È nota e dimostrata l'impossibilità della burocrazia statale di «personalizzare» il *servizio* in ragione del bisogno specifico di ciascun utente.

Ammettere e chiedere che l'Ente Locale gestisca una Comunità-alloggio con proprio personale dipendente è probabilmente un tragico errore e certamente è svuotare la funzione specifica delle Comunità-Alloggio.

L'Ente Locale può e deve gestire direttamente, con proprio personale, servizi utili e funzionali tradizionalmente meglio identificabili sotto la voce casa-albergo, casa di riposo, centro-base per il pronto intervento e per l'accoglienza provvisoria (il più possibile limitata sul piano temporale) di utenti la cui situazione richiedesse una valutazione complessa e prolungata per la ricerca della migliore risposta.

Attribuire agli Enti Locali o Statali la possibilità di gestire Comunità-Alloggio significa credere di poter redimere la burocrazia.

L'utopia, l'ottimismo non possono spingersi a tanto.

Competenze «pubbliche»

La Pubblica Amministrazione per le Comunità-Alloggio deve e può fare molto solo in termini logistico-economici attraverso la messa a disposizione, ben articolata, di locali e di équipes -che chiamerei di assistenza tecnica specialistica- attraverso le quali gli Enti potrebbero esercitare, tra l'altro, una dovuta azione di controllo e verifica e realizzare l'assunzione di una corresponsabilità della qualità del servizio.

Considero quindi acquisito, come dato di fatto, che le Comunità-Alloggio debbano essere a gestione privata. Ritengo pertanto non sufficientemente approfondita l'ipotesi ventilata anche dal documento elaborato dal gruppo di lavoro promosso dalla Regione Lombardia che prevede Comunità-Alloggio a gestione diretta dell'Ente Pubblico e a gestione cosiddetta promiscua.

Le Comunità-Alloggio possono svolgere e qualificare il loro specifico servizio solo se gestite con l'elasticità, la dinamicità e l'agibilità dell'iniziativa privata.

Competenze «private»

Qui purtroppo però incontriamo un altro problema direttamente pertinente la costituzione, l'organizzazione e la gestione delle Comunità-alloggio.

Non perché una gestione è privata e fatta da persone rispettabili è diversa e qualitativamente più valida di quella «pubblica».

Se le persone coinvolte in un organismo privato hanno una mentalità statale anche un microrganismo si burocratizza, si elefantizza, si defila e si assesta in una routine disimpegnata, alla ricerca delle massime protezioni e garanzie, come normalmente accade nell'Ente Pubblico.

Il parametro significativamente usato dalla legge quando vuole indicare la misura del meglio della solerzia, della cura, dell'attenzione e della responsabilità

è quello del «buon padre di famiglia».

Come fare perché una Comunità-Alloggio si componga, si gestisca e mantenga la qualità e la validità del suo servizio secondo tale misura?

Come scegliere le persone, in quale contratto inquadrare il rapporto di lavoro? Quale profilo professionale specifico gli si deve chiedere e attribuire?

Orientamenti del «pubblico»

La legge regionale che disciplina l'organizzazione ed il funzionamento delle unità operative socio-assistenziali delle U.S.S.L. prevede che le *prestazioni* siano *erogate in relazione alle specifiche ed obiettive necessità dell'utente*. Prevede inoltre che ad erogare le prestazioni possano essere anche istituzioni private ed associazioni di volontariato che a domanda possano essere considerate come presidi delle U.S.S.L. di zona purché *garantiscono un adeguato ed uniforme standard di servizio*.

Per regolare il rapporto tra organismi privati e U.S.S.L. si ricorrerà al convenzionamento.

Per ottenere la convenzione è necessario che le unità operative, nel nostro caso le Comunità-Alloggio, siano in possesso di *requisiti di idoneità* e precisamente:

— a) assenza di fini di lucro

— b) adeguati livelli di prestazione, di qualificazione del personale e di funzionalità organizzativa ed operativa, in conformità alle indicazioni del piano socio-assistenziale

— c) rispetto delle norme contrattuali per i dipendenti.

Ambiguità

Erogare prestazioni specifiche per obiettive necessità dell'utente, garantire un adeguato ed uniforme standard di servizio, la qualità del personale e la fun-

zionalità organizzativa, sono dei validi enunciati ma valutare e definire *obiettivamente* tutto ciò, dal di dentro di una Comunità-Alloggio e dal di fuori, è un problema arduo, per risolvere il quale ci si basa per ora sulla buona fede. Ma la buona fede non è un riferimento chiaro e stabile per impostare degli accordi e prendere impegni.

Ho l'impressione che per mettersi con le spalle al muro, sia da una che dall'altra parte, si ricorrerà ai soliti simboli formali (titolo di studio, contratti presi in prestito da altre categorie di lavoratori che diventano gabbie e palle al piede, ecc.) che finiscono per mortificare ed escludere valide iniziative e persone e favorirne invece il piazzamento di altre, più che altro «specialiste» del terziario.

Orientamenti del privato

Questo modo di vedere le cose può essere scambiato per anti-professionalità.

In realtà voglio solo rivendicare e ricordare che la Comunità-Alloggio è un posto di impegno e non un posto di lavoro, che il risultato dell'impegno è un «servizio» e che la qualità del servizio specifico delle Comunità-Alloggio è essenzialmente legata, prima che alla professionalità, alla qualità della persona e che a qualificare le persone sono quelle «doti» (le doti non sono nozioni) che spingono ad esporsi, a compromettersi, a partecipare, a condividere e a cooperare con chi è oppresso da un bisogno, da una necessità.

2. *Confini attitudinali delle comunità-alloggio e delle persone coinvolte*

Quale comunità?

Si deve dare per acquisito dall'esperienza, come punto di non ritorno, che la Comunità-Alloggio non

deve riproporre il modello familiare e figure di tipo parentali. La sovrapposizione, la contrapposizione e la concorrenza alla famiglia di origine degli utenti è sempre controproducente perché in definitiva è depauperamente è misconoscimento del loro «vissuto», della cui qualità, non devono essere colpevolizzati, né direttamente, né indirettamente.

Credo che questa sia una delle più grosse sorgenti di problemi che investono gli affidi familiari.

Quale servizio?

Che servizio può e deve dunque rendere la Comunità-Alloggio? Per meglio individuarlo è bene fare un minimo di chiarezza su questi termini: gruppo, équipes, comunità.

Con un certo prammatismo ed empirismo desumo dalle situazioni di fatto ciò che si ritrova in queste tre configurazioni:

Gruppo = è un termine che delimita una realtà di aggregazione che è tale solo sul piano ideologico ed intenzionale. È più che altro una frazione della collettività che a denominatore comune ha una tendenza culturale di piccolo o grosso cabotaggio.

Equipes = è un termine che delimita una ristretta unità operativa aggregata in nome di una funzionalità specificatamente preordinata. La collateralità e l'integrazione delle specializzazioni professionali dei singoli è l'elemento che lega l'équipe. L'équipe esiste e sta insieme per fare una determinata cosa.

Comunità di vita

Comunità = è un termine che delimita un gruppo più ristretto che largo, che fa qualche cosa per stare insieme. Il motivo di essere insieme non è preordinato e specifico, né è astratto e culturale. Il denominatore comune è l'unitarietà sui valori e sull'organizzazione fondamentale della vita.

Esemplificando direi che il gruppo è una miscela a secco di frutta, l'équipe è una macedonia, la comunità è un frullato di frutta.

La Comunità è, allo stesso tempo, équipe e gruppo, ma non viceversa.

La Comunità forma un habitat e cioè un insieme di condizioni ambientali; l'équipe forma una situazione strumentale circoscritta: il gruppo forma un ambito di contatto e di confronto.

Una Comunità che contiene specifiche capacità e condizioni per essere «habitat per minori» può acquisire in modo peculiare l'identità di Comunità-Alloggio e in quanto tale rendere un servizio specifico.

Le équipes ed i gruppi possono a loro volta acquisire identità diverse e rendere servizi specifici.

Servizio globale personalizzato

Le condizioni ambientali di una Comunità-Alloggio sono evidentemente strettamente collegate alla qualità degli adulti presenti.

Da essi, dalle loro capacità, dalle loro doti dipende l'efficienza e soprattutto l'efficacia del servizio. Verificare e selezionare preliminarmente gli adulti è indispensabile e giusto, non solo per gli interessati che potrebbero subire mortificanti e complesse umiliazioni da un loro ritiro per «manifesta inferiorità», ma prima di tutto per gli utenti che non devono diventare cavie.

Se può essere facile dettare e verificare requisiti ipotetici agli effetti della efficienza, molto più complicato risulta invece dettare e verificare i requisiti in ordine alla qualità delle persone agli effetti dell'efficacia del loro apporto.

Qualità delle persone

Mi limito a dare, o meglio ricordare, alcune doti e capacità che in parte anche altri hanno individuato o dettato come requisiti per gli «animatori sociali»:

— Senso morale inteso come istintiva percezione del giusto e dell'onesto
— Senso della realtà, dei suoi limiti, dell'organicità del reale
— Senso della graduale sperimentazione, della priorità, del particolare e del globale
— Senso della dimensione «collettiva» dei fenomeni e distacco dagli ideologismi e dai fanatismi
— Senso della povertà inteso come semplicità, distacco ed anticonsumismo
— Capacità di muoversi con la strategia della libertà e cioè saper autodeterminarsi, condecidere, innovare
— Capacità di creare il disagio in chi opprime, far saltare le situazioni di compromesso equivoco, di ipocrisia, di conformismo, di ingiustizia
— Capacità di saper lavorare, intesa come reale «saper fare» cose concrete e come resistenza al quotidiano

Questo pacchetto di doti e di capacità costituisce, secondo me, nel suo insieme il riferimento per definire il livello minimo indispensabile di attitudinalità qualitativa degli adulti coinvolti nelle Comunità-Alloggio.

3 — *Confini del volontariato*

Anche *volontariato* come *comunità* è un termine inflazionato ed usato impropriamente con grossi rischi di equivoci e di malintesi.

Volontariato: uguale a...?

Per alcuni volontariato è sinonimo di filantropia, per altri di beneficienza.

C'è chi definisce il volontario «un uomo con una marcia in più» e chi «un uomo in frontiera».

Da una parte si associa il volontariato all'idea di episodicità e di marginalità, dall'altra a quella di surroga e di empirismo.

C'è chi chiama volontariato tutto ciò che non è assenteismo e chi tutto ciò che non è lavoro e impegno dovuto.

I più, in ogni caso, quando pensano al volontariato, sono ancor oggi portati a rivolgersi al luogo comune del romanticismo oleografico, del gesto gratuito, eroico, «bello».

Finché è l'uomo della strada che è fermo a queste posizioni niente di grave. Se invece è il pubblico amministratore allora la cosa è diversa.

Equivoci

Le neonate U.S.S.L. invece di «mamma» hanno detto come prima parola «volontariato».

Si può ben immaginare in quale accezione utilitaristica molti neofiti uomini pubblici hanno invocato questo termine.

Si può altresì immaginare quanti nostalgici della patacca si troveranno a pascolare nella terra del «bisogno» che il decentramento ha messo alla portata di tutti, così come comode strade asfaltate hanno portato l'alta montagna sotto i piedi di «escursionisti della domenica» che non esitano a definirsi alpinisti.

Travisamenti — scelta integrale

Sotto l'ombra di frondose convenzioni i volontari spunteranno come funghi.

Contrabbandare come volontariato vecchi atteggiamenti perbenisti, nuove mode e nuove formule di accaparramento potrebbe essere l'unica maniera per molti di sottrarsi ad una autentica rivoluzione di vita cui anche il decentramento ci chiama offrendoci un'occasione concreta e storica.

Non ho mai capito un mio collega che faceva il

«volontario» del Telefono Amico ma che non ha mai fatto uno sciopero.

Non riesco neppure a capire come si senta «volontario» uno che lavora presso terzi a tempo pieno e a stipendio pieno e «alloggia» in una Comunità-Alloggio come «animatore» senza pagare vitto, affitto, luce, gas, telefono.

Probabilmente non è tanto strano non capirsi su ciò che si intende come «volontariato».

In effetti il confine del volontariato è dentro ciascuno di noi ed è un confine che delimita non una parte, un atto, un gesto, un settore, ma tutto il nostro piano di vita, l'intero progetto della nostra esistenza.

Non si può essere disponibili per i bambini e non per i grandi: non si può essere aperti con i neri e non con i bianchi: non si può essere comprensivi di sera e non di giorno: non si può essere poveri ed essere ricchi: non si può rispondere all'appello dei terremotati e non sentire quello sotto casa.

Non può e non deve essere la quantità del disagio sopportato in una situazione, o il livello di compenso economico percepito come retribuzione o rimborso che genera i connotati del *volontariato*.

Solo degli avventizi, dei provvisori, degli improvvisati del «volontariato» si ingabbiano o si fanno ingabbiare in una verifica con questi riferimenti.

I volontari sono persone che tendono a vivere a tempo pieno, in modo unificato, senza soluzione di continuità l'impegno di qualificare la vita propria e degli altri. Volontariato è l'insieme di questa gente e delle loro azioni, che si pongono fuori della logica del consumismo, dell'arrivismo, della paura e del conformismo.

4. *Conclusioni*

1 — *Carenze dei servizi sociali*

Quando si vuole nascondere a se stessi la propria cattiva volontà, la propria insufficienza e inadeguatezza, si cerca sempre di colpevolizzare qualcuno o qualche cosa esterno a noi. È tipicamente infantile.

Mi sembra si ricada nella stessa situazione quando le *carenze* di un Servizio vengono fatte risalire a un'entità astratta come: l'organizzazione, lo Stato, il Comune, ecc.

Se si va a guardare ben dentro alle cose, con coerenza, si vedrà che la legge, nel campo dei servizi sociali, ha sopravanzato il costume, il pubblico amministratore è più disponibile del cittadino, i mezzi esistono ma sono inutilizzati.

La validità del Servizio Socio-Assistenziale in particolare è legata al valore delle persone addette.

Chi cerca un'occupazione e un posto di lavoro con la mentalità del «pubblico impiego» nel campo dei servizi socio-sanitari deve essere assolutamente depistato e collocato in un altro campo dove la sua disfunzione, se non altro, sarà meno drammatica.

Nei Servizi Socio-Sanitari si opera sulle persone in diretta e dal vivo. Personalizzare, umanizzare il servizio, a costo anche di una disponibilità oltre la paga, oltre il contratto, commisurando e, possibilmente, subordinando il soddisfacimento dei propri bisogni fondamentali a quelli dell'assistito, è condizione «normale» ed indispensabile perchè questo tipo di *servizio sia tale.*

2 — *Recupero e rilancio*

In questi ultimi anni la progressiva (troppo lenta) attuazione della nostra Costituzione, patrimonio della

Resistenza volontaria, ha creato almeno due grosse occasioni per un salto qualitativo di vita e di costume.

La prima è quella che ha aperto la scuola ai genitori ed al quartiere, la seconda è quella del decentramento dei Servizi Socio-Sanitari.

Sono occasioni talmente aperte alla invenzione, alla possibilità di cambiamento e di intervento, non senza fatica evidentemente, che hanno messo e mettono in imbarazzo tutti quanti.

Ci si è trovati e ci si trova di fronte a queste opportunità come davanti ad una lente di ingrandimento che mette in risalto tutte le nostre magagne: l'impreparazione culturale, l'assenza di scelte consapevoli di valori, l'egoismo e il corporativismo, a volte anche il razzismo.

È il momento della verità, si è messi nell'arena.

I decreti delegati per la scuola, il decentramento dei Servizi e delle relative responsabilità, hanno portato le frontiere dell'impegno sulla porta di casa.

Come esci sei al fronte. Non ci sono più retrovie, non si può più fare lo svizzero-non-belligerante.

Questa volta tocca a noi, a ciascuno di noi, non alla Nazione, al governo, al partito, alla chiesa, ai tecnici, ai missionari, ecc... tocca proprio a noi e non c'è scampo.

È ammesso recriminare ma non rifiutare il combattimento pena il declassamento di rango, da esseri umani ad esseri infra-umani.

Le condizioni esistono per spuntarla contro la regressione, la violenza, la necrofilia: un'articolazione più funzionale della gestione politico-amministrativa del territorio, un diverso organizzarsi della fase produttiva del mondo del lavoro ad es. con il part-time o con forme associative, ecc.

Pur nella confusione delle attuazioni sociali, si profila con sempre maggior evidenza la nostra sfera

d'azione, il terreno del nostro impegno e della nostra realizzazione globale.

È il vicino della porta accanto che incontriamo nell'Unità Locale come anziano, come handicappato, come bambino disadattato in famiglia e a scuola, come tossicodipendente, come bisognoso, come oppresso.

CENTRI DI ANIMAZIONE SOCIOCULTURALE

di GUIDO CONTESSA

Dovendo addentrarci in una serie di osservazioni relative alle carenze dei servizi socioculturali nella metropoli, sarà bene chiarire subito i significati di soliti attribuiti alle parole «metropoli» e «emarginazione». Non mi riferisco ai significati etimologici, ma a quelli emotivi che ogni termine reca con sé. È assai diffuso nella cultura contemporanea un modo di pensare che identifica la metropoli con il cattivo, e l'emarginazione con il brutto. Lo stesso titolo del Convegno sottintende che l'emarginazione, condizione sgradevole, è accentuata o addirittura causata dalla metropoli, carnefice impietoso.

Credo che dobbiamo sottoporre a critica, questo vissuto emozionale dei termini, se vogliamo trovare orientamenti concreti per l'interpretazione dei fatti e per l'intervento nelle cose.

È un fatto indiscutibile che la moderna società occidentale ha un carattere prevalentemente urbano e metropolitano. Il processo aggregativo non è solo una conseguenza dell'assetto economico produttivo del sistema capitalistico; esso sembra anche la risposta a bisogni culturali precisi, cui solo l'agglomerato urbano può rispondere.

Per rendere legittima una visione della metropoli come diabolicum, occorre considerare migliore il sistema abitativo rurale o quello di piccole e medie comunità. Ed occorre considerare queste aggregazioni meno emarginanti della metropoli. Certamente le piccole e

medie aggregazioni offrono numerosi vantaggi rispetto alle metropoli, ma non certo riguardo al problema emarginazione. È noto che i sistemi sociali più rigidamente castali, più insofferenti della diversità e della novità, meno sensibili alla partecipazione sociale, politica e culturale, sono proprio quelli dei paesi e delle cittadine di media grandezza. Il principale motivo culturale che spinge molti giovani a scegliere l'università, il lavoro, la casa nella metropoli è il vissuto di emarginazione che provano nelle loro cittadine. Il discorso muta se omologhiamo il termine emarginazione con quello di solitudine o aridità affettiva o assenza di solidarietà e comunità.

È evidente che la metropoli non offre gli stesi benefici della comunità (come la solidarietà di vicinato, la coesione della famiglia ecc.), ma d'altra parte non offre nemmeno gli aspetti negativi della piccola città (come l'omologazione forzosa, la staticità, il conformismo ecc.).

Dobbiamo allora vedere bene dentro la parola emarginazione. Essa intanto è sempre collegata ad un vissuto di tristezza, di condizione svalutata e inaccettabile. Questo vissuto presuppone che vi sia un «centro» e che sia positivo, appetibile, giusto farne parte.

Emarginazione sta ad indicare una «messa ai margini» di qualcuno da un «centro». Una società compatta, uniforme, accentrata presenta un nucleo centrale vasto, e delle propaggini periferiche, messe al margine rispetto al nucleo. La marginalità è storicamente incarnata in soggetti o gruppi portatori di diversità: i folli, i traditori, gli zingari, i negri, gli handicappati, gli artisti, i barboni. La diversità è la propaggine periferica della normalità; è la condizione messa al margine dalla media omologata. Il concetto di centro e di norma pone il problema di stabilire rispetto a cosa uno spazio è centrale o normale. Il sistema bipolare centro-periferia oppure norma-devianza, sottintende un

potere ed una legittimazione del potere in base ad un criterio condiviso. È il potere che si istituisce come centro e come norma; ma a sua volta esso deve essere legittimato da un criterio largamente condiviso: il diritto divino, il contratto, il voto, il danaro, la cultura e così via variando fra le diverse epoche, i diversi ambienti, le diverse classi.

Ma è possibile oggi parlare di qualcosa che sia marginale e diverso? La società industriale avanzata vive una specie di «big bang», una grande esplosione che l'ha spappolata e segmentata in una miriade di gruppi tutti diversi e marginali. La città-labirinto ha sostituito il castrum, la città-mercato, il castello, l'ecclesia. Dove sarebbe oggi il «centro omogeneo» rispetto al quale qualcosa può definirsi marginale e diverso?

La mia ipotesi è che non esiste centro, perchè non esiste più un potere legittimato da un criterio largamente accettato. Non esiste una comunità, e di conseguenza non ha senso parlare di emarginazione. Oppure ha senso parlare di «emarginazione diffusa», se si considera ogni gruppo marginale rispetto agli altri.

La metropoli è il simbolo di questo processo. Ad un centro di vita e di affari, affiancato da periferie marginali, si sta gradualmente sostituendo un arcipelago di centri (o periferie?) specializzati. Il centro storico diventa il tempio del terziario, le masse povere vengono sospinte in periferie desolanti, mentre la borghesia sceglie periferie attrezzate e confortevoli; le strade tornano a specializzarsi come nel Medio Evo (qua i cinema, là le linee aeree ecc.). Dov'è il centro e dov'è il margine?

In termini di potere, le entità tradizionali come lo Stato, le istituzioni, la classe dominante, mostrano più un potere di sopravvivere e perpetuarsi che un potere perno del sistema. La stessa classe operaia, da molti indicata come il centro agglomerante del terzo millen-

nio, sembra esplodere ogni giorno in pezzi minuti e perdere il suo ruolo di nucleo del sistema.

Ancora rispetto al potere: si può dire che ragionieri, insegnanti, massaie dirigenti e professionisti integrati nel sistema, siano meno emarginati di giovani hippies, vecchi dropouts, braccianti meridionali?

Se usiamo come criterio per definire centralità ed emarginazione il reddito ed i consumi non otteniamo migliori successi. Paradossalmente, ma non tanto, sono emarginati dai redditi e consumi più alti proprio coloto che sono al centro del sistema economico-produttivo (la middle class). Nè si può dire che alta borghesia e sottoproletariato, in quanto collocati nelle code della curva dei redditi e dei consumi, sono emarginati: semmai essi sono sezioni di una piramide socioeconomica ordinata sull'unica logica del profitto. La stessa tendenza dei percettori di redditi elevati verso i consumi più sobri, e del sottoproletariato ai consumi ostentativi, porta a ridurre l'area di effettiva emarginazione.

Il metro di misura più coerente con la società postmoderna, per determinare l'emarginazione, sembra a volte essere lo spettacolo: emarginato è chi sta fuori dallo «show business». Reagan alla Casa Bianca ed il suo attentatore sugli schermi di tutto il mondo, rappresentano bene la centralità dello spettacolo, come luogo del consenso e del potere. Le discoteche, la drammatizzazione, il superotto sembrano tutti tentativi di ricomporre la frattura fra centro e margine dello spettacolo: persino l'attentato e l'omicidio rendono l'autore, prima emarginato, star del proprio spettacolo.

Circa 500 radio e tv libere in Italia sono un buon indicatore della proliferazione della centralità rispetto al criterio dello spettacolo.

Un processo di progressiva ed equidistribuita emarginazione di uomini, ceti, gruppi, istituzioni e classi

sembra diffondersi rispetto al senso di unità e totalità. Essendo venuto a mancare un criterio largamente accettato di legittimazione del potere, e quindi essendo vacante un potere sovrano, sta scomparendo il «centro» come luogo concreto e come sentimento. La dialettica emarginazione-centralità sta lasciando il posto ad una pluralità indistinta, magmatica e pulviscolare, nella quale ognuno è centro e periferia. Ogni entità sembra tendere all'equivalenza, in un processo di oscuramento dei simboli consensuali, capaci di agglutinare il consenso di massa. La equivalenza corrisponde alla graduale perdita di senso generale; alla sparizione di un significato pubblico delle cose, corrisponde la moltiplicazione di un senso privato; ed ogni senso privato è centro e margine rispetto agli altri.

Tale situazione sociale è l'immagine speculare di quella totalitaria, nella quale un solo centro ha significato, e tutto il resto è marginalità. Il corrispondente psicologico della situazione totalitaria è la nevrosi; mentre il corrispettivo psicologico dell'attuale situazione frantumata è la psicosi.

Il grande affresco della società psicotica prevede una confusione magmatica fra linguaggio privato e codice pubblico, fra parti emerse e parti sommerse, fra centralità e periferia. Gli albori di una società energotronica sembrano corrispondere ad una graduale destrutturazione dei codici e delle forme. Forse questo è un grande vantaggio, di fronte al pericolo di un ripristino della centralità violena ed onnipotente, basata sul controllo dell'energia e dell'elettronica.

La metropoli-labirinto corrisponde al labirinto mentale del folle, dove ogni parte è marginale rispetto alle altre.

L'intervento consiste anzitutto nel tentare un'analisi, decodificando il balbettio sconnesso ed apparentemente disarticolato che il paziente-società emette. Il

linguaggio di una società psicotica è l'insieme dei luoghi nei quali essa tenta di fare cultura. Per cultura non intendo qui il retaggio di una vecchia unità e centralità ormai morte (la cultura alta); ma le espressioni concrete di un sogno, di un desiderio premonitore, di un progetto utopico quanto inconscio: la cultura bassa come alambicco sperimentale di un disegno di ripristinata dialettica.

Il linguaggio che tradisce il progetto di una diversa dialettica, è quello della diversità emarginata che aspira a diventare centralità. La mitologia della differenza, oggi in voga, corrisponde alla mitologia della psicosi degli anni Sessanta; ad entrambe sono il correlato post-moderno del sogno totalitario e razionalista della prima metà di questo secolo. La proliferazione delle differenze porta con sé la sparizione del senso, l'«equivalenza dei significati, la legittimazione dell'allucinazione privata. La diversità ha senso solo se progetta di diventare centralità o se si pone come suo polo dialettico. Non sono cultura i deliri privati, le grida di sottogruppi corporativi, le nostalgie di «riductio ad unum» secondo modelli passati. Non sono cultura i messaggi di centri culturali «pubblici» (che a Milano non esistono), che svolgono una mera funzione rituale e sono emarginati dai bisogni reali degli utenti. Non fanno cultura i centri deputati dalla tradizione, emarginati dalla storia recente ad un ruolo documentario e museale.

Nessuno di questo luoghi esprime un linguaggio, che sia frutto di un progetto di centralità: sono e resteranno marginali nel processo di terapia ristrutturante.

L'animazione socioculturale, linguaggio di questa società, si ritrova sommersa qua e là in impensati luoghi «privati», nel senso di «sottratti» al dominio delle corporazioni padrone del cosiddetto «pubblico».

Come lucciole in un cielo notturno, brillano ad intermittenza i luoghi di vera animazione socioculturale. Come grumi di linguaggio che aspira alla nuova centralità, come spazi che si pongono il progetto di essere piazza della metropoli, operano ovunque piccoli gruppi informali, microcomunità sperimentali, aggregazioni temporanee. Nel lacerato tessuto della metropoli, si aggirano gruppi notturni, marginali rispetto il giorno, ma centrali rispetto alla luna. Un gruppo di giovani in parrocchia, un'équipe di operatori sociali, un aggregato spontaneo di educatori, un movimento di cultura alternativa, un insieme di famiglia trasferite in campagna, una piccola associazione di ricercatori: ecco i centri di animazione socioculturale oggi.

Essi rappresentano un linguaggio sommerso e sconnesso, a volte primitivo e a tratti utopico; ma anche l'unico tessuto di indizi, in questa società ad emarginazione diffusa.

Indizi di un'ipotesi di ricostituzione di una nuova dialettica centro-periferia o omogeneità/diversità.

Sintesi dei lavori di commissione: «L'emarginazione nell'area urbana»

1. Ambiente metropolitano ed emarginazione

2. Emarginazione e crisi di identità

L'unificazione dei primi due gruppi è stata decisa sia per l'esiguità del numero di iscritti alla seconda Commissione di lavoro sia per la possibilità che i temi di questa potessero avere motivata e originale collocazione nel contesto dei temi generali relativi alla prima o ad essa più o meno strettamente connessi.

Se da un lato ciò ha comportato una certa difficoltà nella conduzione dei lavori, per la dispersione dei temi e degli interventi, e forse per la non perfetta corrispondenza con le aspettative di una parte degli interessati, non c'è dubbio che, dall'altro, ciò ha rappresentato un arricchimento in quanto i lavori si sono potuti avvalere di uno stimolo essenziale e vitale come quello legato alla tematica della creatività. In particolare, anche se non è stato sufficientemente approfondito, il discorso relativo al possibile ruolo dell'arte nella molteplicità dei suoi linguaggi specifici ha consentito un taglio meno rigido e schematico ai lavori, un dibattito più aperto e con scatti di inventiva e immaginazione, una prospettiva più ampia e articolata.

Nello svolgimento dei lavori si è passati dal tema specifico dell'emarginazione urbana ad impostazioni diverse, quali la concezione dell'emarginazione come infelicità, come segregazione, come paura; il che, se è vero che in parte spostava i termini del discorso, è non meno vero che contestualmente ne allargava l'importanza prospettica arricchendolo di contentuti e facendogli fare un salto di qualità.

Maria I. Macioti, Franco Garelli, Paolo Sorbi, Bepi Tomai, Vincenzo Agnetti, Franco Toselli, hanno denunciato alcuni aspetti negativi, con particolare riguardo alla situazione giovanile: infelicità, narcisismo, mancanza di «professionalità», i rischi

dell'associazionismo come possibile chiusura al confronto. Si è insistito in particolare sull'atteggiamento negativo relativo all'impegno politico sottolineando come questi ed altri consimili comportamenti siano indici di situazioni rifiutate, di profondi malesseri e sostenendo l'esigenza che come tali gli stessi vadano accolti e studiati. È stato inoltre ripetutamente sottolineato l'effetto negativo della frammentazione da parte di organizzazioni ed istituzioni che invece di collaborare ai fini comuni, cercano a vicenda di sottrarsi il pubblico e le iniziative.

In positivo, si è parlato di possibilità di dialogo come forma creativa, del valore unificante delle mete collettive, del senso di appartenenza, del gruppo di amici come possibile momento di confronto e sostegno.

Un punto su cui la discussione ha coinvolto più persone è quello relativo alla crisi di identità e alla crisi dei ruoli, con riferimento specifico alla figura dell'insegnante che ha vissuto in maniera contraddittoria e disarticolata la propria esperienza esistenziale e socio-educativa dopo il '68-'69.

Ancora, molto dibattuti sono stati i temi relativi all'emarginazione giovanile e al ruolo della chiesa (si è parlato di perdurante bisogno del religioso, di possibile non accettazione della chiesa come istituzione). Il gruppo ha impostato il proprio lavoro partendo da specifiche ricerche condotte nell'area torinese e romana e affrontando successivamente il problema dell'esistenza o meno di forme di emarginazioni analoghe in area milanese.

La periferia urbana non si presenta come una realtà omogenea. Sono state individuate forme specifiche coerenti alla realtà dei vari tipi di problemi che la caratterizzano (per es., la difficoltà a trovare un certo lavoro e la zona di provenienza). La discussione ha fatto emergere una concezione molteplice dell'emarginazione. Questa — è stato affermato— muove generalmente da specifiche forme strutturali, oggettive, inter-individuali, e può

coinvolgere ed investire aspetti diversi, anche culturali, può influire in vario modo con le singole personalità ed interagire con esse.

L'esigenza di conoscere concretamente la situazione in oggetto, di capirla nei suoi termini reali 'in mutamento', al fine di evincerne le principali linee di tendenza, è primaria. È solo in un momento successivo, e a partire da una base conoscitiva reale, fornita dalla ricerca concettualmente orientata, che si potrà pensare a degli «interventi». A tale proposito il gruppo ha sottolineato l'esistenza di possibili rischi connessi con interventi che pur muovendo da un'indiscutibile buona volontà possono condurre di fatto a considerare l'altro come oggetto, e risolversi in definitiva in un'opera di «colonizzazione», al di là delle migliori intenzioni. Gli altri non andrebbero mai considerati come elemento passivo, da beneficare o da integrare — possiamo dire con Maria I. Macioti —, andrebbero invece aiutati a divenire soggetto attivo, a costruire ed esplicitare in proprio le loro varie e molteplici potenzialità.

Va infine annotato positivamente il fatto che all'approfondimento dei temi dell'emarginazione culturale — molto presenti nelle diverse fasi di lavoro di questo seminario — hanno contribuito diversi rappresentanti di gruppi e associazioni culturali. Tra i più attivi, quelli della Co.E.Ci. (Cooperativa di Espressione Cinematografica) e del G.T.M. (Gruppo Teatrale Milano). Ecco il testo di un intervento congiunto del direttore artistico di quest'ultimo, Luciano Bianchi Bosisio, e del presidente della prima, Piero Boselli.

«Quando si parla di emarginazione, normalmente viene spontaneo di pensare a coloro i quali sono impediti di agire e di esprimersi per ostacoli di natura prevalentemente fisica. Ostacoli di origine intrasoggettiva. Non certo balza subito ai nostri occhi una responsabilità sociale.

Ma esistono forme subdole di emarginazione che accantonano la persona, a volte anche senza che questa se ne renda conto. Nell'ottica di questo tipo di emarginazione, possiamo parlare tutti, e alla pari. È questa emarginazione che tutti noi, nessuno escluso, dobbiamo affrontare, perché di essa abbiamo esperienza.

Gli ostacoli che comunemente nascono e si interpongono tra 'società' e 'individuo' sono di differente connotazione: il grado di istruzione, il modello educativo, il livello sociale, quello economico, gli interessi, gli interessi culturali e l'approfondimento di questi.

Sempre, quando la persona tenta una via, sperimenta una iniziativa 'creativa', si trova davanti all'emarginazione come se si trattasse di un dispositivo irrazionale del 'sociale', di una forza che si sente e sa di esser egemone e che, per questo, irritata, voglia difendersi da un ennesimo attacco. La sorte dei tentativi isolati è unica: o l'iniziativa, per poter proseguire, deve accettare il condizionamento e il controllo della forza egemone o si esaurisce in un tempo più o meno lungo e comunque, nel periodo di attività, non attrae nessuno perché non ha strumenti promozionali di se stessa. Ma, in fondo, anche accettando il condizionamento non si fa altro che mantenere la struttura. La sorte, è vero, è unica.

Ci pare che, per battere l'emarginazione 'culturale', *non solo non si debba cedere allo sconforto ma ci si debba armare di perseveranza. Occorre cioè perseguire con tenacia le finalità delle proprie iniziative analizzando le cause dei primi insuccessi soltanto per rendere più incisiva ed efficace l'azione. Occorre poi esser liberi dai condizionamenti. Di condizionamenti ve ne sono e ve ne saranno sempre tanti, taluni inevitabili. Vogliamo solo dire che è fondamentale trovare una forma, la più salda possibile, di autonomia culturale e finanziaria.*

Quali gli strumenti operativi idonei?
Due criteri *possono esser ritenuti* basilari:

a) la professionalità e la competenza intese al servizio dell'uomo. *Dunque, quanto l'individuo fa deve essere certamente utile agli altri.*

b) la gratuità della cultura. *Offrire una possibilità in più senza costringere nessuno, ma metterla a disposizione di chi desidera usufruirne. Con questo criterio* ci si sgancia *finalmente* dall'idea prevalente che solo le cose di successo, *quelle che 'rendono' molto di più di quanto non sia costato l'impegno produttivo,* debbano esser considerate valide e utili».

3. Valori e condizione giovanile

Il gruppo affronta il problema usando la condizione come «contenitore» entro cui far confluire, da cui far scaturire, attraverso cui far passare il discorso sui valori.

Che il giovane abbia uno scarso senso della realtà è un pregiudizio comune che va rovesciato: c'è infatti da parte sua nei confronti del reale una forte, ineludibile domanda di senso, senso che dia pienezza all'esperienza vitale e realizzi il possibile e l'ideale nel reale stesso.

Parte della cultura contemporanea mostra una grande diffidenza, quando non un vero e proprio ostracismo nei confronti della tematica del valore, probabilmente a causa della tendenza diffusa, nella tradizione e nella cultura tradizionale, a usare il concetto in modo indiscriminato e spesso impreciso. Tale tendenza, che può essere definita moralistica, è caratterizzata fondamentalmente dal fatto di concepire il valore in astratto, come imperativo assoluto, regola inderogabile di vita, slegata dalla persona cui si rivolge, come norma ancestrale pietrificata, immutabile, da imporre all'uomo ineludibilmente, senza tenere minimamente

conto delle situazioni concrete, delle condizioni personali soggettive e oggettive.

Naturalmente una tale tendenza non può che avere l'effetto opprimente di rendere schiavo l'uomo che aveva la pretesa di liberare, schiacciando e plagiando la personalità individuale e finendo così per inserirlo in un groviglio di obblighi, trasgressioni e complessi di colpa.

Il valore, invece, è un'entità storicamente situata; un'entità in qualche modo definita, definibile, nel tempo e nello spazio, non un'entità astratta espressione di un mondo ideale.

Dunque il valore si riferisce a una situazione definita, o quanto meno definibile in modo abbastanza preciso e attendibile, negarne la storicità (e quindi la temporalità e la spazialità) è pertanto mistificatorio vuole dire porre in essere sistemi astratti che fanno da supporto a situazioni d'ingiustizia, che coprono e alimentano situazioni di ingiustizia.

La discussione mette in evidenza che la cultura contemporanea assai spesso preferisce disinteressarsi della tematica del valore e concentrare la propria attenzione su quella dei bisogni e dei desideri, che considera come strumenti, repressi all'interno del sistema, da liberare ed autenticare per conseguire una reale pienezza. Tali desideri e bisogni — si rileva — riassumono l'espressione libera e creativa del soggetto, dell'individuo, circa la sua situazione particolare, e questa espressione, per confronto con i meccanismi del sistema, assume talvolta la connotazione di devianza e di marginalità. È bene rendersi conto della parzialità di questi bisogni e di questi desideri. Non è pensabile volerli assumere come criteri validi ed oggettivi di rapporto del singolo con la realtà, in quanto si iscrivono in una logica spesso di tipo individualistico ed egoistico e comunque difficilmente improntata ad una profonda socialità.

Il gruppo evidenzia quindi l'esigenza largamente diffusa e avvertita di una nuova nozione di valore in grado di superare e ri-

solvere, da un lato, la conflittualità della logica del desiderio e, dall'altro, la condizione di oppressione e schiacciamento del singolo resa possibile da ipotesi di tipo moralistico.

Il valore, ricorrendo al pensiero di Totaro, viene allora definito come lo stato di relazione reciproca e paritaria tra soggetti che si dispongono al reciproco riconoscimento di ciò che si è l'uno per l'altro, riducendo l'ambito di ciò che si ha l'uno sull'altro e contro l'altro. I soggetti esprimono e realizzano dunque la propria pienezza nella socialità e, all'interno di essa, si riconoscono come persone concrete, ricche di umanità e in grado di andare oltre la logica ristretta della produttività e della strumentalità.

Quanto detto implica quindi, un modo di pensare al valore, un significato del valore, non come già dato, come già detto, come conosciuto. Si tratta piuttosto del modo di definirsi del valore in rapporto alla persona, del significato del valore che vive essenzialmente della persona. E con questa concezione che può essere usata come filtro, si può indagare la nozione di valore lungo lo scorrere della storia nel tentativo di coglierne le frequenti mistificazioni, tendenti a coprire ogni forma di discriminazione, sfruttamento, emarginazione mediante le facili parole di libertà, di giustizia e di eguaglianza che poi non trovano alcun riscontro nella realtà di fatto. I criteri delineati, afferma Totaro, consentono di intervenire nel merito delle descrizioni psico-sociologiche dei valori e degli stili di vita dei giovani i quali si caratterizzano per una vistosa ambiguità. A dimostrazione di ciò egli rileva che se è vero che da una parte i giovani più che gli adulti manifestano inclinazione ai valori della socializzazione e della emancipazione, è vero anche che dall'altra essi associano spesso questi valori positivi alle tendenze all'individualismo e al consumismo. Secondo lui tale discrepanza, confermata sul piano dei comportamenti pratici, mette in questione l'effettiva possibilità di costruire una società che all'emancipazione dei diritti individuali associ la solidarietà comunitaria e l'eguaglianza che quest'ultima richiede.

Il gruppo approfondisce infine il discorso sui concetti di eguaglianza, solidarietà, giustizia, amore...

4. Lavoro dei genitori ed educazione familiare

5. La disarticolazione tra scuola e lavoro

L'unificazione di questi due gruppi, che peraltro presentano parecchi punti di connessioni e correlazioni, non ha causato disagi apprezzabili.

Questa scelta, motivata dalla modesta consistenza numerica del gruppo su scuola e lavoro, è stata possibile anche per la relativa omogeneità dei temi e per la convergenza di interessi dei partecipanti ai lavori.

La presenza e la testimonianza di studenti, genitori, insegnanti, operatori sociali, del mondo della scuola e del lavoro, animatori, ha consentito di approfondire i problemi con un linguaggio che non ha mai smarrito il contatto con la realtà dell'esperienza concreta.

L'approfondimento dei lavori è avvenuto a partire da una riflessione di Marisa Parmigiani e Aldo Ellena sull'evoluzione storica dei ruoli all'interno della famigia, l'analisi tra i tipi di famiglia determinati da tale evoluzione e i diversi modelli educativi, la ricerca delle connessioni esistenti nei complessi rapporti famiglia-scuola-lavoro e dei modi più opportuni per far fronte ai problemi.

Ecco ciò che è emerso dalla discussione.

In Occidente, la famiglia patriarcale prima, semipatriarcale successivamente, ha un'attività e rilevante presenza di tipo pubblico dato che svolge contemporaneamente funzioni di integrazione sociale per le nuove generazioni, di produzione economica e di gestione politica.

La società industriale segna invece l'inizio di un processo di ripiegamento nel privato che si manifesta soprattutto in termini di espressività e di intimità ed ha per oggetto principale, se non esclusivo, l'integrazione coniugale e l'allevamento della prole. L'industrializzazione e l'urbanizzazione modificano strutturalmente e funzionalmente la famiglia.

La divisione del lavoro sociale di una società così articolata e complessa come quella che nasce da tale problematico e sconvolgente processo impone alla famiglia di cedere in tutto o in parte alcune funzioni da essa tradizionalmente svolte, di ristrutturarsi secondo il modello nucleare che comporta un relativo isolamento.

La realtà italiana, oltre che dai caratteri sopra indicati, per quanto riguarda gli ultimi 30 anni, è caratterizzata da due processi: privatizzazione e secolarizzazione.

Nel processo di privatizzazione si possono individuare tre fasi storiche.

La prima, del «privatismo accumulativo», si manifesta nel corso degli anni '50: il gruppo domestico cerca di trarre il massimo profitto dal mercato.

La seconda, del «privatismo consumistico», riguarda gli anni '60 fino alla contestazione giovanile del '68-'69: la famiglia enfatizza la propria nuclearità.

La terza, che si estende fino ai nostri giorni, è caratterizzata da un «privatismo di ripiegamento anticrisi»: si pensa e si fa ricorso alla famiglia come alla fonte di risorse materiali ed affettive di fronte alla crisi occupazionale e alla carenza dei servizi sociali.

Il processo di secolarizzazione investe l'istituzione della famiglia italiana soprattutto nell'ultimo decennio.

Il comportamento secolarizzato, frutto della cultura del ventesimo secolo, si manifesta con visioni di vita difformi dalle norme etico-religiose che tendono a regolare la famiglia. Cresce il numero di persone indifferenti o contrarie a determinate legittimazioni

religiose. Basti pensare alle recenti rilevazioni statistiche relative alla nuzialità, alla natalità, ai matrimoni di rito civile e alle richieste di separazione e di divorzio.

La famiglia esercita il proprio ruolo educativo con sempre minor continuità e coerenza, dato che per far fronte alle esigenze di una società complessa come quella attuale i padri, e sempre più spesso anche le madri, sono costretti a lavorare fuori casa. E d'altra parte i ragazzi intraprendono studi più prolungati, si trovano tagliati fuori dal lavoro pratico. L'officina, l'ufficio, il lavoro di distribuzione sono entità lontane e misteriose. I giovani, rimanendo a scuola per un periodo di tempo più lungo, da una parte ricevono una certa quantità di informazioni ma dall'altra rimangono privi dell'esperienza di diversi aspetti della realtà della vita e del lavoro.

La struttura industriale urbanizzata sembra non aiutare la famiglia. Occorre innovare nell'ambito delle condizioni e degli orari di lavoro e renderli coerenti con le esigenze di cura e di partecipazione alla vita familiare. Vie da approfondire ed eventualmente percorrere potrebbero essere quella del lavoro a tempo parziale e quella di un'organizzazione degli orari di lavoro più confacente ai bisogni della famiglia. È naturale che uno sforzo in tal senso implica una seria e adeguata politica di servizi alla famiglia.

Relativamente ai modelli educativi c'è da sottolineare che il passaggio da una società preindustriale ad una società industriale-postindustriale, pare caratterizzato dal passaggio parallelo da una situazione familiare di sfruttamento, coinvolgimento dei minori, a una situazione di non sfruttamento ma di maggior isolamento, fino agli estremi della 'casa vuota'. Questo maggior isolamento è spesso dovuto al lavoro totalizzante del padre e al doppio lavoro della madre, al di là degli errori educativi nei quali più frequentemente i genitori incorrono. La discussione ha messo in evidenza alcuni esempi di errori: il non essersi preparati al matrimonio;

il non conoscere la personalità femminile da parte del giovane e il non conoscere la personalità maschile da parte della giovane; il pensare da parte del giovane che certi lavori in casa debbano essere svolti solo dalla moglie, non da lui, oppure il reputarsi estraneo all'aver messo al mondo un figlio...

Nel dibattito è stato più volte sottolineato che l'assenza del padre rispetto all'educazione dei figli e la femminilizzazione dei processi educativi costituiscono due fattori negativi nel contesto dell'educazione dei giovani e altrettante cause di turbativa nel contesto dei rapporti genitori-figli.

Per favorire l'evoluzione dei rapporti familiari e dei processi educativi, è stata sostenuta la necessità di cambiamenti nell'attuale organizzazione del lavoro.

Sono state individuate alcune alternative all'attuale organizzazione dell'orario di lavoro da tentare in prospettiva futura a livello politico-sindacale. Tra queste: tempo parziale (per esempio un lavoro part-time per le lavoratrici-madri, che non sia un lavoro nero, ma che sia remunerativo, sia pensionistico, ecc.) e l'orario di lavoro flessibile in modo da consentire ai genitori di essere vicini ai figli. L'isolamento e le incidenze della società esterna e degli stessi modelli comportamentali dei genitori possono avere nell'esperienza più o meno conscia dei figli risonanze problematiche. È stata sottolineata l'importanza del piccolo gruppo di amici. Si è parlato delle tendenze collettive e problematiche. Ancora, si è discusso della realtà che i giovani si trovano davanti: dalla crisi delle istituzioni contemporanee al peggioramento delle condizioni psicosociali di vita, alla problematicità della partecipazione, agli interrogativi posti dal rapporto problematico adulti-giovani specie nell'età dell'adolescenza.

Una conclusione sembra emergere abbastanza chiaramente dai lavori del gruppo: se si vuole produrre un cambiamento in meglio, le proposte di diverso rapporto educativo devono coinvolgere contestualmente giovani, insegnanti, genitori, educatori, animatori...

6. Plagio e spersonalizzazione da mass media

I mass media svolgono un ruolo di primissimo piano nella civiltà contemporanea e non c'è dubbio che la loro influenza sia destinata ad accrescersi in futuro. Ciò spiega anche, in una certa misura, l'elevato interesse con cui un gruppo abbastanza numeroso, formato da persone di ogni età ed estrazione sociale, ha affrontato e approfondito i lavori.

Gli interventi dei relatori hanno evidenziato:

— la modalità e il senso profondo dell'azione dell'immagine nella comunicazione di massa, in modo particolare per quanto riguarda la televisione;

— i rapporti fra la frantumazione dei linguaggi e il flusso delle comunicazioni, assunti come esemplificazione e modalità della comunicazione metropolitana;

— il peso e l'incidenza esercitati dall'industria socioculturale sul raccordo ideazione-produzione-fruizione della comunicazione di massa.

Gianfranco Bettetini, dopo aver parlato del potere istituzionale dei mezzi di comunicazione di massa, ha approfondito il discorso sulla potenza dell'immagine, soffermandosi in particolare su aspetti come l'illusione e l'impressione di realtà, l'immagine e l'immaginazione. Ha poi chiarito come un certo uso dell'immagine possa produrre una vera e propria ipnosi sul «consumatore», sviluppando temi come quelli relativi al rapporto con il testo e con il flusso delle immagini, alla lettura «guidata» dall'istituzione, alla lettura critica e «plurale», ecc. Ha fatto quindi rilevare accanto all'emarginazione generale, due forme specifiche di emarginazione: quella prodotta dal testo e quella prodotta dal contesto. Ha sviluppato infine una serie di proposte operative per un'evoluzione positiva del ruolo dei mass media.

Renzo Salvi ha sviluppato i temi relativi ai linguaggi e ai flussi delle comunicazioni, sia in una prospettiva generale che nel

contesto di un luogo «specifico», complesso e problematico quale è appunto la metropoli. Egli ha rilevato che i linguaggi tendono a sostituirsi alla politica e che la «politica dell'immagine» tende a sostituirsi alla prospettiva di cambiamento.

Il suo approccio «aperto» e stimolante, attento a cogliere le implicanze del rapporto comunicazione-linguaggio da diverse angolazioni, si è caratterizzato per un'attenzione decisiva allo spazio del soggetto e della persona.

Arturo Bombardieri ha indagato particolarmente il rapporto tra i mass media e la cultura di massa. La sua analisi comparata dei mezzi di comunicazione di massa lo ha portato ad approfondire mediante passaggi coerenti il discorso sul libro, il giornale, la radio e la televisione. Si è soffermato successivamente sulla natura del rapporto tra i mass media e l'industria culturale. Ha evidenziato infine i caratteri peculiari prodotti dall'industria culturale, sottolineando i rischi e suggerendo i possibili rimedi.

I partecipanti ai lavori di questa Commissione nei loro interventi hanno dimostrato un'attenzione e un interesse motivati ad una verifica nel quotidiano e nell'esistenziale. Ciò è stato fatto sia mettendo in evidenza le modalità concrete nell'operare delle comunicazioni di massa nella dimensione familiare specie con riguardo all'infanzia e all'adolescenza, sia affrontando la questione della riduzione-ritualizzazione che ne viene per la cultura popolare. È stato fatto inoltre un accenno alla sovrapposizione conflittuale tra l'insegnamento di mass media e scuola; così come non è mancata la sottolineatura della fruizione individualizzata e spersonalizzata dei messaggi dei mass media.

Come è stato evidenziato nelle analisi introduttive e nella discussione, la condizione del fruitore è attualmente subalterna e passiva. Tuttavia tale situazione non è immutabile. Ogni seria ipotesi di mutamento presuppone:

a) un approccio critico e decodificante e una fruizione selettiva della comunicazione di massa;

b) un intervento, di peso politico, sui centri di ideazione e pro-

duzione (televisivi in particolare) della stessa comunicazione.

Secondo il gruppo è all'interno di un contesto così delineato che si sviluppano l'interesse e il dibattito per un'adeguata conoscenza della realtà interna di settori produttivi quali la Rai, e di scuole, centri e punti di riferimento capaci di fornire un supporto alla determinazione di strategie di approccio non subordinate e non subalterne alla comunicazione di massa. Ed è all'interno di tutto questo che è possibile constatare l'esigenza di un clima diffuso non di rassegnazione (ovvero di non accettazione «apocalittica» della situazione) di fronte all'attuale fase negativa nel rapporto utente-emittente della comunicazione, e l'emergere di una tendenza verso la ricerca di un protagonismo profondamente diverso rispetto a quello attuale, un protagonismo consapevole della complessità della situazione generale e finalizzato all'acquisizione di una nuova conoscenza.

L'era dei mezzi di comunicazione di massa esige una cultura adeguata, in grado di far fronte alla potenza ambivalente e ambigua, affascinante e terribile, liberatrice e plagiante, appunto dei mezzi delle comunicazioni di massa.

7. Giovani in difficoltà ed emarginazione

La ferma convinzione che un discorso sulla prevenzione affrontato in modo generico non serve a niente ha fatto sì che la ricerca dell'approfondimento del tema in oggetto fosse improntata al massimo livello di concretezza possibile.

Le riflessioni di Vittorio Chiari e Luigi Melesi hanno messo in evidenza l'esigenza di indagare tre livelli: quello individuale (in quanto ogni persona è soggetto di prevenzione); quello di gruppo (entità particolarmente idonea per cercare di creare le condizioni per la prevenzione); quello sociale-politico (dato che non si può prevenire in un ambiente non a misura d'uomo, in strutture alienanti).

È stato rilevato che oggi, di fronte alle tensioni crescenti, il discorso della prevenzione rischia spesso di essere superato da quello sulla repressione. Ciò è dovuto anche al fatto che, com'è stato sottolineato da più parti, sono in crisi gli stessi soggetti della prevenzione: la famiglia, la scuola, il quartiere, le stesse strutture sociali. Nonostante le difficoltà la prevenzione è possibile, appare una via percorribile e ineludibile per migliorare l'attuale realtà.

Il gruppo ha insistito molto sull'esigenza del recupero del valore dei rapporti interpersonali; a cominciare dalla famiglia di cui si riconosce l'essenzialità fondamentale per la creazione dei rapporti, fino al recupero delle figure di chi opera nel campo educativo che oggi sono svalorizzate.

Si è parlato della condizione di oggettivo malessere (culturale, sociale, economico, in cui versa la categoria degli insegnanti e sono state rimarcate le disfunzioni e carenze dell'istituzione scolastica. È stata quindi sostenuta l'esigenza di un impegno nel mondo della scuola affinché la stessa diventi luogo di reale educazione, di socializzazione e di comunicazione.

La discussione ha evidenziato la necessità di dedicare una particolare attenzione al caso difficile, fin dalla scuola materna dove è già possibile individuare chi ha difficoltà, e creare possibilità di inserimenti nel mondo del lavoro in modo dignitoso, secondo giustizia, sensibilizzando le forze sindacali al problema dell'occupazione dei soggetti difficili, favorendo il reinserimento nella società degli ex carcerati, e così via. È stato anche sottolineato che occorre favorire e sostenere le esigenze di prevenzione mediante lo sviluppo di iniziative e attività quali i campeggi, il doposcuola, i centri giovanili e gli stessi oratori. Inoltre è stata rilevata l'esigenza di interventi solleciti e immediati relativamente all'età infantile (adozione, affido, ecc.), l'adolescenza, la comunità alloggio, i pensionati, i focolari domestici. Si è discusso quindi dell'importanza di verificare le varie esperienze nuove per trovare alcune linee concrete di intervento e si è affermato che, anche se da parte delle strutture sociali venissero riforme più precise e de-

gli aggiornamenti, l'opera del volontariato nella prevenzione e nell'intervento è sempre da considerare insostituibile.

Si è parlato anche del ruolo della chiesa rispetto al tema in oggetto ed è stato rilevato che le istituzioni religiose a volte emarginano i poveri e chi è in difficoltà. È stato affermato quindi, in modo convinto e in diversi interventi, che occorre da parte della stessa (in particolare a livello delle parrocchie) una sempre maggiore aderenza alla realtà dell'emarginazione, con scelta di campo.

Si è discusso poi di alcune esperienze nel campo della prevenzione:

la scuola elementare di Concorezzo ha un soggiorno montano per i ragazzi più difficili della scuola, organizzato in modo volontario dalle stesse insegnanti; un corso per insegnanti tenuto dalla parrocchia della SS. Trinità su come fare con i ragazzi difficili; le esperienze di intervento; l'assistenza carceraria, che consiste in contatti personali con i detenuti e nell'interessamento ai problemi interni del carcere ed esterni per la famiglia, il lavoro, ecc.

È stata infine evidenziata la necessità, specie per i giovani, di un'esperienza concreta dei problemi: la conoscenza puramente astratta è insufficiente.

8. Le fughe dall'amore e dalla vita

I lavori di questo gruppo si sono potuti giovare dell'apporto fondamentale di molti giovani. In particolare sono stati indagati tutti i campi connessi ai temi dell'aggressività giovanile, alle fughe nella violenza, all'uso di sostanze psicotrope, e quindi più o meno strettamente correlati alla realtà dell'emarginazione.

All'espressione «emarginazione» la Commissione ha attribuito tre significati:

a) emarginazione in senso negativo come autodistruttività, cioè negazione del proprio corpo, testimone visibile della propria caducità;

b) emarginazione in senso positivo, quando vi è il recupero del senso della sofferenza motrice caratterizzante dell'emarginazione;

c) emarginazione in senso neutrale. L'emarginazione come concetto di per sé è neutro. Intervengono però fattori oggettivi e soggettivi che determinano l'emarginazione.

Bruno Ravasio ha approfondito la tematica relativa all'aggressività giovanile partendo da un'analisi complessiva della società contemporanea.

Egli ha distinto tra aggressività e violenza soffermandosi sulle cause che generano l'una e l'altra. Ha sottolineato in particolare la necessità di educare alla non violenza e di trasformare l'aggressività in energia consapevole e costruttiva.

Giuseppe R. Brera ha sviluppato il suo intervento a partire dalla considerazione che tanto all'interno come all'esterno della metropoli i comportamenti umani sono causa di morte o di lesioni gravi da un punto di vista medico. Si è soffermato specialmente sui comportamenti autolesivi, legati o meno all'uso di sostanze psicotrope, e sui comportamenti etero-lesivi, gli atti autodistruttivi ed etero-distruttivi.

Il gruppo ha poi distinto tra emarginazione e alienazione.

Si è parlato quindi della sofferenza di chi è emarginato come vissuto profondamente negativo dell'emarginato. Più specificamente è stato inteso come:

a) critica alla società;

b) assunzione di un senso positivo, nel senso di recupero di creatività e di un fine possibile. L'emarginato cioè che dà un senso alla sua situazione tramite l'aiuto degli altri;

c) il valore negativo per il rifiuto di autocritica da parte dell'emarginato, con conseguente aggressività autodistruttiva e rifiuto dell'emarginazione. Un esempio — è stato affermato — potrebbe essere la tossicodipendenza.

Il dibattito ha tentato infine, anche attraverso una serie di esemplificazioni e testimonianze, di osservazioni e analisi sulle connessioni di ordine psicologico e sociologico che stanno alla

base di determinati atteggiamenti e comportamenti, di risalire alle cause generatrici oggettive dell'emarginazione.

9. La condizione dell'handicappato

Il tema, data la sua rilevanza socioculturale, morale e umana, non poteva che essere affrontato da angolazioni differenti, in grado di approfondire e rendere esplicite le connessioni e le relative esigenze. I molti operatori, assistenti sociali e sanitari, animatori, medici, psicologi, pedagogisti, insegnanti, che hanno preso parte attiva ai lavori hanno contribuito a rendere più trasparente e comprensibile la problematica.

Dopo alcune considerazioni generali di Giuseppe Vico, Umberto Dell'Acqua, Riccardo Pezzoni sul significato dell'handicap nella società contemporanea, la riflessione si è spostata poi sul rapporto educazione continua-handicap.

Il gruppo, dopo aver rilevato che negli ultimi anni anche il contesto sociale manifesta segni di risveglio e di interventi organici, ha sottolineato la fondatezza della posizione di chi giudica ancora la scuola come la realtà più idonea per una soluzione parziale del problema dell'integrazione e dell'inserimento dell'handicappato nell'età evolutiva. Per una evoluzione positiva di tale realtà di fatto sono state avanzate alcune proposte:

1) l'integrazione dell'handicappato deve avvenire in una scuola che sappia rinnovarsi sul piano delle strutture, dei metodi e della formazione professionale;

2) nell'assolvimento di questo delicato compito agli insegnanti necessita l'aiuto concreto e organico sia degli specialisti che delle varie strutture esistenti sul territorio;

3) bisogna concepire il tempo scolastico come possibilità di autentici processi di apprendimento e di socializzazione per evitare

quell'anacronistica tendenza a distinguere tra l'uno e l'altra che si risolve in un grave danno per i processi formativi;

4) la scuola deve rendere sempre più autentica la propria funzione sul piano metodologico e didattico, tanto generale che differenziale, al fine di impostare dei progetti educativi coerenti con le possibilità di ciascun alunno, nei diversi ordini e ai diversi livelli;

5) l'aggiornamento dei docenti necessita di una svolta radicale tanto sotto il profilo delle modalità della sua organizzazione e articolazione come su quello dei contenuti. È inconcepibile parlare di integrazione e inserimento se non si può contare su un personale qualificato sotto l'aspetto delle problematiche medico-psico-pedagogiche dei soggetti handicappati;

6) dato che l'attività educativa non si esaurisce all'interno della scuola, occorre stabilire collegamenti costanti tra la realtà dell'extrascolastico e quella della scuola. Se ciò avverrà, proprio per i soggetti in difficoltà e le loro famiglie, la scuola potrà proporsi come un centro di mediazione e stimolo di esperienze formative, in virtù delle possibilità metodologiche e della continuità educativa offerte.

Particolarmente discusso il tema «l'handicappato e gli altri».

Il gruppo ha dibattuto molto anche i problemi sociolavorativi dell'handicappato. Sono stati approfonditi una serie di punti, quali quelli relativi al progetto per un'educazione (formazione) permanente; ai piani operativi; all'integrazione sociale e professionale; alle scelte e agli interventi; ai problemi legati alla valutazione e all'orientamento; ai problemi legati all'integrazione professionale; alla protezione attuata attraverso il lavoro; ai problemi della vita di ogni giorno.

Nello sforzo di integrazione e inserimento contro l'emarginazione dell'handicappato tutti gli organismi sociali — lo Stato, la famiglia, la scuola, il mondo del lavoro, l'ambiente sociale, la comunità... — hanno un ruolo fondamentale da svolgere.

Relativamente ai problemi dell'handicap è necessario portare le famiglie a gestire in prima persona e l'aiuto dev'essere posto dentro la famiglia stessa, dato che l'alternativa alla istituzione non è la fabbrica per l'handicappato ma la famiglia. Da qui scaturisce quel concetto di libertà come relazione, dentro la quale, vi è spazio per l'autopromozione di ciascuno nel gioco delle interrelazioni.

Nel discorso della comunità cristiana è stato proposto ed è stato chiesto che essa sia luogo sociale con risposte specifiche:

1) luogo della parola di Dio come risposta e proposta dove il parlare assieme libera assieme;

2) luogo di condivisione e di divisione nella prospettiva dell'identità e della partecipazione.

Per quanto riguarda la comunità cristiana è stato sottolineato ripetutamente che la soluzione del vissuto e del rinnovamento culturale nei confronti dell'handicappato sta nell'impegno e nella promozione di ciascuno.

Il gruppo ha quindi formulato alcune proposte:

1) una più attenta lettura e interpretazione delle leggi per una maggiore partecipazione nei gruppi decisionali;

2) riportare il concetto di volontariato al senso della persona del volontario implicata nello sviluppo della persona dell'handicappato, da cui una preparazione verso il singolo e nello stesso tempo il gruppo;

3) riconsiderare che la liberazione dall'emarginazione dipende dal promuovere:

a) una seria prevenzione con un'informazione dell'opinione pubblica, con strutture che facilitino il diritto a nascere sani;

b) una rieducazione funzionale;

c) una riqualificazione dentro la scuola, nell'orientamento, nella

preparazione pre-professionale che non esiste, nella preparazione al lavoro e alla vita sociale;

d) un inserimento con una gamma di possibilità istituite e continue che vanno dal diritto al lavoro come motivazione ad esistere al diritto della sua propria famiglia.

Ancora, è stato fatto il discorso delle barriere architettoniche che, in una città non creata a misura d'uomo, che spersonalizza e disumanizza, è di estrema importanza.

Spesso si provvede solo per un tipo di handicap motorio ignorando tutti gli altri tipi di handicaps. Occorrono soluzioni umanizzate generalizzate che favoriscano l'accesso ai luoghi della cultura, della fede, dello spettacolo, della ricreatività, e così via.

Tra le richieste più sottolineate dal gruppo, da segnalare:

1) l'esigenza di una maggiore rapidità da parte della burocrazia nel concedere la trasformazione delle barriere;

2) l'esigenza della ridistribuzione dei contributi e dei servizi in forma più congruente e più onesta nell'ambito del territorio;

3) l'esigenza che l'handicappato venga gradualmente accompagnato al posto di inserimento lavorativo;

4) l'esigenza che la sua affettività e sessualità, nello sviluppo della relazione e della comunicazione, lo facciano partecipe a pieno diritto nell'inserimento sociale.

I problemi relativi all'handicap e all'handicappato sono complessi e difficili; vanno risolti al di fuori del paternalismo e dell'assistenzialismo.

Ogni serio tentativo di soluzione passa attraverso l'impegno e gli sforzi convergenti dello Stato, della famiglia, della scuola, delle associazioni di volontariato, delle forze sociali, delle comunità, di gruppi di cittadini, di singole persone...

10. La condizione dell'anziano

In una società in cui l'efficienza viene innalzata a mito, i problemi della terza età diventano sempre più difficili da risolvere. Ciò sembra emergere abbastanza chiaramente anche dal dibattito e dall'approfondimento del tema, ai cui lavori, a conferma del disinteresse con cui vengono affrontati i problemi degli anziani, erano presenti solo poche persone, e tutte naturalmente anziane.

Dopo la relazione di Eugenio Borgna, la discussione è cominciata con alcune riflessioni relative alla condizione di emarginazione dell'anziano, soprattutto nelle grandi città. Tale condizione, nelle metropoli, dove le istituzioni, in primis *quelle comunali, non sono in grado di assistere dovutamente tutti quelli che ne hanno bisogno, risulta maggiormente appesantita.*

Da questo stato di cose nasce l'esigenza di un volontariato compatto ed efficiente che collabori con le strutture istituzionali pubbliche, i centri sociali, le associazioni interessate, per dare una risposta convincente alle reali esigenze dell'anziano spesso travalicate da interventi politici astratti.

I gruppi di volontariato, oltre che fornire un'assistenza personale all'anziano, devono preoccuparsi in particolar modo della questione della sensibilizzazione delle famiglie degli interessati, al fine di tentare di risolvere i problemi alla radice.

A questo proposito è urgente un lavoro a lunga scadenza a livello culturale che intacchi dal di dentro la mentalità dominante del profitto e dell'efficienza secondo la quale l'anziano è un essere che non produce e dunque un essere «inutile».

Oltre a questi problemi di fondo si è ampiamente discusso della psicologia dell'anziano riguardo ai rapporti interpersonali, dell'emigrazione, dell'handicap, dell'associazionismo, della ricreatività, ecc.

Tra l'altro si è constatato questo: mentre in un ambiente rurale la persona anziana resta sempre in qualche modo attiva e soprattutto

portatrice di valori, nella città industriale il passaggio netto dal lavoro al pensionamento crea traumi difficilmente superabili.

La vita dell'anziano nel passaggio da società pre-capitalistiche a società capitalistiche e, all'interno di queste ultime, nel passaggio da fasi iniziali a fasi più avanzate di sviluppo economico, sembra antropologicamente caratterizzata da una condizione di progressivo isolamento.

La questione degli anziani non si risolve semplicemente con la istituzione di strutture più o meno funzionanti, più o meno «protette».

Il discorso è un altro: il luogo ideale in cui meglio si realizzano le condizioni esistenziali della «terza età» è la famiglia.

L'istituzionalizzazione è una condizione di ripiego. Ciò che può essere fatto è questo: diminuire i pesi e le sofferenze di tale ripiego quando si presenti come inevitabile. È ciò che si può chiedere alle strutture ed è ciò che si può ottenere dalle strutture...

11 — Le carenze dei Servizi Sociali

Il lavoro di questo gruppo, che ha potuto contare sull'esperienza e l'apporto decisivo di parecchi operatori, tecnici ed animatori, ha abbracciato un'area molto vasta e problematica come quella relativa ai servizi sociali e quella connessa delle comunità alloggio e dei centri di animazione socioculturale.

Le analisi di Geneviève Ninnin, Luigi Villa, Guido Contessa hanno evidenziato sia l'esigenza di acquisire un linguaggio comune che di approfondire i seguenti temi:

a) l'importanza dell'informazione della comunità sociale-territoriale come premessa della sua partecipazione sia alla programmazione sia alla realizzazione degli interventi;

b) la ricerca delle metodologie adeguate al recupero e al miglior utilizzo di tutte le risorse umane e strutturali, sia di carattere vo-

lontaristico che professionale in una prospettiva di partecipazione del cittadino alla costruzione sociale;
c) l'individuazione e la corretta definizione delle strutture giuridiche finalizzate a consentire l'oggettiva partecipazione personale;
d) la scelta delle forme più idonee di associazionismo;
e) il cooperativismo dei servizi;
f) il discorso relativo alla libera professione dell'animatore sociale, ecc.

Si è parlato anche dell'importanza di uno studio continuo e di un lavoro di approfondimento dei temi emersi nel dibattito, certo non esauriti nello stesso.

Si è sviluppato poi un ampio dibattito sul tema specifico della comunità alloggio. È stata quindi indicata l'esigenza di una chiara definizione delle finalità dell'intervento, insistendo particolarmente sulla ricomposizione della globalità della persona e di una scelta precisa e sollecita sulla relazione tra apporti del volontariato saltuario, del volontariato stabile, dell'operatore libero professionista.

È stata sottolineata infine l'importanza di impostare il problema del controllo in termini di verifica della validità dell'intervento indipendentemente dalla natura giuridica della struttura operante.

Nella società contemporanea l'esigenza dei servizi è accresciuta più che dalla loro mancanza dalla loro irrazionale erogazione che si manifesta spesso come conseguenza di una burocrazia che si caratterizza sul piano di una lentezza esasperante e di una professionalità mediocre.

L'unità socio-sanitaria locale può costituire l'occasione per una riforma di ampio significato sociale e umano in un ambito così vitale com'è appunto quello relativo all'assistenza, ai servizi, alla salute. Ciò a condizione che la struttura sviluppi le proprie potenzialità in senso umano e con riguardo ai reali problemi delle persone invece che caratterizzarsi, come tante altre, sul piano delle negatività burocratiche.

È MORTA L'IMMAGINE DI DIO GARANTE DELL'ORDINE ISTITUZIONALE *

di GIANNI BAGET BOZZO

È un po' imbarazzante parlare di questo tema perché non si sa quale taglio dare, tanti sono quelli possibili, tanti sono quelli emersi, dalle relazioni dei lavori di commissione che mi hanno sollecitato: particolarmente quelli delle commissioni che hanno avuto i relatori più giovani.

Mi riferisco al secondo intervento che, se ben ricordo, si riferisce ai lavori della terza commissione, da cui vorrei partire per dare rilievo a quello che significa. In breve ha detto questo: che sta al singolo come tale definire ciò che è bene e ciò che è male, perché la persona stessa deve essere assunta come il fondamentale valore. Nulla per la verità sembrerebbe più consono a un linguaggio tradizionale quanto questa solenne affermazione della persona come valore. Ma niente per la verità è più antitradizionale di questa affermazione, perché essa, a mio avviso, immediatamente — lo dico per provocare anche, diciamo così, quella dialettica necessaria — si pone in contrasto con numerosi altri interventi.

Quello che è veramente entrato in crisi — e uso crisi nel senso originariamente fidelis del termine, perché è un termine questo che viene dal linguaggio biblico, anche di linguaggio corrente come molti altri termini, nel senso di giudizio appunto e di giudizio di un

* Dalla registrazione: testo non corretto dall'Autore

evento concluso — è appunto ciò che noi possiamo dire istituzione. E ciò lo dico in riferimento alle due supreme istituzioni verso cui sono rivolte qui tante speranze: la famiglia e la scuola. Cioè affermare che a questo punto il singolo non si inserisce in un contesto di valori e di ruoli stabiliti ma li definisce, significa che si prende atto di un fatto che noi tutti constatiamo ma che sentiamo abitualmente — è apparso anche negli interventi dei lavori delle commissioni — come facente parte di una patologia.

Ebbene, se il giudizio del secondo intervento è esatto, si dovrebbe dire che la famiglia e la scuola come istituzioni non saranno più restaurate. In questa forma esse hanno cessato di vivere. E questo è il tipo di messaggio che ci dà il presente. Ed è un messaggio sconvolgente e radicale al punto tale che, come tutti sappiamo, la coscienza rifugge dall'accettarlo. E questo tema — lo dico per riferimento proprio all'argomento del Convegno — ha, diciamo così, un senso rispetto al tema dell'emarginazione; un tema che, in questa situazione, mi pare fondamentalmente proprio come tema, come problema, un progresso.

In realtà la società tradizionale — quella che abbiamo alle spalle e che è entrata anche nel secolo ventesimo, che abbiamo visto deperire solo nella seconda metà di questo secolo, una società che ha i ruoli fortemente stabiliti — è una società in cui non ha senso il concetto di emarginazione.

La società che diremo tradizionale fondamentalmente conosce dei ruoli definiti; più andiamo indietro nel tempo e più lo vediamo chiaramente: l'uomo e la donna, il ricco e il povero, il padrone e lo schiavo, il giovane e il vecchio. In realtà, vi è una definizione di ruoli che non è solamente esteriore ma che è interiore e che è la ragione della tranquillità umana dell'epoca che ci ha preceduto.

L'angoscia, fenomeno tipicamente attuale, nasce esattamente dal fatto che la società dei ruoli si è consumata. E allora fondamentalmente non esiste più interiorizzazione del ruolo. Ciò appare, per esempio, eminentemente dal rapporto uomo-donna.

Il movimento delle donne ha posto in crisi la definizione della donna così come era data. Ma contestualmente potremmo dire così anche del movimento dei giovani che hanno posto in contestazione il ruolo dei figli. Possiamo dire che il più antico di tutti è il movimento dei servi, il movimento operaio, il movimento dei lavoratori, che ha posto in discussione il rapporto servo-padrone. Cioè gradualmente tutti i ruoli sono stati interiormente consumati e noi viviamo ora in questa consumazione dei ruoli. Questo è drammatico perché è questo che crea quello che poi i politici in forma semplificante, perché dicono una cosa più grande di loro, perché pensano di poterla risolvere, chiamano governabilità. Ecco è un fenomeno che investe praticamente tutte le società, a Occidente come a Oriente, il caso polacco lo conferma.

L'ingovernabilità esteriore nasce dal fatto che non esiste più un ruolo interiorizzato; cioè che non esiste più il ruolo riconosciuto dell'uomo e della donna, del padre e del figlio, del padrone e del servo, del bianco e del nero e così via, il Primo Mondo e il Terzo Mondo e via via. E là dove questo ruolo deve essere ristabilito può essere ristabilito solo con la forza, all'Est come all'Ovest. Situazione traumatica perché toglie la pace interiore. In realtà quando il ruolo è definito, quando uno sa quello che, in fondo, la vita gli dà e entra in questo ruolo toglie da sé il momento dinamico più drammatico, più angoscioso, più spirituale e più carnale al tempo stesso che è il desiderio. Il grande motore della infelicità umana è il desiderio in qualche modo esorcizzato dalla stabilità sociale. Ma noi abbiamo scatenato la più terribile potenza umana, il desiderio, e questa potenza è quella che si ritorce contro di noi.

Naturalmente io non ritengo che su questo dobbiamo piangere. Ritengo che in questo dobbiamo vivere... E è questo che in fondo dovrebbe dare un senso baluginante ma non del tutto perduto alla parola creatività. Cioè non possiamo più guardare al passato. E credo che in realtà il peggiore pericolo, in fondo, che possiamo intendere come credenti, anche come fideles, anche come infideles, perché ho notato che anzi è diffuso anche tra gli infideles guardare al passato, è appunto pensare a un passato, cioè pensare al futuro nella forma di restaurazione.

È il grande sogno americano che ora ricompare. Ma non a caso compare sotto il segno della più drammatica violenza, magari verbale. Cioè il ritorno al passato è l'apologia della violenza: molto più grande di quella che nasce dalle fantasie del futuro. Non a caso abbiamo visto il tema del terrorismo debordare dalle vicende interne italiane alla definizione reciproca della politica estera delle potenze imperiali. E in questo senso il ritorno al passato è causa di violenza. L'Europa sa bene queste cose. Anche la chiesa le sa bene. Il fascismo e il nazismo nacquero in questo modo. E la chiesa stessa dovette rapidamente aggiornare le proprie posizioni perché esse, tutte le posizioni che erano comuni nella dottrina sociale cristiana alla fine del secolo, sotto Leone XIII e Pio X, vennero puntualmente assunte dai fascismi e dai nazismi. E allora si cominciò a parlare quel linguaggio da persona umana che noi oggi additiamo come linguaggio tradizionale.

Quindi io credo un grave errore che i credenti parlino il linguaggio del passato, anche se è ovvio che tra le istituzioni destabilizzate radicalmente dalla crisi delle istituzioni c'è certamente la chiesa e le chiese: anch'esse sono destabilizzate... E in qualche modo, in questo senso esse dovranno imparare a riunirsi perché io non penso con questo che noi entriamo in materia

sconosciuta e che nulla di ciò che era ieri non sarà domani. Ma tutto dovrà passare, io credo, per quelle due parole che i più giovani di noi hanno qui detto e che sono: persona umana e creatività. Tutto ciò che è tradizione, ricordo, memoria, fede, speranza, dovrà passare attraverso il vaglio di queste due parole. Tutto ciò che era ieri deve essere reinventato per esistere domani. E questo non è quel che diceva il marchese di Lampedusa: che bisogna che tutto cambi perché tutto rimanga come prima, ma proprio nettamente il suo contrario.

Bisogna che tutto veramente cambi e non sia più come prima. E soltanto allora qualcosa di inespresso, il valore di ieri tornerà ad essere il valore di domani. Ma bisogna passare appunto attraverso questa realtà fondamentale. E quindi ora il tema dell'emarginazione che cosa ci dice se preso nel suo significato fondamentale?

Significa fondamentalmente il tema dell'eguaglianza. Cioè noi sentiamo che di una parte dell'umanità al margine tutti quelli che non sono dentro al margine ne stanno fuori. In qualche misura, mentre prima c'erano molti valori, ora siamo arrivati a una dicotomia, ad una semplice divisione: quelli che sono al di qua e al di là del margine. E noi in coscienza il margine non siamo in grado di accettarlo. Non siamo più in grado di interiorizzare il margine. E quindi da questo punto di vista sentiamo ogni condizione di disinserimento dal margine e la sentiamo appunto come emarginazione. Ciò non significa fondamentalmente che dalla coscienza del margine e della marginalità dell'emarginazione, cioè dal carattere dicotomico della società, nasca la capacità di superare questo fatto. Il dramma nasce proprio dal fatto che per superare il margine occorre un tempo, un mutamento interiore ed esteriore in modo contestuale. Quello che noi sappiamo proprio dal fallimento dei socialismi reali è che non basta mutare la struttura esteriore e socializzare

mediante le istituzioni, il partito e lo Stato, la vita collettiva perché il margine salti: perché il margine, anche se contenuto, in qualche modo rimane fondamentalmente pensato, vissuto, sentito, all'interno di coloro stessi che vivono in una società di socialismo reale, che non possono poi riconoscersi in fondo in essa e l'accettano solamente perché essa è una struttura.

E sappiamo d'altro lato che non esiste fondamentalmente, nemmeno oggi nel mondo occidentale, una proposta che ci faccia superare questa realtà. E abbiamo una difficoltà di proposte, esattamente perché la nostra stessa cultura non riesce più ad agire sui due piani contestualmente, quello interiore e quello esteriore. Cioè non riesce più a dare a un tempo quel medesimo linguaggio all'uomo, motivazioni interiori e obiettivi. È un tentativo dei fideles pensare soltanto alle motivazioni ma fondamentalmente quali motivazioni? Questo è un problema che riguarda veramente i credenti quello di offrire se possiamo dire così una diversa immagine di Dio. Cioè di agire a questo livello profondo delle motivazioni. Questo è un problema estremamente significativo e importante. In realtà nella grande crisi delle istituzioni è andato perduto anche il nome di Dio. Voi non lo sentite più emergere.

Nei discorsi dei due più giovani che ho ascoltato il divino appariva al massimo come, se posso usare il linguaggio teologico, un predicato, non come un soggetto, cioè in fondo emerge sempre come il possibile ulteriore dell'uomo in chiave utopica, cioè quello che è di più, quello che non è dato. È questo, diremo così, questo stato povero del divino oggi: apparire come un possibile. Perché in realtà che cosa è veramente morto nell'immagine di Dio? È morta l'immagine di Dio garante dell'ordine istituzionale. Con questa morte delle istituzioni è morta la figura di Dio garante delle istituzioni, e in quella non possiamo più ricono-

scerla. In realtà nessuno più lo può riconoscere, al punto tale che la stessa teologia negli anni '60, ha parlato di Gesù come uomo. Tutte le grandi teologie post-conciliari sono teologie dell'umanità di Gesù in cui compare il Dio. Ma il silenzio su Dio è diventato una pratica costante dei teologi.

Questo è un grosso problema: è possibile essere fideles censurando il nome di Dio? E d'altro lato non è impossibile sentire come veramente il problema di Dio sia diventato oggi anch'esso coinvolto in questa grande crisi delle istituzioni. Non possiamo oggi vedere, come per tanto tempo il mondo ha visto, semplicemente Dio come la sanzione ultima del giusto, come per dire così colui che dà l'ultima garanzia e il fondamento all'ordine istituzionale; in fondo c'è molto di più nel cristianesimo, molto di più di questo aspetto del divino.

Ma oggi questo problema ci viene più angoscioso. Pensiamo alla difficoltà a parlare di Dio davanti ad un fatto recente che ci ha pure tutti sconvolti: il terremoto, che ha colpito non la parte più colpevole del Paese. Ha colpito la parte, possiamo dire così più povera, e in questo senso non vorrei dire più innocente ma certo più disarmata. Dove era Dio nel terremoto? Nella forza che sconvolgeva la terra o nel sospiro di coloro che erano sotto le macerie. Infine non sono questi i grandi interrogativi sulla figura di Dio che emergono fuori proprio in questo contesto, e che ci fanno dire che il volto di Dio oggi significa esattamente la stessa cosa del volto dell'uomo che vuole liberare se stesso e gli altri?

In fondo, quello che è stato espresso così bene dal vescovo Romero. Cioè questo è il volto di Dio. Ma questa è una cosa molto diversa. È poter esprimere questo linguaggio di Dio, che è il fine e il vero. È parlare di Dio parlando dell'uomo-Gesù, ma parlando contestualmente di Dio e del Figlio: questo è un gran-

de problema per i teologi e per i credenti. È il problema che va fatto tenendo conto — come ha capito Bonhoeffer — in fondo, del fatto che pronunciare il nome di Dio oggi è difficile. E che è diventato facilmente soggetto ad ambiguità ed equivoco, e che se il credente deve pronunciarlo deve trovare però uno statuto umile per pronunciarlo, non può essere pronunciato più in modo glorioso; il rischio è di pronunciarlo in modo insignificante e addirittura respingente. Bisogna cioè trovare in sostanza l'identità profonda tra il nome di Dio e ciò che muove l'umanità verso il suo — possiamo dire così in termini a un tempo umani e cristiani — giorno supremo, in cui la sacralità delle differenze, la potenza delle istituzioni consacra e mitiga le differenze tra uomo e uomo, è vinta: come in fondo il giorno della parrusia del ritorno come la pensano i cristiani o come il giorno della pienezza dell'uomo, come può pensarlo un uomo che non crede. Ma in fondo è questa fusione, tra la realtà divina e il predicato della libertà umana, che in fondo noi potremmo confessare oggi confessando Gesù Cristo. E quindi è la forma storica della lotta contro l'emarginazione. Io credo che questo sia un compito per il credente ripensare alla realtà di Dio di fronte alla realtà dell'uomo e cioè comprendere quello che in sostanza è il vero messaggio cristiano: la reciproca interiorità dell'uomo e di Dio.

Questo dico quanto a questo aspetto che mi pare estremamente importante e significativo per i fideles appunto della questione; cioè il suo aspetto interiore; cioè l'aspetto delle motivazioni. Io non penso che tutti debbano fare questo processo d'identificazione. Ma penso che quelli che si dicono fideles, credenti, debbano farlo. Ma d'altro lato la lotta contro l'emarginazione può diventare un motivo umano, ma deve diventare un motivo di definizione della persona, che

deve sentirsi emarginata con gli emarginati, il che in fondo è ancora cristiano ma può essere universalmente umano: non c'è qui differenza. E quindi il problema delle motivazioni interiori vuol dire conseguentemente che il movimento di liberazione dell'uomo non può essere che un movimento fatto da singoli, in quanto singolarmente impegnati, che cade il movimento ideologico, e anche quindi del partito in questa forma; cioè in qualche misura bisognerebbe trovare una specie di movimento storico che abbia qualcosa di più simile alla chiesa delle origini e di meno simile ai partiti come sono oggi strutturati; in qualche misura un movimento che nasca dalla conversione dei cuori. E quindi è una forma assai diversa dei movimenti strutturati nella forma di organismi per il controllo e la modificazione dello Stato, perché è qui in radice che occorre il cambiamento. Ma esiste d'altro lato un problema di un cambiamento esteriore, cambiamento esteriore che significa questo: conoscere — ed è il famoso problema di cui l'Europa discute dagli anni '30 — come uscire dalla famosa «terza via»; cioè come uscire contestualmente dal capitalismo e dal socialismo; cioè dalla appropriazione della società civile e della società umana da parte dello Stato o dalla dissoluzione della società umana da parte dei poteri privati. Come uscire da questo affidamento al meccanismo dell'espansione del singolo, all'uomo naturale per usare un linguaggio fedele, e d'altro lato a costituire l'uomo giusto mediante il controllo pubblico? Che cosa è in sostanza un tipo di civiltà in cui il privato e il pubblico cessano di essere linguaggi parlabili e emerga veramente il sociale nella sua significanza? Questi cominciano ad essere problemi veramente attuali perché, se in realtà i problemi delle istituzioni a livello familiare, scolastico e così via, il tipo di istituzione che ha contato finora, quelle che hanno la figura del privato vengono meno

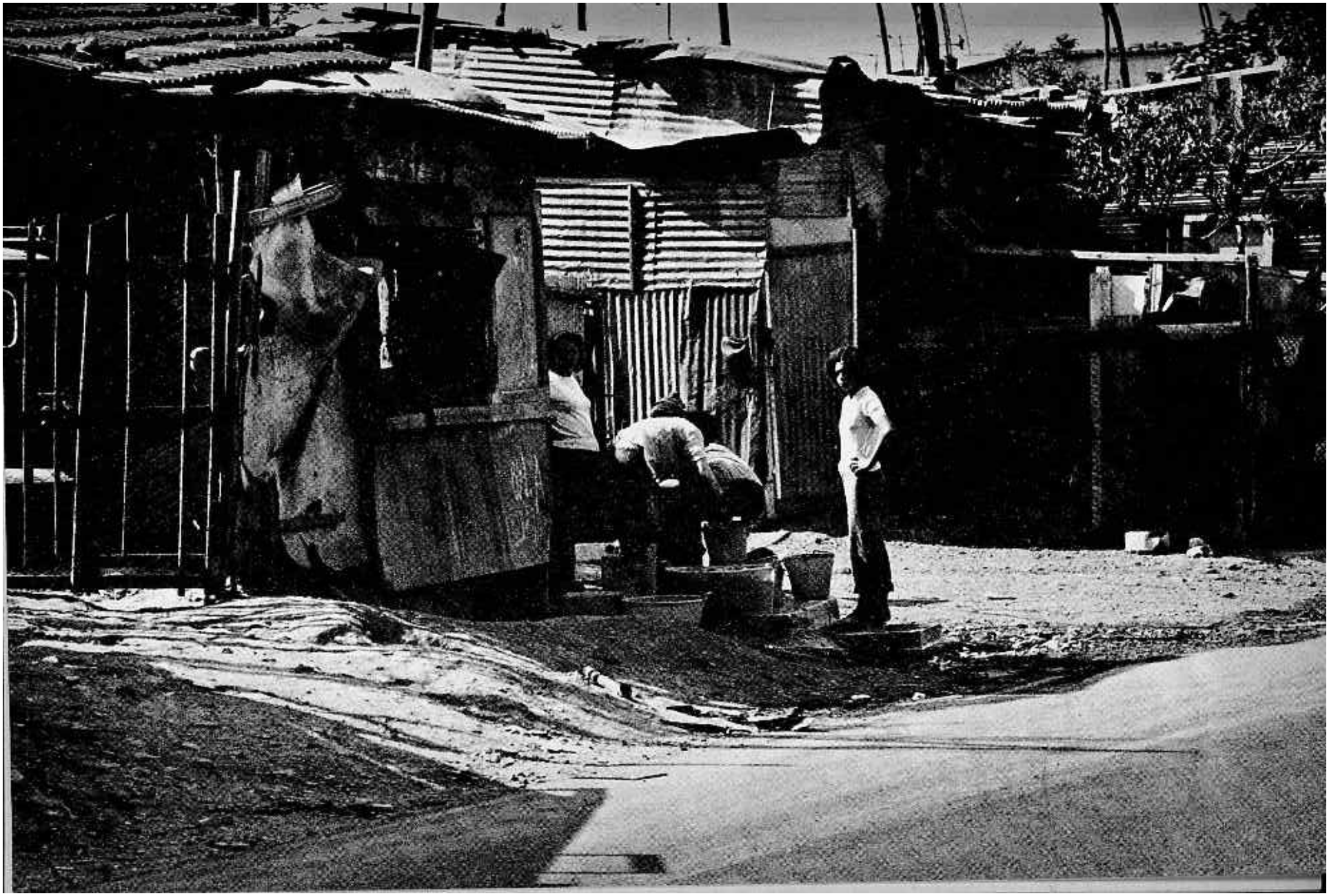
e quelle che hanno la figura del pubblico aprirono all'assassinio dell'impotenza, in qualche misura c'è una «terza via» che si è adombrata ancora ma molto tempo fa proprio col termine stesso di sociale, dottrina sociale, socialismo e così via, che cercava in qualche modo di far esprimere la presenza comunitaria nella realtà delle strutture. Le utopie tutte infine non fondano il loro sogno sullo Stato e nemmeno solo sulla coscienza, ma in certo modo sul fatto che esistono comunità che si prendono cura dell'insieme. Questo è tutto quello che noi possiamo, credo, dire quando pensiamo ad una società diversa; cioè una società in cui possiamo dire che il concetto stesso di chiesa che vuol dire comunità, in fondo, di uomini, di credenti appaia nel suo significato storico. Cioè comunità umana che si prende cura degli uomini, che non è più fondata sulla carne e il sangue e nemmeno sul potere, ma appunto sul volontariato, se vogliamo, sulla reciproca accettazione. Io credo che sia questo il tipo di utopia che abbiamo dinnanzi: un Dio profondamente diverso che non si può realizzare, io credo, programmandolo, ma semplicemente guardandolo nascere; poiché noi tutti siamo, ci piaccia o non ci piaccia, coinvolti in questo processo. Nessuno di noi può essere più identificato nella sua matrice: tutte le matrici ormai, sono tutte scomposte e nessuno può essere più integristicamente o integralmente cattolico o liberale o socialista democratico o comunista o quel che si vuole. Tutti siamo coinvolti, se possiamo dire così, in un processo che, per usare il linguaggio di Giovanni XXIII nella Mater et Magistra, chiameremo di socializzazione; cioè di integrazione libera della persona nella comunità. È un processo che stiamo vivendo, contro cui, certo, si scatenano forze pericolose; si scatenano anche a livello politico perché vi è, come dico, oggi una alternativa reazionaria a questo discorso:

cioè l'uso crescente del potere. Ma l'uso crescente del potere, lo sappiamo, oggi vuol dire la guerra. E siamo ai dilemmi supremi dell'umanità.

Quando nasce, come nasce ora in America, la nuova destra, come è nata in Europa, a livello apertamente neo-pagano ed è la medesima cosa, fondata in fondo sull'uso del potere finché si può usare come messaggio, probabilmente si usa una parola impotente. Ma si usa una parola ritardante invece della vera soluzione. Quando gli italiani sottoscrivono con gioia la pena di morte, ecco è il medesimo messaggio di morte che essi lanciano. Quando una Corte Costituzionale impedisce che si discuta dei temi più significativi della vita, in nome di un vecchiume costituzionale come in fondo è la Costituzione del '48, e non lascia discutere invece temi significativi per la vita fa una scelta di morte, e lo Stato è molto spesso per la morte, come abbiamo visto recentemente.

Ebbene, si tratta, invece, di uscire da questa condizione e in questo senso fare la vera conversione, una vera conversione che, è certo, può essere espressa nella forma comune fideles e infideles, una forma di conversione alla speranza e alla vita. E in questo caso però deve, assumendo l'altro come valore, non come legge, assumendo l'altro uomo come valore, quindi come vera moralità, per un credente come il Dio nascosto in ogni uomo, come la vera condizione di Dio, al tempo stesso inventare una società a misura di questo valore. Cioè tutto questo, a mio avviso, è ben al di là dall'essere diciamo così un programma. Questo è un processo, non un programma: processo che avviene con tutte le contraddizioni del caso e può avere anche momenti e risvolti drammatici. Può essere probabilmente che nei prossimi due anni dovremo prendere scelte decisive nel nostro Paese e in Europa per la pace o per la guerra; e non varrà nascondere la testa

sotto le rispettive ideologie confortanti e nella propria personale pietà o impietà, per sfuggire di fronte a questi dilemmi. Ebbene, a questo punto, uno dirà veramente quelli che sono i valori in cui crede, non solo quelli che professa. E per questo io credo che la lotta contro l'emarginazione nel mondo, quindi compresa quella dell'America Latina o quella dell'Africa, questa lotta contro l'emarginazione nel mondo sia l'unica parola di pace che noi possiamo oggi dire ma da cui dipende la nostra vita; perché rimane vero che se la vita è la cosa più libera e gratuita che c'è data è anche la cosa più necessaria. È come Dio: che è liberissimo e può essere liberamente accettato e per altri aspetti è una realtà inevitabile. È così: la vita e la morte. E ci troveremo, credo, di fronte a scelte decisive di fronte a cui le logomachie degli anni '70 finiranno. O, meglio, apparirà che non erano soltanto logomachie, ma che dietro di esse si nascondeva, appunto, quello che negli anni che stiamo vivendo si rivela come la scelta decisiva per il futuro dell'umanità.



LA FAMIGLIA NON È IN CRISI *

di SILVIA GIACOMONI

Quella commissione che si è occupata del plagio da mass media...

Oramai tutti quanti partecipiamo a questo plagio. Non c'è un potere che sia centralizzato, che ci emargina. Tutti collaboriamo a star dentro e a tener fuori le cose dai mass media, no?

Forse questo mio inizio, così un pò polemico, ma non è polemico, è sbagliato.

Io ho promesso a Comi che avrei ascoltato un pò quel che si diceva nel Convegno e che poi non essendo assolutamente né sociologa né padrona del pensiero né prete né niente avrei detto quello che mi era sembrato di questo Convegno.

Io sono abituata a frequentare gli intellettuali di sinistra e da un pò di anni però a Milano seguo anche i cattolici che mi sembrano diventare abbastanza interessanti in questi ultimi anni. Mi trovo abbastanza bene dicevo prima a Baget *in partibus Fidelium*. Però temo che abbiano dei difetti in comune coi miei fratelli laici di sinistra, e vorrei dirgli quali sono. Il primo è il linguaggio. Quelle sintesi che sono state lette erano tremende. Io a un certo punto sono uscita a prendere un the perché non capivo niente. E di professione decodifico. È la mia professione: sentire quel-

* Dalla registrazione: testo non corretto dall'Autrice.

lo che dice la gente e tradurlo in linguaggio semplice. Ecco, allora, siccome qua dentro, qui dai Salesiani, c'è della gente che ha delle esperienze di vita molto concreta su questi temi qua dell'emarginazione, degli handicappati, ecc., facciamo lo sforzo di far trasparire la concretezza di questa esperienza! Altrimenti quello che voi dite sembra la stessa roba di uno che è stato in biblioteca, capito? Cioè bisogna veramente imparare a parlare, e questa è una cosa importante. Un'altra cosa che mi sembra abbiate in comune un pochettino con i miei «confratelli» laici è la confusione fra i vostri desideri e le vostre valutazioni, le valutazioni dell'interesse della vostra parte, e la valutazione delle cose così come sono. Per esempio, io sento continuamente parlare di questa crisi della famiglia. Oh, la famiglia non è mai stata bene come adesso! Oggi non c'è la possibilità di vivere senza famiglia. Io quando vedo che ci son due bambini con loden, con l'asino, che chiedono l'elemosina in via Spiga, quando passo io alla mattina per andare al lavoro, sono piena di ammirazione! Perché dico ma come fanno a non avere una mamma, l'assistente sociale, un qualcuno che li prende, li educa, che li affida, che li adotta? Mi sembrano un simbolo straordinario di libertà da questa cosa che si chiama famiglia che è in crisi dal vostro punto di vista, cioè come centro di produzione di valori religiosi, ma non è assolutamente in crisi come istituto sociologico. Sta cambiando. Sta cambiando perché ci sono molte famiglie ormai che non si possono neanche distinguere tanto sul piano del censo o delle professioni, ma che dipende più o meno se sono passate attraverso certe esperienze, soprattutto di tipo politico-sindacale o nella scuola, ecc., dove c'è una nuova divisione di ruoli e via discorrendo. E questo nuovo modello di famiglia, che piace molto ai bambini perché hanno il papà molto presente, piace alle

donne perché riescono a lavorare senza star troppo male, piace anche agli uomini perché anche agli uomini poi piace... Scoprono... quando scoprono che andandosene a lavorare lasciano via un pezzo di sé, poi a quel pezzo lì, quando lo scoprono ci si affezionano: perché non è che gli uomini siano così cretini tutti quanti che pensano che soltanto guadagnare sia una cosa che conta. Quando incominciano a capire che si possono anche vivere la loro affettività, e non soltanto fare il padre-padrone, poi ci si divertono molto. Quindi, la famiglia in realtà è in grande crescita. Voi dite che è in crisi perché è in crisi la famiglia cattolica, tradizionale, quella che non usa contraccettivi, quella che non fa l'aborto, quella che «non lo fo per piacer mio ma per dar dei figli a Dio»: quella roba lì sarà in crisi. Però, ecco, allora, quando fate le vostre dichiarazioni, dite: è in crisi la famiglia cattolica di quel tipo lì.

Poi, per esempio, gli anziani... Gli anziani ci sono, grazie al cielo, perché non muoiono più così presto, perché la medicina ha fatto grandi progressi. Quindi: non rompiamo le palle, così! Dobbiamo ucciderli? Poi: «gli anziani sono soli...», pensa!, «perché lo Stato 'carogna' gli dà la pensione».
E loro preferiscono vivere soli, con la loro pensione, come la mia mamma, che all'idea di fare con me le si rizzano i capelli sulla testa. È che gli anziani — dovremmo capirlo — non sono dei bambini.

Poi, naturalmente, c'è tutta una serie di problemi legati alla solitudine degli anziani. Ma è perché non basta una generazione per imparare a fare le vacanze, a fare il vecchio, a fare la mamma... Ci vuole tanto tempo. Allora, io vorrei che si imparasse a distinguere fra quelli che sono i problemi del vissuto — io qui ho sentito dire spesso la parola vissuto, che è un termine mutuato dalla psicanalisi, che è molto utile — e quelli

della realtà. Perché succedono delle cose straordinarie: che si fa quasi sempre coincidere, diciamo, la povertà economica con il vissuto infelice. No? Oppure, allora succede una roba di stò genere. Per esempio, il prof. Masara è stato in carcere un anno, non mi ricordo più se a Modena o a Parma: è stato arrestato il 7 aprile col gruppo di autonomia. E lui è stato benissimo in carcere, a parte alcune esperienze molto umilianti perché si è sentito incapace di difendere... Per esempio, dei poveracci venivano picchiati e lui non aveva il coraggio di intervenire: esperienze umilianti di questo tipo. Lui dice che si mangiava più o meno come alla mensa universitaria. Lui aveva un mucchio di tempo libero, studiava, ha imparato una quantità di cose che non sapeva. I «comuni» non ci credevano che lui guadagna a Cosenza seicentomila lire al mese. Non ci credevano assolutamente, perché loro erano degli emarginati pieni di quattrini e lui era un non-emarginato che non aveva soldi.

Quando io sono passata una volta per Zafferana che è un paese sulle pendici dell'Etna, non so, un paio di anni fa, ho visto che i bambini avevano il loden e le scarpe come quelle che avevano i miei figli, ecc.

Quando mio figlio è andato a Calabritto, il giorno dopo il terremoto, e portava dei pasti caldi che gli davano i soldati in campagna, ha visto una vecchia, senza cappotto, sotto la pioggia, con due bambini scalzi, e lui aveva un bellissimo piumino, impermeabile verde e se l'è tolto e gliel'ha dato. E lei ha detto: non lo voglio. E lui ha chiesto: perché? E lei ha risposto: perché io sono in lutto e quindi lo voglio nero.

Ecco, allora, adesso, io ho buttato lì tante cose contraddittorie, ma tutte che vanno a significare che esistono delle sfasature enormi nel rapporto fra la nera, fra i soldi, fra il progresso socio-economico e il

problema culturale, della partecipazione e dell'essere partecipi o meno sul piano culturale.

I miei amici laici di sinistra spesso non vogliono vedere i soldi che hanno quelli che culturalmente sono emarginati, perché vedere gli emarginati come totalmente emarginati, come poverissimi, li fa sentire «dentro» loro.

C'è un problema di potere nel problema dell'emarginazione. C'è un problema di onnipotenza. C'è una proiezione del proprio disagio nell'altro. E sperare che l'altro sia infelice, sia portatore della più terribile infelicità è «una cosa che fa benissimo alla salute».

Voi che siete cattolici, cristiani, siete abituati a studiare il problema della necessità che il ricco ha del povero... quelle robe lì... «Dio ha bisogno degli uomini» titolo di un film degli anni '50 quando erano di moda i cattolici francesi. Noi laici questi discorsi non li facciamo quasi mai. Però, in questo Convegno, dove ho sentito tante cose di valori diversi, ho l'impressione che forse quella riflessione lì sul bisogno, che quelli che si considerano «dentro» hanno di quelli che considerano «fuori», sia stata un filino dimenticata.

MARGINALITÀ E SUBORDINAZIONE*

di GIOVANNI BIANCHI

1. *Marginalità indotta*

Ogni discorso e pratica sull'emarginazione si trova oggi a dovere fare i conti con un processo che per anni ha scomposto, settorializzato le condizioni di marginalità sociale.

La marginalità è «diffusa» perché si colloca in un universo sociale in frammenti dove, mancando il centro, non è facilmente individuabile la periferia. Questa è la metropoli, luogo dello scambio onnivoro. E marginalità e metropoli chiedono di essere lette insieme, altrimenti se ne perdono i fili reciproci. *Questa* marginalità dai profili geometricamente mobili, che di volta in volta distanzia o avvicina il vissuto alla condizione di marginalità, poiché in essa elementi soggettivi ed oggettivi (o meglio, gli elementi *oggettivati* dalla rilevazione) faticano a stare insieme. *Questa* metropoli, dove si scambiano anche il centro e la periferia, ciò che appare centrale e quel che appare marginale. Così, più che definire in generale una categoria dell'emarginazione, ci è piuttosto consentito di constatare più condizioni di emarginazione.

Essendo i profili dei marginali molto diversificati tra loro, essendo le cause della marginalità disparate e disomogenee, l'emarginazione è stata ridotta a puro oggetto sociologico, tipizzata. Così è andata man ma-

* Ha collaborato alla stesura di questo intervento Piergiorgio Reggio.

no crescendo l'attenzione pubblica attorno ai vari oggetti che i sociologi di volta in volta indicavano: i giovani, gli anziani, gli immigrati, gli handicappati...

Di contro la complessità delle forme della marginalità ha finito per condizionare le ricerche e le radiografie su di essa, e le ha rese, quanto più vaste, tanto più impotenti a conoscere «efficacemente».

Abbiamo fra le mani e dinanzi agli occhi biblioteche sterminate, metri di pellicole e le più svariate testimonianze, ma ora più di prima stabilire in categorie la marginalità è impossibile. L'impossibilità a tracciare progetti sui marginali è dettata dalla latitanza perdurante di progetti dei marginali.

L'assenza di chi sta ai margini dai momenti più quotidiani della vita sociale è la presenza più inquietante che aleggia attorno alle mura della cittadella dove le decisioni che riguardano il «bene comune» vengono prese.

L'assenza dei marginali è non più solo assenza delle loro anime, già date da tempo per inesistenti, ma fin dei loro corpi.

La consumazione capitalistica dell'«universo orrendo» che terrorizzava Pasolini è penetrata nei corpi di chi era aggrappato ai bordi del vivere sociale e li tirava avanti.

Ora è impossibile categorizzare le assenze. Rimane la difficoltà concreta di ogni pedagogia e conoscenza «progettuali»: la loro inutilità ed improduttività. È certo solamente che oggi la marginalità non appare più scelta, ma è indotta. Appare concretamente un luogo di vita imposto per negativo e contro ogni cosa che invece quotidianamente è, ha potere.

Contro e fuori dai momenti della Storia.

Non più con la coscienza di poter fare i conti con la Storia, una volta per tutte, ma nell'impossibilità di comunicare con ciò che storicamente diviene. Questa marginalità non è storica, ed è alla Storia incomprensibile, muta per la pratica ed il pensiero.

Senza neanche più la capacità che tutti gli esclusi hanno sempre avuto di riappropriarsi del proprio passato e di riscrivere le proprie storie (Montaldi). Qui e ora nelle metropoli delle merci e dei mercati non si danno più scritture e narrazioni, le parole non vivono più. Questa assenza diceva Pasolini delle borgate romane e dei giovani borgatari: «Era un mondo degradato e atroce, ma conservava un suo codice di vita al quale nulla si è sostituito. Oggi i ragazzi delle borgate vanno in moto e guardano la televisione, ma non sanno più parlare, sogghignano appena. È il problema di tutto il mondo contadino, almeno nel Centro-Sud» [1].

Non è più possibile riappropriarsi di quella lingua ora, nel deserto dei mille dialetti privi di dignità e potere e della lingua omologata, televisiva e «potente».

Scompare la memoria, si perde la nostalgia che non ha più un tempo e degli avvenimenti da rimpiangere: la riduzione sociologica e le mille armi del Dominio hanno sradicato popoli interi e li hanno sparsi fra grattacieli, periferie e borgate come genti senza storia e convinte di non averne, di non aver niente da ricordare e da dire.

2. *Marginalità come status*

Il proliferare delle forme di marginalità cancella definitivamente immagini stereotipe e semplicistiche del «povero» e del «marginale».

Risultano impotenti e tardivi i tentativi di abbracciare con uno sguardo e impugnare tutta la marginalità, producendo un concetto ed un'immagine unitari.

D'altra parte gli sperimentalismi ricorrenti del sociologismo che si sono esercitati sulle figure della marginalità e sono stati sommersi dalle sue mille forme, finiscono anche per suggerire ipotetiche immagini di

[1] P. P. PASOLINI, *Intervista a «La Stampa»*, 1° gennaio 1975.

un unico fronte dei marginali, di quella che Touraine individuava potenzialmente come la nuova confederazione di classe. Concretamente, dinanzi a noi rimane la complessità che prolifera risultando sempre incomprensibile e, talvolta, paradossalmente invisibile.

Eppure le condizioni reali di marginalizzazione nascono e si riproducono: sono sicuramente determinate. E che le cause risiedano in processi legati — come dimostra De Rita — di volta in volta al mercato del lavoro (proliferazione del terziario, auto-securizzazione del cuore occupazionale del sistema-maschi adulti fra i 25 e i 45 anni) oppure a fattori di cultura sociale (esasperazione delle soggettività sociali emergenti, disfunzionamento delle istituzioni) permane la progressiva riproduzione di *status* particolari, concreti di marginalità.

Sono queste le condizioni rintracciabili in ristretti spazi di tempo tra una trasformazione e l'altra. Sono i disavanzi prodotti dalle non-contemporaneità che Bloch rintraccia nello sviluppo del capitalismo. Le isole sulle quali è costretto a rifugiarsi chi non è capace di riprodurre nella propria condizione i processi di adattamento che lo sviluppo conduce. Marginalità come «ritardo» dunque, ma anche marginalità come «eccezione».

Le «eccezionalità» che nascono dal seno stesso delle trasformazioni sociali: *status* straordinari ed incontrollabili quali ad esempio le condizioni ed i problemi relativi alla presenza sempre in aumento in Italia di lavoratori stranieri immigrati. Esclusi senza memoria e senza presente: la precarietà vissuta non solo nel lavoro ma in ogni momento della giornata.

2.1 *Mercato di vita*

Ma proviamo a scavare più addentro e scopriremo più di un paradosso. È il nostro un Paese caratteriz-

zato da forte inflazione e da forte disoccupazione (quantomeno statisticamente «ufficiale»). L'inflazione galoppa da tempo ben oltre il tasso del 20%. Solo l'Inghilterra, tra i Paesi altamente industrializzati, tien botta. La disoccupazione è calcolata in un milione e settecentomila. Di questi quasi il 76% sono giovani tra i 14 e i 29 anni. Di questi giovani quasi il 41% posseggono un diploma di scuola media superiore o una laurea. Ebbene, a fronte di queste cifre di quadro, l'Italia importa manodopera. Sarebbero 600 mila in Italia i lavoratori stranieri. Da quelli imbarcati sui pescherecci di Mazara del Vallo, a quelli stanziati nella provincia di Milano, che da sola ne conta 50 mila.

E ciò a fronte delle cifre e delle tendenze riferite e di una storia che è storia di lacrime, sangue, emigrazione. Infatti una delle tragedie bibliche del nostro erigerci in Stato unitario per avere identità storica è costituita dal presentarsi dell'Italia, per un secolo, come terra di emigranti. E l'esodo continua. In Europa, verso Svizzera, Germania, Francia, Belgio. Ma anche in Canada e in Australia. Tutta una letteratura è fiorita. Ancora si cantano nei «repertori popolari» canzoni di emigrazione strappalacrime. Un film come *Pane e cioccolata* contiene vere sequenze di antologia.

Ma ecco il paradosso della *contemporaneità* di un'esportazione di manodopera che continua e di una «sorprendente» importazione. Si tratta di profughi latinoamericani sfuggiti alle dittature di Pinochet e Videla. Si tratta di giovani venuti a cercar pane dal Medio Oriente vicino, dal Nord-Africa (Tunisia, Algeria, Eritrea), ma anche dallo Sri Lanka (Ceylon).

Ma il paradosso non si nega a un tentativo di comprensione, purché lo si interroghi correttamente. E la domanda giusta è: per quale tipo di lavoro? Questi immigrati vengono a occupare posti in servizi di manodopera generica. Il loro lavoro generalmente non

regolare, non dichiarato, nero. L'offerta riservatagli è di servizi domestici, facchinaggio, imprese di pulizie, lavapiatti, edilizia. Vengono appaltati dalle cosiddette «carovane di facchinaggio» clandestine e da padroncini senza scrupoli. Nella provincia di Milano, nessuno di essi lavora in agricoltura, una decina in tutto hanno trovato un posto nell'edilizia, un centinaio soltanto (su 50 mila) nell'industria. Il paradosso del mercato del lavoro italiano raggiunge la chiarezza quando si prende atto del fatto che i lavoratori stranieri vengono importati per occupare posti che gli italiani rifiutano. A quale prezzo? I più sfortunati guadagnano da 100 a 150 mila mensili; i più fortunati da 300 a 350 mila mensili.

Si tratta per lo più di lavoratori «senza famiglia». Abitano nei quartieri vecchi della città dove le case sono meno costose. Il rapporto necessario è con una genìa di affittacamere che sembrano emergere da romanzi ottocenteschi d'appendice. Si dà un vero mercato del letto. Il prezzo va da un minimo di 40 mila mensili, se si è 7-8 per camera, a un massimo di 120-180 mila mensili, se si è soli. Mercato del letto: e infatti il problema non è abitare, ma dormire. Da queste stanze bisogna uscire la mattina presto e rientrare la sera tardi. Durante la giornata le camere rimangono chiuse. Né le multarelle che seguono qualche ispezione poliziesca fanno indietreggiare gli affittacamere da un mercato alla finfine molto redditizio. E dunque? Ecco che il problema si è dislocato: dal mercato del lavoro siamo al mercato delle vite.

Dentro le emigrazioni bibliche ecco la tragedia della vita quotidiana di questi lavoratori. Essi ne vengono tendenzialmente espropriati. Più fortunati in tal senso quegli stranieri che, profughi da Paesi dove combatte un movimento di liberazione, trovano intorno a un comune progetto politico motivi più forti di identità.

Così paradosso si somma a paradosso: l'ideologia diventa ricostituente di una vita che la metropoli giorno dopo giorno oggettivamente immiserisce; l'emarginazione nel cuore della metropoli assume comportamenti e linguaggi internazionali.

2.2 *Mutamenti «sommersi»*

Isole di riparo ed «eccessi» risultano concreti nodi di complicazione fra fattori determinanti e a loro volta stabiliti da altre regole, che non sono più univocamente economici, ma culturali, sociali e politici. Eppure le trasformazioni, per quanto macroscopiche, non sono semplicemente interpretabili.

Cambiamenti enormi nella società italiana sono stati, ad esempio, indotti da cinque anni di inflazione al 20%. Eppure non abbiamo ancora compreso come molta violenza ed emarginazione possono nascere da questo sviluppo inflattivo.

I mutamenti si incalzano e gli *status* cambiano vertiginosamente costringendo al rifugio in dimensioni magari più anguste, ma certo più riparate. La piccola dimensione quotidiana — fatta di lavoro a spezzoni oppure nero, di rapporti interfamiliari o di clan che a fatica sussistono in ambiente metropolitano — risulta alla fine più sicura che non il rischio che può venire dall'accettare la rincorsa anche solo a piccoli processi di sviluppo.

La quotidianità si ripete ed assicura, penetrando protegge ed abitua chi fa della precarietà un minimo di baluardo contro gli eccessi e gli imprevisti della straordinarietà. Una piccola dimensione quotidiana che non sembra conoscere crisi si è venuta costituendo come economia «altra» e produttiva nello sviluppo di questi ultimi anni. I dati recenti dell'ultimo Rapporto CENSIS ci danno un'immagine per certi versi sconcertante della condizione sociale degli italiani.

L'imprenditorialità di sottobosco prolifera, trovando un terreno fertile nella moltiplicazione delle forme di reddito *pro-capite*. Nel 1977 il 22% dei soggetti ad imposta risultavano titolari di almeno due tipi di reddito. L'ancoraggio saldo alla banchina del reddito da lavoro dipendente, consente l'invenzione di nuove fonti di reddito, altrettanto convenienti. Una fitta ragnatela di intrecci imprenditoriali consente la solidità (e la riproposizione) del modello economico familiare. La famiglia allargata con vincoli di parentela svolge un ruolo efficace di protezione nei confronti dei suoi membri, contro le incertezze del mondo esterno. I dati CENSIS segnalano un aumento del numero medio di percettori di reddito per famiglia (da 1,6 nel 1976 a 1,9 nel 1978). Poi una crescita della propensione media al risparmio delle famiglie che, nonostante l'aumento dell'inflazione ed il prelievo fiscale, appare costante (9,8 nel 1976, 10,5 nel 1977, 11,6 nel 1978).

Il rifugio nella quotidianità, che apparentemente sembra dominata dalle molteplici forme dell'arte di arrangiarsi e da minime ma precise e consolidate norme di convivenza, lascia però penetrare al proprio interno gli stimoli di razionalizzazione indotti dai meccanismi dello sviluppo. Sono i processi di razionalizzazione economico-politica della vita individuale e sociale che impongono una quotidianità basata su criteri estranei e propri solamente di chi ha pienamente accettato tale sviluppo. Il Dominio comprende anche ciò che sembra traboccare: l'economia del secondo e del terzo lavoro regge le istituzioni, gli *status* di marginalità consentono lo scambio ed il consumo delle metropoli. La metropoli non funziona senza i marginali (in questo senso essi sono «centrali»), ma li esclude dai «benefici metropolitani».

L'eccezionale e l'angusto sono momenti diversi di un unico processo di razionalizzazione sociale organizzato secondo le necessità della produzione, portatori

di un «diverso» incompreso ed emarginato, ma non fino al punto che ne possano derivare ribaltamenti.

L'impossibilità della razionalità sociale a comprendere l'«altro» è la sua abilità nell'averlo compreso in sé, nell'aver convinto anche chi è ai margini di essere dotato di una qualche dose di potere.

3. *Orientamenti e prospettive: dal pluralismo alle differenze*

Abbozzato il tentativo disperato di circoscrivere il campo indefinito dell'emarginazione e descrittane una condizione, è tempo di saggiare il terreno degli orientamenti e delle prospettive nella lotta contro le cause dell'emarginazione.

Se la marginalità «sogghigna» pasolinianamente nei territori della sociologia e se fu assunta storicamente da Francesco di Assisi (lo si vedrà più avanti) come luogo privilegiato da un vangelo vissuto *sine glossa* in nome di un'ortoprassi sovversiva, essa chiede altresì di essere situata nelle sue coordinate culturali che sono tutt'altro che recenti.

Ci si presentano a questo punto due nodi: uno storico-politico, ed uno teorico. Intorno al primo sappiamo che la *societas christiana* e la società moderna hanno incentrato il marginale nella figura dell'eretico. Sia la *societas christiana* come la società moderna del Cinque-Seicento hanno giudicato questa condizione insopportabile attentato alla convivenza civile.

Il nodo del problema è rintracciabile cioè attraverso l'esame delle situazioni di eresia e del loro organizzarsi in confessioni contrapposte, è rintracciabile nel nesso di eresia e pluralità sociale agli inizi dell'epoca moderna. Si pone cioè entro la società il problema della libera diversità e dell'unità sociale, come conflittualità tra opposte istanze: della libera diversità come

istanza disgregatrice e dell'unità sociale come istanza antilibertaria.

L'eretico riformato si presenta dunque come la prima figura della diversità entro la società politico-religiosa della fine del medioevo. Ne originò un dibattito che mise in crisi «una tradizione che giudicava intollerabile la libera diversità in materia di fede in una società politico-religiosa unitaria. Su questa intollerabilità sociale obiettiva si fondava la necessità del ricorso al braccio secolare contro l'eretico» [2].

Se per Lutero «bruciare gli eretici è contro la volontà dello Spirito», nella visione di Agostino e Tommaso la necessità di intervenire contro l'eretico è presentata invece come un'esigenza dell'intera società, perché l'eresia è un attentato all'unità sociale e scalza i valori ai quali la convivenza si affida. È una concezione della cristianità che, in nome della propria compatezza, non patisce il diverso (che in quanto tale viene relegato nella marginalità) definendolo eretico.

Erasmo da Rotterdam propone che si escluda il ritorno alla violenza. Ma la soluzione di Erasmo che, nello specifico, «progetta una possibile separazione tra dottrina e fede vissuta e quindi ammette anche delle diversità nella dottrina non determinanti per la fede vissuta» [3], vale finché spirano le brezze. Più labile diventa la tesi quando sul mondo a spirare sono i monsoni.

Né il problema è da rinchiudere in campo cattolico, o da delimitare alla teologia controversistica, nei rapporti conflittuali cioè con le confessioni protestanti. Si tratta invece anche di un dramma intraprotestantico, del quale fa fede la polemica tra Calvino e Castellion. Questi sostenne in un suo scritto che «la causa della discordia civile e delle sedizioni era non la

[2] G. PIROLA, *Alle origini del pluralismo*, in COMUNITÀ DI RICERCA, *Fenomenologia e società, Problemi del pluralismo*, n. 2, marzo 1978, p. 99.

[3] *Ibidem*, pp. 104-105.

differenza nella fede, ma la costrizione e la violenza contro la coscienza cui si ricorreva da entrambe le parti trasformando cioè una questione speculativa non solubile in questione di forza» [4].

La soluzione storicamente data vede il rafforzamento di un potere politico centrale che garantisce con la forza l'unità sociale nella libera diversità religiosa privata. E cioè: nello specifico, la libertà di coscienza religiosa è pagata al prezzo della privatizzazione della fede e del rafforzamento-monopolio del politico nella sfera pubblica. Il diverso e il marginale potenziali vengono ammessi, meglio, tollerati, in quanto privati, purché la loro condizione non abbia rilevanza sociale. La marginalità può essere, in quanto delimitata, circondata possibilmente da un valido cordone sanitario: purché sia ghetto.

E dunque, sia in campo cattolico come in campo protestantico le soluzioni sono di duplice ordine. O l'eliminazione del marginale-eretico (il rogo) o la privatizzazione della marginalità con la privatizzazione dell'esperienza religiosa (togliendo quindi dal corpo sociale la verità religiosa, la sua fecondità e produttività), mentre il monopolio del pubblico viene consegnato nelle mani del politico.

Dopo le guerre di religione, la religione, luogo produttivo di marginalità possibili, viene privatizzata. In linea con questa tradizione dell'Occidente, la democrazia metropolitana potrebbe tendere a ghettizzare le marginalità, là dove la sfida che esse le lanciano sul terreno della democrazia è la capacità di assumerle come elemento di trasformazione.

In una fase in cui, perché la democrazia duri, è chiamata a trasformarsi, a superare lo stesso «pluralismo» che consente cittadinanze a diverse matrici, tutte però partecipanti di un medesimo piano ideologico, di

[4] *Ibidem*, p. 107.

quella «cultura del '46» che ha ottenuto esimio riconoscimento nella Carta Costituzionale della Repubblica postbellica.

Ebbene, una moderna democrazia metropolitana per reggersi e svilupparsi è chiamata a fare i conti oggi con le differenze (comportamenti, etiche, culture) oltre che con i dati conosciuti del pluralismo.

Il problema oggi sul tappeto è quello di una democrazia «pluralista» (assunto il termine con la coscienza della sua insufficienza) capace di misurarsi con soggetti, autonomie, differenze, marginalità: che sono dati e fatti nuovi di una difficile convivenza democratica, quella appunto che segna il passaggio ad una fase post-pluralistica, proprio per «sfondamento» del limite ideologico del pluralismo attraverso la differenza, che è concetto epocale di inedita radicalità. E infatti il limite che individua il pluralismo consiste nell'ammettere una pluralità di posizioni all'interno di una sia pur variegata visione ideologica.

Le differenze, che pure partecipano dell'ideologia e possono costituirsi ideologicamente, nascono da bisogni e possono svilupparsi in contesti «altri» rispetto alle matrici ideologiche date.

Il problema per una democrazia moderna — che tale voglia restare e in quanto tale trasformarsi — è dunque di andare oltre il pluralismo dato assumendo le differenze marginali in quanto fatto pubblico non estraneo e non liminare nella convivenza democratica: l'assunzione cioè della marginalità come fatto proprio, e sia pure inquietante, come fatto democraticamente produttivo. Un passaggio dalla tolleranza del ghetto alla sfida del dialogo, del confronto, dell'assunzione creativa e trasformatrice.

Intorno al secondo mondo, quello teorico, quello dove può essere esclusa la denuncia moralistica e può essere valutata la funzionalità sistemica (Ferrarotti) dell'emarginazione, si evidenzia la necessità di distin-

guere, sul piano teorico e conseguentemente su quello politico, l'emarginazione dalla subordinazione.

Tenendo conto del fatto già rilevato, che l'emarginazione è una categoria «debole», e come tale chiede in molti casi di essere coniugata con altre categorie. Per questo si è richiamato il caso dell'immigrazione semiufficiale dell'altra sponda del Mediterraneo: in esso i caratteri della marginalità si tengono con le categorie «forti» dello sfruttamento e della contraddizione tra le classi (non escluse le contraddizioni e gli antagonismi interni alla classe che un tempo, alla cinese, si sarebbero definite «contraddizioni interne al popolo»).

Alberoni ha sostenuto anni fa in *Classi e generazioni* che in questi sistemi altoindustriali alla massimizzazione della produzione corrisponde la massimizzazione dell'esclusione (donne, giovani, anziani).

Con l'avvertenza che i marginali, come suggerisce il termine, non sono fuori del sistema, ma vengono collocati ai margini. Sono ghettizzati in esso e da esso. Vi sono ricompresi come assenza di potere.

Dove sta il problema? Dove sta la distinzione tra subordinazione ed emarginazione? Sta nella chiave di lettura dei processisociali, sta materialmente e culturalmente nei soggetti del processo sociale. Infatti la subordinazione è leggibile dalla dialettica, l'emarginazione no. Per la subordinazione la chiave è lo schema hegelo-marxista, per l'emarginazione invece questa chiave non funziona. E, ovviamente, non sono solo diversi i nomi: sono diverse anche le cose, diversi i processi che le generano, diversi i processi e le tensioni che da esse partono.

È infatti - dialetticamente - dalla comdizione stessa di subordinazione che emerge la spinta all'opposizione, all'antagonismo, al cambiamento rivoluzionario. Le classi subalterne lottano per un ordine nuovo dei rapporti contro le classi dominanti. Dialetticamente il

motore è interno al rapporto di subordinazione. La classe proletaria (i servi), fabbricata dai signori del capitalismo, diventa il becchino del sistema capitalistico.

All'interno della insopportabilità del rapporto di subordinazione e a partire dalle contraddizioni che lo connotano, la classe operaia, divenuta centralità interna e dilagante, rovescia i rapporti di sistema. Questo miracolo dialettico riservato alla classe proletaria non è consentito alle condizioni marginali. Esse sono disperse e frammentarie in un universo di frammenti. Non polarizzano, non appetiscono ad alcuna centralità. Non diventano centro perché non sono neppure sempre soltanto periferia. Stanno come marginali, e basta. Producono quel che gli analisti definiscono malessere sociale piuttosto che cambiamento sociale.

Nella subordinazione appariva chiaro che il soggetto agente e innovativo nasceva dal seno della classe proletaria; qui, nell'emarginazione, il soggetto agente è innovativo, va cercato altrove, accompagnato dall'incertezza sulla sua reale esistenza. Il luogo sicuro e delimitato della subordinazione era la classe. Il luogo dell'emarginazione è la metropoli: babele di linguaggi, labirinto di comportamenti. È chiaro che solo la complessità dei rapporti metropolitani consente una spiegazione in termini di marginalità della presenza in Milano dei lavoratori immigrati dal Medio Oriente e dal Nord Africa: altrimenti la loro condizione deve essere ricondotta entro i termini «solidi» della dialettica di classe e letta come ennesimo episodio di sfruttamento e tratta dei proletari. E in effetti la spiegazione del fenomeno partecipa delle due logiche.

Questa ricerca e questa incertezza, salvo che per lo schema marxista che però riduce la emarginazione a subordinazione, accompagnano tutte le interpretazioni dell'emarginazione. Quella psicologica; quella sociologica che la riconduce ai processi di terziarizzazione

«spuria» (ancora Ferrarotti), crescita cioè su servizi che non servono a nulla e di cui il tardocapitalismo ha bisogno per reggersi in termini di Stato Assistenziale; quella che punta sull'iniziativa sprigionatasi come decisione dell'autonomia del politico; quella che ha di mira la pace sociale in una democrazia associativa.

Al massimo si possono dunque delineare delle ipotesi in questo complicato scenario. Un'ipotesi che si confronta con l'utopia religiosa; altre tre ipotesi che fanno i conti con le capacità della politica.

4. *Marginalità come scelta di vita*

Di contro alla marginalità che — all'interno del sistema — viene da questo indotta sta un'interpretazione eminente e tutta «produttiva» della marginalità: la scelta di esclusione volontaria di S. Francesco.

La scelta di vita del Santo si propone in due episodi-chiave: l'incontro con i lebbrosi e la rinuncia al mestiere di mercante, che era anche rinuncia a riconoscere il padre mercante come proprio padre e quindi l'automatica esclusione da ogni possibilità di eredità.

L'incontro con i lebbrosi — gli esclusi fisicamente per eccellenza dalla vita sociale — segna il momento centrale della conversione di Francesco. Il momento della condivisione dell'estrema sofferenza umana — nell'anima e nel corpo — il passaggio da una condizione umana ad un'altra.

Fuori e oltre la struttura degli *ordines* medievali, Francesco sceglie la condizione dell'escluso. La rinuncia alla condizione di mercante e ad ogni prospettiva ereditaria costringe Francesco alla dimensione quotidiana del vivere alla giornata. È l'accettazione di conseguenze economiche precarie ma soprattutto una scelta irreversibile. Ed è questo che segna definitivamente e «scandalosamente» il trasferimento in un alto ordine sociale, come fatto volontario e come opzione.

Semplicemente è scandalo ciò che Francesco vuole e fa: *vivere secundum formam sancti Evangelii*, come risulta dalla prima *Regula* francescana.

La contestazione è rivolta complessivamente alla struttura sociale così come era organizzata nel medioevo: la conversione non è solo un fatto economico o religioso, ma un cambiamento radicale di stato sociale. La rinuncia di Francesco e dei frati è rinuncia ad ogni possesso, sia proprio che comune, contrariamente a quanto era tipico perfino degli ordini monastici e dei conventi che richiedevano solo una povertà personale.

Il rifiuto di ogni avere pone la centralità del lavoro come attività dignitosa, come ci viene tramandato dal Testamento stesso di Francesco: «E io con le mie mani lavoravo e voglio lavorare: e tutti gli altri frati fermamente voglio che lavorino di un lavoro (*laboritium*) che sia decoroso» [5].

Non casuale deve essere — come osserva Manselli in un recente studio biografico sulla figura di Francesco d'Assisi [6] — la connessione tra il termine qui usato (*laboritium*) e «lavoreccio», tipico del dialetto di Assisi, parola che sta ad indicare un lavoro alla giornata, precario, così come capita.

E *laboritium* è lavoro con le mani per il raggiungimento di una piena autosufficienza — tema questo su cui è illuminante anche molta pratica e riflessione gandhiana. L'autosufficienza, scelta volontariamente come caratteristica della propria condizione di marginalità, non sottrae nulla ai veri poveri: l'elemosina è solamente l'ultima risorsa, in caso di estrema necessità.

Il riferimento all'esperienza francescana è riferimento storico ad un'epoca in cui trasgredire dagli *ordines* voleva dire rinunciare alla vita sociale.

[5] S. FRANCESCO, *Testamento, v. 24*, in *Fonti Francescane*, Padova 1980, Messaggero, p. 132.

[6] R. MANSELLI, *San Francesco*, Bulzoni, Roma 1980.

La trasgressione di Francesco è profetica e pratica nel ripudio della logica degli schieramenti e delle parti. Come nell'epoca nostra, praticare le marginalità improduttive era allora rifiutare il mondo delle corporazioni e delle partigianerie, dove ha dignità solo chi è schierato. Nei tempi che hanno assunto come statuto l'interesse particolare, la «follia» di Francesco segna concretamente la radicalità della contestazione.

Nelle metropoli dove le giornate sono dettate dalle regole del dominio e dello scambio, la convivenza civile sembra finalmente richiedere nuove regole; dove l'etica riscatti la politica e la conduca a farsi profeticamente ritorno a preoccupazione per il «bene comune».

La radicalità delle contestazioni marginali e le scelte profetiche di chi le pratica in forme volontarie sembrano portare il segno di una politica che non sopravvive senza profezia e di una democrazia che necessita di etica. E, in particolare, le presenze concrete di un *volontariato* di «base» sembrano proporsi come «ponte» per ricondurre al centro i marginali e l'attenzione ai marginali in una società dove solo l'interesse corporativo e, in esso sussunto, quello professionale paiono esistere e consistere.

La debolezza e la precarietà del *laboritium*, il rifiuto degli *ordines* e la follia dell'autoesclusione sono realtà oggi già praticabili e «digne», prefigurazione della riappropriazione da parte degli esclusi della propria storia e del proprio presente, per decidere di un futuro che rechi il segno anche delle volontà «deboli».

5. *Le capacita della politica*

La prima ipotesi politica va alla ricerca di un soggetto agente e innovativo. È l'ipotesi che punta alla rivoluzione proletaria entro la quale anche settori di società marginale possano essere riscattati e trasformati. È l'ipotesi che cerca di far calzare un progetto po-

litico ad un nuovo blocco sociale egemone. Ipotesi che «classicamente» riconduce la marginalità alla subordinazione.

Non si può dare coivolgimento in questo sistema: va cambiato e capovolto il modello di sviluppo. È l'ipotesi figlia primogenita della dialettica che assegna alla classe operaia, rispetto a tutte le france marginali come rispetto all'intero corpo sociale, funzione di guida, capacità di egemonia e palingenesi.

L'ipotesi che punta — nonostante i risultati storici — ad una società senza classi e quindi senza centro e senza periferia. L'ipotesi che legge come potenziale barbarie la società metropolitana, dove la dispersione è crescente e la perdita di centralità evidente. Dove solo il frammento pretende un senso.

Simmetricamente ed antagonisticamente esiste oggi una versione «di destra» di questa posizione: quella che giudica numericamente minoritaria e culturalmete «finita» la classe operaia e individua nei ceti medi una sorta di nuova classe generale in ascesa. Che proprio per questo (lo ricordava Ferrarotti) attribuisce il ritardo nella riaggregazione del nuovo blocco sociale alla riluttanza di questi ceti medi ad assumere la funzione culturale di guida. La maggioranza silenziosa dovrebbe parlare.

La seconda ipotesi politica punta le carte su una stagione di Grande Riforma. Sulla possibilità che un progetto riformista, gestito da un ceto politico all'altezza delle trasformazioni imminenti, si saldi con le attese del corpo sociale. È ipotesi meno traumatica della precedente, che si scontra però con l'impotenza che il riformismo ha mostrato dal dopoguerra, impotenza che è in massima parte determinata dalla mancanza di un apparato amministrativo in grado di reggere decentemente le riforme.

La terza e ultima ipotesi fa perno sul volontariato, per la cui analisi non è possibile allontanarsi dalla lu-

cida diagnosi fornita da Tavazza. È anch'essa ipotesi politica, e si muove all'interno di una riscoperta del pubblico attraverso l'impegno sovente anche se non necessariamente gratuito, impegno comunque ricco di professionalità e non ripiegato nella autocontemplazione. Il volontariato può oggi apparire una moda: in effetti è parte di una risposta a una assenza di intervento e anche di rappresentanza del sociale all'altezza dei bisogni e delle responsabilità che la fase storica presenta. Accanto al partitico, accanto al sindacale, che è pur stato visto come rappresentanza monopolistica e non corporativa del sociale, ecco lo spazio nuovo del volontariato, da sempre e quasi per ragione sociale attento ai marginali.

Perché? Perché il volontariato, in quanto associazionismo spontaneo o volontario, *sembra* dare risposta a un bisogno di comunità che la politica attuale, dominata dalla corporazione, ha rimosso per dare senso soltanto agli interessi particolari.

E per una seconda ragione: perché il volontariato *può* rappresentare uno spazio di laicità dell'impegno: fuori dalle ideologie partitiche e fuori dai clericalismi. Questo — ed è difficile — è il suo banco di prova autenticamente politico. Il luogo della sua nobiltà o del suo riconoscimento della propria impotenza di fronte agli apparati dai grandi numeri. Se non supera la prova il volontariato verrà ridotto a zona di caccia, a riserva giovanile di un impegno generoso e disinteressato destinato a cessare con l'età adulta e l'acquisizione di un ruolo professionale e politico rigido. Come a dire: occupatevi del «bene comune» da giovani, ma lavorate per gli interessi particolari da adulti. A questo sforzo di autentica laicità (che è altro rispetto alla secolarizzazione, che si presenta invece come un piano di idoli: denaro, successo, rendite politiche) è in primo luogo chiamato il credente.

Questa riscoperta del pubblico, che non è lo statale, se da un lato deve guardarsi dal farsi fagocitare dalle istituzioni esistenti, dall'altro deve saper superare il richiamo ottocentesco e intransigente a rappresentare il Paese Reale contro il Paese Legale. A superare anche la schematica separazione sessantottesca tra movimento e istituzione.

E qui si può misurare di quali strane combinazioni siano capaci la fase storica attuale e il vivere metropolitano.

Il problema non è erigere il sociale come blocco e forza separata: nessuna società complessa lo consente. Non si tratta di contrapporre l'associazionismo volontario all'istituzionale. La riscoperta del pubblico che il volontariato opera è patrimonio da mettere a disposizione di tutta la nazione. E credenti possono essere oggi alla testa di questi processi che attraversavano una società civile più attenta ai fenomeni di emarginazione nello Stato, più capace di interpretare le esigenze di quelli che Ardigò ha individuato come «mondi vitali». Sapendo battere i ritardi e le attività delle istituzioni statali, ma non pensando in termini prioritari a organizzare la propria estraneità.

La sfida è di mettere i valori e le pratiche che il volontariato organizza a disposizione di tutti, perché le istituzioni siano espressione di questo nuovo tenore sociale. Puntando in grande a uno Stato che non emargini e che non sia l'altro o la controparte di questi nuovi processi pubblici, ma ne divenga piuttosto espressione. Superando la contrapposizione ingenua di movimento e istituzione per essere protagonisti di un processo di *istituzionalizzazione*.

Questo termine, mutuato da Weber, rappresenta il momento forte di un volontariato che, essendo testimonianza e scandalo, sa però fare i conti con la politica. Sapendo che senza profezia difficilmente si dà

politica dignitosa, così come senza etica non si dà democrazia decente.

È infatti a partire dall'attenzione alle fasce marginali (attenzione «volontaria» nel senso detto) che siamo ricondotti al cuore di questa società. Non è un caso, ed è un dovere che nelle difficoltà della crisi non può essere sfuggito.

SPERANZA, PACE, PROGRESSO

di ENRICO R. COMI

L'emarginazione, un prodotto dell'egoismo

L'emarginazione è un concetto complesso, che si carica immediatamente di significati e contenuti politici, economici, sociali, antropologici, filosofici, psicologici, morali... È un concetto che include una molteplicità di categorie eterogenee, a volte abbastanza diverse e distanti tra loro. È un concetto assai ampio, generale ma non generico, forse anche ambiguo, «che si può prestare ad un uso strumentale e consumistico», «che dice subito tutto senza precisare niente in partenza», «che non fotografa esattamente la situazione...».

Ma è un concetto tutt'altro che astratto. E quando si passa ad esaminare nello specifico le cause della sofferenza dell'umanità, ci si rende conto che è il concetto che più adeguatamente — o meno insufficientemente — di ogni altro può rendere l'idea della precarietà esistenziale e delle condizioni disumane del vivere in cui è costretta la grande maggioranza degli uomini. Se oltre i due terzi dell'umanità sono tenuti fuori dei canali del progresso, sono esclusi dai processi creativi e dal potere decisionale, e le zone 'grigie' dell'esistenza diventano una realtà sempre più drammatica, anche all'interno dei paesi dell'abbondanza, come non pensare che l'emarginazione sia una dimensione purtroppo tristemente negativa e centrale della condizione umana?

Emarginato è colui che è ai margini del progresso economico-sociale e della vita politico-culturale del proprio paese, che è escluso rispetto ai processi vitali e significativi del vivere.

L'emarginazione presenta la sua tremenda pesantezza sulla condizione umana a differenti livelli di negatività. Su questo punto, pur nel rispetto di posizioni personali differenziate relativamente al numero e alla classificazione degli stessi, i giudizi di analisti sociali, operatori, esperti, studiosi, in sostanza concordano [1].

Con tutti i limiti del caso, è possibile individuarne alcuni:

— al primo si rimane in disparte rispetto ai benefici e ai vantaggi del progresso tecnico ed economico;

— al secondo non si partecipa che marginalmente ai processi creativi;

— al terzo si rimane ai margini del potere di decisione;

— al quarto si è completamente tagliati fuori dalla creatività e si è sistematicamente esclusi da ogni processo che implichi l'assunzione di una qualsiasi responsabilità;

— oltre, vi sono i diseredati, le categorie ultramarginali dei ceti meno abbienti; quello strato della società 'ignorato e dimenticato da tutti', il sottoproletariato, per il quale gli stessi Marx ed Engels ebbero espressioni nient'affatto tenere, spingendosi addirittura fino al punto di scrivere, nel *Manifesto*, che esso «rappresenta la putrefazione passiva degli strati più bassi della vecchia società».

I livelli naturalmente non sono a compartimenti stagni, e quindi non sono perfettamente definibili. Tuttavia, non c'è dubbio che, all'interno di ciascuno di essi e nel passaggio dal primo agli altri e nelle interrelazioni tra l'uno e gli altri, l'emarginazione produca effetti vieppiù devastanti.

Come appare ovvio, oltre il quarto livello si è praticamente fuori del margine: quasi in una 'terra di nessuno',

[1] Per un'eccellente analisi di questo fenomeno, vedere:
— Dom Helder Camara, *Il deserto è fecondo*, Cittadella Editrice, Assisi 1975;
— Franco Ferrarotti, *Atti del Convegno «Emarginazione e Metropoli»*.

si consuma l'esperienza vitale 'condannati' all'insignificanza sociale in un contesto di irrilevanza storica.

L'emarginazione spesso si manifesta come processo di isolamento, di esclusione, di prevaricazione, di espropriazione e di usurpazione di diritti da parte di minoranze egemoni, che usano il potere non come servizio ma come mezzo di asservimento, non per la promozione ma per la reificazione dell'uomo, su una massa sterminata di individui che vengono sistematicamente manipolati, calpestati, ignorati.

Essa è l'effetto dell'egoismo e dell'ingiustizia. È causa di insicurezza, di paura, di aggressività, di violenza, di rinuncia, di angoscia. È causa di sofferenza e miseria, può generare sofferenza e miseria.

Lo sviluppo ineguale

Alla ricchezza sprecona di poche potenze si contrappongono in modo stridente e spesso drammatico le «strettezze» e la povertà a volte estrema di tutti gli altri stati, di interi continenti.

Insomma, il dominio prepotente e arrogante di alcuni stati significa soggezione impotente e sofferta degli altri.

I paesi del Terzo Mondo — pur possedendo molti di essi materie prime e fonti di energia o entrambe —, non partecipando al processo di formazione delle decisioni, sono di fatto esclusi totalmente o in parte dal potere economico e politico, si trovano in uno stato di marginalità strutturale, vivono una condizione di perenne emarginazione [2]. Non solo non partecipano ai benefici dello sviluppo (o vi partecipano marginalmente), lo sviluppo dei paesi industrializzati avviene a loro danno. La loro povertà, indigenza, miseria, è funzionale alla ricchezza sfrontata e priva di pudore della società dell'abbondanza e dello spreco.

[2] A questo proposito cfr. Paul Sweezy, *Il futuro del capitalismo*, in *Dialettica della liberazione*, Einaudi, Torino 1969.

I vantaggi e i privilegi di circa un quarto della popolazione mondiale sono ottenuti sopra e contro gli altri.

Masse oceaniche di persone vivono collettivamente e singolarmente, sulla loro pelle, gli effetti devastanti di questa emarginazione planetaria premeditata e «legalizzata» — fatta di fame, miserie, angoscia, violenza, morte — che è sotto gli occhi di tutti ma di cui nessuno sembra volersene rendere conto, di cui si preferisce ignorare l'esistenza, di cui in fondo si è tutto sommato indifferenti...

Occorre trovare le alternative per eliminare quel processo di imbarbarimento che degrada sempre più le condizioni di vita, liberarsi di un modo di pensare e di essere che immiserisce la condizione esistenziale, che appiattisce e svilisce la dimensione umana del vivere.

L'uomo tecnologico — strumento e vittima di un progresso tecnico che egli stesso ha avuto l'ardire e l'imprudenza di alimentare in assenza di cultura — rischia di intaccare irreparabilmente l'ineguagliabile patrimonio della natura e della vita.

I successi di uno sviluppo incontrollato gli hanno dato l'illusione di una potenza sterminata ed inarrestabile. La sua «volontà di potenza», alimentata da una sete di dominio tanto più irrazionale quanto più smisurata e priva di freni, gli ha fatto ricercare in modo parossistico e irrefrenabile il benessere materiale e trascurare vieppiù la dimensione etico-morale. Gli ha fatto dimenticare che è impossibile uno sviluppo materiale illimitato se le risorse sono limitate [3]. Lo ha reso sempre più insensibile, e comunque poco rispettoso, verso tutto ciò che non serve a potenziare la fortezza del proprio smisurato egoismo, a innalzare un altare alla propria incontenibile vanità: indifferente verso tutto ciò che riguarda le cose, la persona, i sentimenti degli altri.

Lo sviluppo è avvenuto in modo distorto e ineguale, sciupando e distruggendo senza dubbi e tentenna-

[3] Per un approfondimento, leggere: AA.VV., *I limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano 1972.

menti, con spavalderia e arroganza, mai con umiltà. I paesi economicamente sviluppati sono diventati sempre più ricchi e il loro arricchimento è avvenuto a danno dei paesi economicamente sottosviluppati che sono diventati sempre più poveri.

Il benessere materiale si è sviluppato il più delle volte in assoluta mancanza di finalità, senza significazione, in assenza di principi e di valori, senza cultura e al di fuori di ogni etica degna di chiamarsi tale: sociale, umana, religiosa, morale...

La «logica» delle grandi potenze

Il degrado attuale è la conseguenza di scelte sorrette da «logiche» perverse, una delle più micidiali delle quali è forse quella del dominio.

La logica del dominio è infatti la logica dell'autorità che si impone autoritariamente con la coazione e la coercizione, non dell'autorità che deriva da autorevolezza morale in quanto emanazione di un potere che si esercita per servire e liberare e non per asservire e soggiogare. È la logica di chi preordina gli interessi degli altri subordinandoli ai propri: è la logica delle grandi potenze, per eccellenza.

Essa ha radici ben piantate nella storia e si accompagna solitamente a un altro tipo di logica, anch'essa aberrante per gli effetti che produce. Mi riferisco alla «logica» espansionistica, basata sul principio di volere sempre di più per sé senza curarsi minimamente di ciò che si lascia agli altri: gli altri non esistono, e se esistono non contano, è come se non esistessero...

Si tratta di logiche di aggressione e di sopraffazione, non di logiche di collaborazione e di cooperazione; di logiche di guerra, non di logiche di pace; di logiche di odio e di morte, non di logiche di amore o di vita...

I Patti di Yalta tra Roosevelt, Churchill e Stalin, seguiti alla resa dei tedeschi nel '45, con la spartizione del mondo in sfere di influenza, invece di sconfessare e sconfiggere definitivamente queste logiche, le hanno,

forse, quasi — e magari senza forse e senza quasi — assunte, adottate, ufficializzate, legalizzate e quindi alimentate.

Tali «logiche», sia pure con aggiustamenti e aggiornamenti periodici, foggiano sempre più le scelte degli stati e dei governi, i comportamenti umani individuali e collettivi. Originano altre «logiche», dalle quali vengono a loro volta alimentate...

Le logiche della competizione e del successo, del consumo non finalizzato, degli egemonismi, degli espansionismi, del militarismo, della sopraffazione del più debole, del rigetto di chi non è produttivo e funzionale al sistema, del non rispetto delle minoranze, dell'emarginazione e del soffocamento del diverso, della massificazione che tende alla reificazione non all'umanizzazione dell'uomo, sono comuni sia al modello neoliberista o delle multinazionali, sia al modello del capitalismo di stato o del socialismo burocratico e centralizzato. La «pace» armata delle superpotenze è il frutto di equilibri instabili che lasciano tutti col fiato sospeso, a causa di conflitti che interessano ora il Sud-Est asiatico, ora il Medio Oriente, ora l'America Latina, ora l'Africa, ma che hanno un denominatore comune: riguardano il Terzo Mondo e le sue risorse, e hanno come teatro di lotta appunto i territori dei paesi economicamente sottosviluppati o in via di sviluppo. E chi sono gli immancabili registi di questi tremendi drammi? Sempre gli stessi: le grandi potenze.

Auchwitz, Hiroshima, il Medio Oriente e il Libano, il Sud-Est asiatico e il Vietnam e la Cambogia, il Cile o l'Uganda, il Salvador, l'Angola, l'Afghanistan... — per fare alcuni esempi più vicini a noi nel tempo — sono i tragici effetti di una realtà che ha matrici ben delineate e storicamente situate.

Responsabili di parecchi drammi della storia sono gli immancabili «civili-civilizzatori» delle diverse epoche storiche.

Ma siamo proprio sicuri che, di fronte a certi tipi di «civilizzazione», la gente non preferisca, non ami rimanere un po' più «barbara»?

Crisi di civiltà, la peculiarità della crisi italiana

Il mondo intero è interessato da una crisi complessiva di civiltà. E ciò è dovuto essenzialmente ad un progresso che, sviluppandosi in assenza di un'adeguata cultura e per di più in presenza di uno smisurato, insano egoismo, ha creato instabilità, tensioni e conflitti di ogni genere. Ai fattori mondiali di crisi si aggiungono, nei singoli stati, quelli legati a situazioni contingenti, a caratteristiche particolari, specifiche.

In Italia la crisi si presenta con connotazioni «proprie», specifiche, rispetto agli altri paesi altamente industrializzati, poiché, oltre ai caratteri comuni a quella internazionale, essa presenta delle peculiarità: inflazione e disoccupazione più accentuate e strutturali; forte carenza, quando non addirittura mancanza, di materie prime e fonti di energia; sviluppo distorto e distribuzione ineguale della ricchezza, con contraddizioni in alcuni casi simili a quelle del Terzo Mondo per l'esistenza di zone estremamente sviluppate e zone depresse, di fasce di benessere e di emarginazione, di opulenza e miseria; situazione politica cristallizzata e deteriorata, caratterizzata, fin dalla nascita della Repubblica, dalla non alternanza al governo dei partiti maggiori e, negli ultimi anni, da una progressiva perdita di credibilità della partitocrazia...

Insomma le contraddizioni dello sviluppo e del benessere materiale, la crisi istituzionale, la crisi ideologica, morale, culturale, la crisi delle coscienze, da noi, si presentano con caratteristiche di accentuata gravità e drammaticità e riversano conseguenze negative sui giovani, le donne, gli anziani, i marginali...

Si tratta di una crisi che si scarica di più su alcuni soggetti per il fatto che gli stessi vivono una certa condizione: l'essere giovani, studenti, donne, anziani, e così via. È dunque importante una riflessione sul concetto di condizione, sia per capire meglio la crisi che per tentare di andare oltre la stessa mediante soluzioni adeguate, mediante tentativi coerenti con una seria ricerca, non a caso; mediante iniziative concrete, non soltanto a parole...

In Italia il problema dell'occupazione è grave, non solo a causa dell'altissimo numero di disoccupati che supera ormai i due milioni, ma soprattutto perché quest'enorme massa è costituita da giovani per lo più diplomati o laureati.

Un numero incredibilmente elevato di giovani che consegue un titolo di studio di scuola media superiore o universitario non riesce a trovare lavoro, oppure deve rassegnarsi a fare un lavoro completamente diverso da quello per cui ha studiato. Pochissimi trovano un lavoro realizzante o gratificante.

La mancanza di un collegamento reale tra studio e lavoro, la discrepanza tra attesa e realtà, la non sutura tra motivazione e interesse per un certo lavoro e l'avvilente realtà di una disoccupazione forzata oppure di un lavoro alienato, tra un'esplosione di bisogni nuovi e la mancata o inadeguata risposta di cambiamento nel senso di una nuova qualità della vita, genera delusione, frustrazione, tensione, angoscia, rabbia.

E questi sentimenti, questi stati psicologici sono causa di energie che possono giocare sia un ruolo positivo, se coagulano e diventano movimento collettivo liberatore, sia un ruolo negativo, quando si rimane nel velleitarismo e ribellismo individuale o del gruppo settario, nella violenza, nel disfattismo e la rinuncia, nell'indifferenza e l'apatia: tutte situazioni di fuga dalla realtà. Tali situazioni di fuga dalla realtà si manifestano con varia intensità e modalità a seconda dei contesti storici, sociali, culturali, ambientali. Sono frutto di alcuni fenomeni, alimentano certi fenomeni, producono altri fenomeni.

Il cambiamento non si ottiene con la delega agli altri

Le vicende degli ultimi anni nel nostro Paese (ma non solo nel nostro), caratterizzati da una mancanza di spinte collettive e generali, da una fase di stasi dei

movimenti (se si eccettuano le rivendicazioni dei sindacati autonomi e dei precari della scuola che però riguardano categorie particolari di lavoratori), dalla accentuazione del fenomeno dell'indifferenza verso ciò che è «esterno» alla propria sfera, al proprio dominio e controllo immediato, hanno fatto parlare con ostentazione, oltreché con insistenza ed enfasi, di «riflusso». Il conformismo dell'informazione ha schematizzato, semplificato tutto. Invece di cercare di capire (soprattutto doveva farlo la classe politica), attraverso un'analisi dei comportamenti, i segni di cambiamento della società, si è rimasti in superficie, accontentandosi delle apparenze, cogliendo gli effetti senza esplorare le cause.

Si è sviluppata così un'area di incomprensione e di diffidenza, di malcontento e di sfiducia che ha allargato il solco tra la società civile e la classe politica, tra il paese reale e le istituzioni, sempre più caratterizzate sotto l'aspetto burocratico.

I fenomeni sono stati visti e interpretati in chiave di consumismo, senza interrogarsi sulle cause dello stesso, sui suoi nessi e connessi, al di fuori della dimensione culturale e antropologica. Insomma si è rimasti ad osservare gli effetti invece di tentare di individuare ed analizzare le cause di quel «vero e proprio cataclisma antropologico» che è il consumismo, per dirla con le parole di Pasolini [4].

È questo che ha reso impossibile la comprensione dei segni del cambiamento. E anche il dibattito intorno a tematiche fondamentali per interpretare i segni del cambiamento, come sono appunto quelle del personale e del politico, si è sviluppato in questa prospettiva.

Il discorso sulla condizione è rimasto ai margini. Si è continuato ad osservare i fatti, la realtà, con le lenti

[4] Pier Paolo Pasolini, *Scritti Corsari*, Garzanti, Milano 1977.

schematiche del passato servendosi solamente del concetto di classe secondo una visione rigidamente segnata, una prospettiva già vista, datata, scontata. Non si sono colti i fermenti, i segni del cambiamento. L'immobilismo ha fatto invecchiare le istituzioni. Sono rimaste strutture obsolete di fronte all'emergere di situazioni nuove.

Alla domanda esplosiva di nuovi bisogni ha fatto riscontro una carente offerta di servizi, che una burocrazia spesso inefficiente e incapace ha reso vieppiù dequalificati e precari. Sono mancate scelte politiche adeguate alla realtà dei fatti, sono aumentate la confusione e il caos. E ciò ha deteriorato i rapporti tra i cittadini e il potere, ha fatto crescere la distanza tra i partiti e la loro base, ha accentuato il disimpegno della gente rispetto ai temi della politica relativa alla sfera del sociale, ha determinato il preoccupante fenomeno dell'indifferenza diffusa. Nonostante l'estrema diversità dei contrasti, il manifestarsi di alcuni atteggiamenti in presenza di determinati fenomeni ha fatto ritornare di attualità *Gli indifferenti* di Moravia [5]; ha fatto parlare di «nuovi indifferenti».

Le aspirazioni di una società in trasformazione e l'esplodere di bisogni nuovi rendono improcrastinabile l'esigenza del cambiamento. Ma il cambiamento non si ottiene con l'indifferenza e la delega agli altri. Di questo è bene che ognuno, se ne renda conto.

Progresso materiale e progresso morale

Il progresso materiale e quello morale non sempre vanno nella stessa direzione. Anzi, nelle società tecnologiche spesso divergono, come ha osservato Ralph Dahrendorf nel saggio *La libertà che cambia* [6].

[5] Alberto Moravia, *Gli indifferenti*, Bompiani, Milano 1929. Il dibattito sull'indifferenza giovanile tra il '78 e l'80 è stato molto ampio. Come i giovani della seconda metà degli anni '20, i giovani della fine degli anni '70 con l'indifferenza non si sono certo liberati della sofferenza...

[6] Ralph Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Roma-Bari 1980. Lo stimolante saggio di Dahendorf sottrae dalle secche del conformismo il tema fondamentale della libertà, cogliendolo e proponendolo nella sua dinamica in svolgimento e in mutamento.

È questa divaricazione che rende 'sospetta' l'espressione *progresso*. Ed è a causa di ciò che molti storcono il naso solo a sentirla.

Quando a un accrescimento di benessere materiale non corrisponde un adeguato sviluppo della *persona*, o addirittura corrisponde un suo soverchiamento, non ha senso parlare di progresso: *il progresso implica e postula la promozione umana della persona*.

Quando la tecnologia si sviluppa in assenza di cultura, si ha semplice accrescimento di ricchezza materiale, non progresso.

C'è una differenza sostanziale tra accrescimento di ricchezza materiale e progresso. Nel primo caso, pochi stati si arricchiscono sfruttando tutti gli altri. E all'interno di uno stato, una minoranza si arricchisce facendo sopportare i sacrifici alla maggioranza. Nel secondo, invece, i miglioramenti riguardano tutto il mondo. Attraverso un processo iterativo, i vantaggi si propagano da uno stato all'altro. E all'interno di ciascuno di essi, il miglioramento della qualità della vita si estende a tutte le classi sociali, coinvolge la collettività e i singoli.

È inevitabile la divaricazione tra progresso materiale e progresso morale? Non credo nell'ineluttabilità di tale divaricazione, anche se l'osservazione e l'analisi della realtà attuale possono indurre a pensare il contrario.

È che *l'egoismo impedisce alla società, e all'uomo contemporanei di esprimersi secondo il loro enorme potenziale*.

La «pace» armata

Si parla di pace e si rendono precarie le condizioni che assicurano la pace.

Le grandi potenze, e dietro di esse la maggioranza degli stati nazionali schierati secondo la logica dei

blocchi, insomma l'Est e l'Ovest, continuano — intanto che parlano di pace — a riarmarsi fino all'inverosimile [7]. Considerano i propri armamenti un riarmo inevitabile e quelli dello schieramento avversario una minaccia terribile, naturalmente pure essa inevitabile, da esorcizzare possibilmente con la minaccia della potenza devastatrice del proprio arsenale. E invece di impegnarsi in una seria trattativa per il disarmo, la distensione, la pace, continuano a costruire armi micidiali in grado di sterminare milioni e milioni di uomini, di distruggere il mondo, di rendere la vita impossibile sulla terra in pochissimo tempo.

Libertà e potere

Si parla di libertà e basta pensare al terribile flagello della fame nel mondo (quanta miseria, quanta disperazione, quanta morte...!), per rendersi conto della tremenda tragicità della discrepanza tra il dire e il fare, della superficialità con cui si promette e della facilità con cui si disattendono le promesse...

C'è un forte scarto tra libertà in senso formale e libertà in senso sostanziale.

La società tecnologica offre all'individuo molte *chances*, senza però preoccuparsi dei risultati effettivamente conseguiti.

Il potere diventa sempre più condizionante e arrogante. E l'individuo ripiega su se stesso alimentando un processo in circolo che si scarica su di lui.

Il progresso dei diritti civili, consolidatosi a partire dalla Rivoluzione francese come espansione dei diritti

[7] Per un'ampia analisi di questo fenomeno, vedere:
— Fabrizio Battistelli, *Armi: nuovo modello di sviluppo?*, Einaudi, Torino 1980.
— AA.VV., *Il problema degli armamenti*, Vita e pensiero, Milano 1980.

umani sanciti dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* [8], dev'essere continuamente stimolato.

Il problema della gestione e del controllo del potere, e quindi della sua legittimità e rappresentatività, è importante oggi non meno che ieri. Era importante ai tempi in cui Montesquieu, nello *Spirito delle leggi* [9], rielaborava la teoria della divisione dei poteri formulata da Locke nel *Saggio sul governo civile* [10]; o Cesare Beccaria, nel trattato *Dei delitti e delle pene* [11], condannava i sistemi di inquisizione, propugnava l'uguaglianza delle leggi per tutti e proponeva l'abolizione della pena capitale; o Max Weber [12], più tardi, descriveva in termini nuovi la legittimazione legale o razionale del potere, distinguendola da quella basata sulla tradizione o il carisma. Lo è oggi. Lo è stato in qualsiasi epoca storica.

Il potere è stato forse l'oggetto prevalente della speculazione filosofica dai Greci ai giorni nostri: da Socrate, Platone, Aristotele, a Hegel, Marx, Nietzsche, a Gramsci, a Foucault... In questo secolo esso è stato oggetto di continua attenzione e di analisi anche da parte della sociologia e di altre scienze umane: da Durkheim alla Scuola di Francoforte, a Parsons, a Barrington Moore J.; da Baran a Sweezy, a Galbraith, a Aron, a Habermas, a Luhmann; da Laing a Cooper, a Basaglia, a Baudrillard, a Dahrendorf, a Ferrarotti...

Ma non si è ancora trovato il modo di imbrigliarlo e impedire così quelle sue forme deteriori di manifestazione che hanno un'incidenza tanto negativa sulla condizione umana: impedire cioè che si manifesti come predominio e arroganza, come tendenza a soggiogare e alienare invece che come tendenza a servire e liberare.

[8] Con la Rivoluzione francese inizia lo Stato moderno. La proclamazione dei principi della Rivoluzione francese è fatta con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* approvata dall'Assemblea costituente francese il 26 agosto 1789.

[9] Montesquieu, *Spirito delle leggi*, 1748. Il principio della divisione dei poteri è alla base di tutte le democrazie contemporanee.

[10] John Locke, *Saggio sul governo civile, 1689*. Teorizzando la separazione del potere legislativo da quello esecutivo a garanzia della libertà personale e della proprietà del cittadino, Locke con il suo «Saggio» fa un salto in avanti rispetto alle teorie politiche contenute nel Leviatano di Thomas Hobbes (1651) e in De Statu Imperii Germani di Samuel Pufendorf (1667).

[11] Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene, 1764. Il trattato condanna i sistemi di inquisizione dell'epoca, propugna l'uguaglianza delle leggi per tutti e propone l'abolizione della pena capitale. Raggiunse una risonanza mondiale nel contesto storico relativo agli anni che vanno dalla sua pubblicazione alla fine del XVIII secolo. Tuttavia, per alcuni versi, la sua tematica è ancora oggi di sorprendente attualità.*

[12] Max Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano 1961.
— Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze.

Liberarsi delle barbarie dell'attuale civiltà

Marcuse aveva ragione quando affermava che la costituzione di una società liberata e liberante «dipende dall'impegno essenziale nella lotta, consapevole o inconsapevole, per il raggiungimento di valori qualitativamente differenti, caratteristici di una esistenza umana veramente libera [13]».

Il rinnovamento della società non può essere ottenuto senza un rinnovamento anche dei singoli.

L'uomo nel suo rapporto col mondo — direbbe Kafka — non può fare affidamento sugli altri: «ogni essere umano è singolare ed è chiamato ad agire in virtù della sua singolarità [14]...». Se si vuole che la caverna resti un mito del passato e non diventi una tragica realtà del futuro, occorre capire quali sono le più micidiali e selvagge barbarie dell'attuale civiltà e trovare la volontà e la forza per disfarsene anche se ciò può sembrare apparentemente impossibile.

Gli interessi dei paesi economicamente sottosviluppati o in via di sviluppo divergono obiettivamente da quelli dei paesi economicamente più sviluppati, se i paesi ricchi continuano a pensare allo sviluppo secondo i canoni del vecchio modello liberista.

Senza la profonda consapevolezza dell'interdipendenza delle economie mondiali, della necessità di pensare ai rapporti Nord-Sud con spirito diverso che in passato, di inventare un nuovo stile nell'affrontare e tentare di risolvere globalmente i problemi della fame, della miseria, della violenza in tutte le sue manifestazioni, l'uomo contemporaneo non riuscirà mai a risolvere i propri problemi [15].

[13] Herbert Marcuse, *La liberazione della società opulenta*, in *Dialettica della liberazione*, Einaudi, Torino 1969.

[14] Franz Kafka, *Quaderni*, 18 Novembre 1917.

[15] La letteratura in proposito è alquanto ricca. Per un approfondimento leggere:

— *Nord-Sud: un programma per la sopravvivenza*, Mondadori, Milano 1980, rapporto presentato all'O.N.U. da una commissione indipendente di personalità internazionali presieduta da Willy Brandt;

— Enrico R. Comi, *Complimentarietà delle diverse civiltà*, in *Spazio umano*, Dicembre 1980, pp. 6-21

Solo la rinuncia alla logica del consumismo e dello spreco, unitamente alla riscoperta dei valori dell'austerità come scelta finalizzata e motivata, non come accidente imposto dalla circostanze, della condivisione, della solidarietà, della fratellanza — e dunque unitamente alla consapevolezza della bellezza, oltreché della necessità di una diversa qualità della vita — da parte dei paesi ricchi, può garantire, in prospettiva, condizioni di vita umane ai paesi poveri e quindi fondate speranze di libertà, di giustizia, di pace, di autentico progresso per tutti. Fame, guerre, inquinamento, crisi energetica, sperpero delle risorse, sovrappopolazione, inflazione, disoccupazione, violenza, sono malattie bruttissime da curare, ma non sono al di sopra della portata dell'uomo; a patto di una tensione e di un'etica veramente «altre»; purché l'uomo lo voglia veramente, intensamente, nei fatti e non semplicemente a parole [16]...

Come uscire da questo mare melmoso di sofferenza, di miseria, di ingiustizia? Come liberarsi da questa condizione che sviluppa luoghi e momenti di ansia, di violenza, di angoscia, di disperazione, soffocando la vita? Che cosa contribuisce di più a renderla insopportabile? Si tratta di una dimensione inedita per le civiltà che ci hanno preceduto? O uno sguardo al passato, alla nostra storia, alla storia dell'uomo, può farci capire l'origine delle nostre ansie e dei nostri problemi e aiutarci a risolverli?

Non viviamo nel peggiore dei mondi possibili

La convinzione di vivere nel peggiore dei mondi possibili è una caratteristica di tutte le epoche storiche.

Quando le difficoltà aumentano, i problemi diventano più difficili da risolvere, le condizioni di vita

[16] Enrico R. Comi, *ibid.* L'attenzione che stati e governi nazionali dedicano a tali problemi è ancora assai scarsa, purtroppo.

peggiorano, la tentazione del Grande Rifiuto del mondo per molti diventa irresistibile.

Ma l'ideologia del negativo che non si traduce in progettualità, in azione politica concreta volta alla trasformazione e allo sviluppo in direzione umana del mondo produce narcisismo, alimenta le condizioni che originano il Rifiuto divenendone causa scatenante.

Occorre evitare le insidie, i pericoli dei miti della cultura narcisistica (il *proprio* benessere, il *proprio* potere, la *propria* libertà, la *propria* felicità, il *proprio io, io, io... io...*); tornare a parlare di progresso nel significato più pieno; tendere a un nuovo ordine sociale mondiale basato sulla cooperazione, la solidarietà, la giustizia, la pace.

Ma come realizzare questo senza impegno, senza creatività, senza speranza...?

Occorre un progetto di ritorno al mondo basato su una «nuova alleanza» che l'uomo può realizzare con la natura, gli esseri viventi e le cose, dopo aver fatto pace con se stesso...

Il vivere è un processo fondato sulla creatività

Il XX secolo presenta parecchie analogie con il XVII secolo. Nella prima parte del '600, in Occidente, l'accumulo delle aggressioni e delle violenze, delle lacerazioni e delle disgregazioni, delle tensioni e delle paure, fu di tale ampiezza che la civiltà rischiò di dissolversi.

Uno studio comparato dei linguaggi di quelle epoche ci mostra una civiltà assediata; un «paese della paura», dilaniato da mille angosce. Una società sotto il peso di angosce determinate da mille paure correva il rischio dello scollamento e del disfacimento, allo stesso modo di un individuo in preda ad un'angoscia determinata da stress ricorrenti e persistenti.

Situazioni di grandi «aperture» e fermenti coesistevano con fenomeni di disadattamento, di regressione intellettiva e psichica. La comparsa di fobie di varia natura costituiva in alcuni casi un pesante fardello, un coacervo esplosivo di disperazione e inquietudini [17].

Senza dubbio, la storia europea, nel secolo che fu anche di Galileo, Keplero, Newton, Descartes, Spinoza, Leibniz, Pascal, Molière, Shakespeare, Velàsquez, Rembrandt, Rubens..., è stata segnata da una mentalità da stato d'assedio.

Crisi economica, carico fiscale elevato, paralisi commerciale, impoverimento del latifondo, guerre e conflitti, calamità, miserie... la situazione era quella descritta da Alessandro Manzoni nei *Promessi sposi* [18].

Sia pure con modalità nuove e coerenti con l'attuale realtà storica, tale mentalità è piuttosto diffusa anche nella società delle informazioni simultanee che appare dubbiosa e insicura delle proprie costruzioni e del proprio presente, perplessa del proprio passato, scettica sul proprio futuro. Lo sforzo che si compie nel tentativo di capirla non è quindi vano. Può esserci anzi molto utile scoprire quali strade sono state utilizzate dai nostri antenati per andare oltre l'inquietante condizione di abitanti del «paese della paura». Ciò indipendentemente dal fatto di essere più o meno convinti che la storia si ripete (o non si ripete). La soluzione dei grandi problemi dell'uomo implica sempre intelligenza, impegno, sacrificio.

Ma dentro, oltre e prima di tutto questo, presuppone immaginazione, tensione creativa per rinnovarsi e migliorarsi.

La creatività — come del resto l'insieme dei linguaggi che la rendono possibile — non è un bene di consumo. Ed è questo che consente il cambiamento e il progresso. (La natura e la qualità di tale progresso

[17] Per un'analisi approfondita del fenomeno cfr. Jean Delumeau, *La paura in occidente*, SEI, Torino 1979.

[18] Alessandro Manzoni, *I Promessi Sposi*, 1823. Il capolavoro manzoniano col suo robusto impianto storico può essere considerato, relativamente al contesto cui si riferisce, una straordinaria fonte di informazione circa le condizioni di vita nel XVII secolo.

sono poi un discorso a parte, che dipende dall'ideologia, dalle credenze, dalle scelte politiche e culturali, ecc.).

Helmut Eisendle — in un'intervista, ricordando l'insegnamento del linguista Fritz Mauthner, e riferendosi al linguaggio letterario afferma che il linguaggio «non è uno strumento, e quindi non si consuma, bensì si identifica col suo uso e dunque si rinnova incessantemente [19]». Condivido quello che dice. Ma farei un passo avanti: ciò che afferma è vero non solo per la letteratura ma per tutti i linguaggi del sapere.

Ogni linguaggio — da quelli scientifici (scienze fisiche, matematiche, naturali; scienze sociali e umane...) a quelli specifici dell'arte (arte figurativa, musica, danza, teatro, cinema...) — si rinnova con l'uso ed è perciò inesauribile. Ed essendo inesauribili i linguaggi è inesauribile la creatività.

La creatività è inesauribile, progressiva, irreversibile: è questo che consente all'uomo di guardare sempre in avanti.

L'uomo — questo dovrebbe essere a tutti chiaro — non dispone, né potrebbe disporre, né sarebbe auspicabile che potesse disporre, di modelli prefabbricati di comportamento tra i quali poter scegliere in coerenza con i tempi e i luoghi.

È invece vero che l'umanità deve costantemente cambiare la propria rotta, correggere continuamente il proprio cammino, pensare, progettare, ricercare, inventare il proprio modo di essere e di esistere, andare oltre gli ostacoli naturali e umani, con la consapevolezza che il vivere è un processo fondato sulla creatività.

Uno sguardo al passato per un futuro di speranza

In un mondo che stenta ancora a svincolarsi dalla piovra dell'ideologia del progresso inteso come possi-

[19] Helmut Eisendle, *L'incertezza crea letteratura*, intervista al *Corriere della sera*, 2 aprile 1980, p. 3.

bilità di sviluppo illimitato di benessere materiale, che è ricco di promesse ma avaro di risposte liberanti, che distribuisce facilmente illusioni per tutti ma non garantisce il benessere che a pochi e spesso in modo sproporzionato e assolutamente ingiustificato, l'emarginazione cresce, l'aggressività diventa onnipresente. E la consapevolezza della relatività della propria esperienza personale, rispetto alla possibilità di modificare le cause generatrici dell'emarginazione, dell'aggressività, delle conflittualità negative, genera paura, sconforto, tensione.

Ma anche le civiltà del passato vissero terribili momenti di tensione e paure senza per questo cedere allo sconforto e all'angoscia.

Alle crisi profonde e alla chiusa religiosità del Medioevo è seguito quel grande laboratorio di idee, progetti, operosità, inventiva, che è il Rinascimento. Preparato dalla splendida letteratura di Dante, Petrarca, Boccaccio, si è sviluppato un umanesimo incontenibile nella sua onnivalente creatività che, a partire da Pico della Mirandola, Brunelleschi, Leon Battista Alberti, Piero della Francesca, Donatello, Leonardo da Vinci, vero iniziatore dell'età moderna, Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Niccolò Machiavelli, Bramante, Michelangelo, Raffaello, Tiziano..., ha fatto crescere progressivamente la certezza di essere alla soglia di una «nuova era di rigenerazione dell'umanità».

Alle inquietudini del '600 è seguito il ritorno alla ragione; il prevalere di momenti di grande tensione ideale che si manifesta come impulso alla critica, spinta alla libertà, tolleranza della diversità, e l'affermarsi di quella cultura filosofica e scientifica — che aveva già caratterizzato il tardo Rinascimento — che esalta l'indagine empirica e si entusiasma per la nascente tecnica.

Nel Rinascimento è la cultura italiana ad irradiarsi in tutta l'Europa. Nell'Illuminismo, invece, la spinta

ideale e culturale si propaga negli stati europei, partendo dalla Francia, soprattutto ad opera di Rousseau e Voltaire che insieme con Kant rappresentano l'espressione più alta del pensiero di tutto il XVIII secolo.

A periodi di grandi crisi e tensioni sono seguite epoche di grande effervescenza intellettuale e creativa decisive per la storia del mondo e dell'uomo. Il Rinascimento ha gettato le basi del sapere moderno. L'Illuminismo ha inventato la libertà.

Non può l'uomo contemporaneo analizzare le proprie paure e cercare per esse risposte sensate, invece che rifugiarsi nell'impotenza?

La paura la si vince non già uscendone fuori in un modo qualsiasi, ma vivendola dentro e facendone un'occasione di speranza [20].

La disumanizzazione non è un'ipotesi ontologica ma una realtà storica. Tale realtà però non è ineluttabile. È il risultato di un «ordine» sociale ingiusto, conseguenza di scelte egoistiche disumanizzanti fatte dall'uomo, quindi modificabili da parte dell'uomo con scelte non egoistiche, con scelte umanizzanti, con scelte di senso, con scelte d'amore...

Il rifiuto della logica dello scoraggiamento è la necessaria premessa per evitare di giocare l'inutile ruolo di vittime dell'impotenza.

Non si può fingere di non vedere, di non sentire, di non capire...

La miseria del mondo è una miseria dell'uomo.

Per un'autentica liberazione, dare voce a chi non ne ha

Nessuno di noi può pensare di stare in disparte ri-

[20] Per un approfondimento di questo tema, leggere:

— Enrico R. Comi, *La paura, la mistica del ritorno al passato e il messianismo*, in *Animazione Sociale* n. 38, marzo-aprile 1981.

— Enrico R. Comi, *Paura, violenza, speranza*, in *Servitium* n. 10, luglio-agosto 1980.

— Giannino Piana, *Vivere la speranza «dentro» le paure*, in *Servitium* N. 10 (cit.)

— Alfonso M. Di Nola, *Le paure dell'uomo moderno*, in *Servitium* n. 10 (cit).

spetto alla soluzione dei più scottanti problemi del mondo e dell'uomo.

Occorre trasformare la sofferenza in dolore. È una scelta necessaria, preliminare alla possibilità di imboccare la via della speranza. Ágnes Heller annota che la sofferenza non dipende dalle nostre decisioni o scelte, «non agisce, ma fa soffrire»; il dolore, invece, è «un momento inevitabile della vita dell'uomo» al quale si può porre rimedio e il quale implica la possibilità di agire e di aiutare se stessi e gli altri [21].

Il dolore, pur connotando drammaticamente la condizione umana, è una dimensione attiva e dinamica della stessa: implica e postula la speranza, il che consente di andare oltre le difficoltà, di superare le negatività, di avviare a soluzione i problemi. La sofferenza, invece, connotando non solo drammaticamente ma anche passivamente la condizione umana, tende a manifestarsi come una dimensione tragica della stessa: attraverso la rinuncia e l'impotenza accettata può portare — e di fatto spesso porta — allo scacco, alla morte della persona...

Per innescare un autentico processo di liberazione, occorre dare voce a chi non ne ha, tenendo presente che ad averne più bisogno sono coloro che ce l'hanno più debole e non riescono a farsi sentire per le più svariate ragioni.

Il mondo dei deboli, degli indifesi, dei «vinti», dei poveri, è un mondo di valori irrinunciabili che ha con sé potenzialità liberanti inestimabili.

Paulo Freire ha scritto pagine bellissime sulla liberazione degli oppressi.

Gli oppressori, secondo Freire, non possono trovare nel loro potere la forza di liberare gli oppressi e se stessi. «Gli oppressori, falsamente generosi, hanno bisogno che l'ingiustizia perduri, affinché la loro 'gene-

[21] Cfr. Ágnes Heller, *Teoria dei sentimenti*, Editori Riuniti, Roma 1980.

rosità' continui ad avere le occasioni per realizzarsi [22]...». Tocca agli oppressi il compito storico di liberare anche i loro oppressori intanto che liberano se stessi. «Solo il potere che nascerà dalla debolezza degli oppressi sarà sufficientemente forte per liberare gli uni e gli altri [23]».

È con queste parole illuminanti che Freire supporta e motiva le sue convinzioni: «Chi è preparato, più degli oppressi, a capire il significato terribile di una società che opprime? Chi può sentire più di loro, gli effetti dell'oppressione? Chi, più di loro, può capire la necessità della liberazione? Liberazione cui non arriveranno per caso, ma attraverso la prassi della loro ricerca; conoscendo e riconoscendo la necessità di lottare per ottenerla. Lotta che, in forza dell'obiettivo che gli oppressi le daranno, sarà un atto di amore, con cui si opporranno al disamore contenuto nella violenza degli oppressori, anche quand'essa si maschera di falsa generosità [24]».

I deboli, i miseri, gli oppressi, gli esclusi, gli emarginati, possiamo aiutarli non già lavorando *per* loro, ma lavorando *con* loro.

Per Freire, «Il dialogo critico e liberatore con gli oppressi è la prima azione liberatrice da realizzare, a qualunque livello si trovi la lotta di liberazione [25]».

È da tener presente che la forza degli oppressi è correlata alla loro coscienza critica, cresce all'emergere e allo svilupparsi della stessa. Accelerare, o peggio, tentare di determinare i modi e i tempi del loro ruolo rivoluzionario non aiuta la loro causa. Anzi...

Per svolgere un ruolo occorre la coscienza di quel ruolo; e questa condizione matura dall'interno, non può essere imposta dall'esterno.

[22] Paulo Freire, *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1971.

[23] Paulo Freire, *ibid.*

[24] Paulo Freire, *ibid.*

[25] Paulo Freire, *ibid.*

L'«eroismo anonimo» dell'uomo medio

Quando parliamo di emarginazione, il pensiero va immediatamente ai diseredati, agli oppressi, ai disperati senza-speranza, a coloro che «non hanno diritto di parola» o la cui voce è troppo debole per essere sentita da chi ha già deciso in partenza di non ascoltare. E va poi, giustamente e significativamente, a S. Francesco d'Assisi, a Martin Luther King, a Gandhi, a Teresa di Calcutta..., cioè anche a coloro che hanno dedicato o dedicano, coi loro semplici ma eticamente grandiosi progetti di vita, la loro esistenza alla liberazione e alla promozione umana della persona.

Ma come dimenticare che, anche nell'umile lavoro del quotidiano, uomini semplici di differenti ideologie e culture, con il loro impegno, la loro partecipazione, sono i migliori alleati e sostenitori di coloro che con il loro altruismo, il loro amore, la loro scelta di stare dalla parte dei deboli, di combattere l'egoismo, l'ingiustizia, l'arroganza, la prevaricazione, di dedicare la loro vita al superamento delle cause oggettive dell'emarginazione, di dare voce a chi «non ha diritto di parola», di ricercare la verità, si battono per la liberazione dell'uomo?

Dom Camara, mentre parla di «minoranze abramiche» (coloro che sembrano costruire «a pro della giustizia e dell'amore come una forza simile all'energia nucleare da milioni d'anni racchiusa nel cuore dell'atomo in attesa di venire scoperta»), sottolinea con grande efficacia e sentimento anche l'«eroismo anonimo», il «martirio bianco» dell'uomo medio [26]. In tutto il mondo gli 'eserciti' sterminati di umanità media, di uomini semplici, di comuni cittadini, sono gli umili pilastri della pace e della convivenza civile. È anche e forse soprattutto il loro oscuro sacrificio che consente di sperare «contro ogni speranza».

[26] Cfr. Dom Helder Camara, *Il deserto è fecondo*, *op. cit.*

Bene, male e morale

Ogni società umana ha avuto le *sue* Tavole della legge. Per l'uomo è stato sempre molto importante il principio del Bene e del Male [27]. E gli uomini del neolitico, della Magna Grecia, dell'Impero Romano, del Giudaesimo, del Cristianesimo degli inizi, del Medioevo, del Rinascimento, dell'Illuminismo e del Romanticismo, del Vecchio come del Nuovo Mondo, di zone rivierasche oppure di zone interne — amanti dell'arte e dediti ai problemi dello spirito o completamente votati all'accumulazione dei beni materiali, cacciatori o pescatori, agricoltori e commercianti, guerrieri o pastori — pur nella estrema diversificazione delle esperienze, ebbero in comune l'abitudine di servirsi di una Legge Morale fondamentale con il compito essenziale di tenere separati il Bene e il Male.

Naturalmente non per tutte le società umane Bene, Male e Morale hanno avuto i medesimi significati. Talora, anzi, ciò che in una società era Bene, per un'altra significava Male o viceversa. Tuttavia non c'è dubbio che, all'interno di ogni società, tale sistema valutativo primario, nonostante disfunzioni e crisi, abbia avuto in ogni tempo una funzione essenziale e insostituibile. È questo che ha consentito la sopravvivenza umana. La seconda parte del XX secolo, con l'esplodere della civiltà dei mass media, ha messo drammaticamente a confronto le diverse civiltà. Ciò che prima era lontanissimo, estraneo, è diventato tutt'a un tratto, vicino, familiare. Modelli di vita che garantivano sicuro benessere, messianismi che assicuravano paradisi improbabili, hanno sconvolto il quotidiano in nome di una «Morale» tutta nuova: il denaro, il successo, la carriera, l'ideologia, il partito, la classe, ecc. Nuovi miti sono subentrati violentemente a vecchi miti. Sono

[27] Cfr. Francesco Alberoni, *Le ragioni del bene e del male*, Garzanti, Milano 1981.

nate illusioni forsennate, speranze impossibili, attese impazienti e cariche di tensione. I valori emergenti hanno spazzato via quelli esistenti. Ma il nuovo non è emerso dal quotidiano, dalla gente. Le classi dominanti, con l'uso ideologico dei mass media, hanno imposto spesso i valori come hanno indotto gran parte dei bisogni. Insomma l'uomo è stato tempestato dai segnali più vari, molte volte costrastanti, qualche volta addirittura antitetici, è stato illuso, manipolato, reificato.

Le delusioni dei due messianismi degli anni '60, quello dell'ideologia dello sviluppo illimitato (di matrice capitalistica) e quello del cambio politico rivoluzionario (di matrice radical-marxista), lo hanno trovato impreparato, disorientato, confuso; lo hanno spiazzato. Privo di un quadro orientativo di riferimento (i valori), ha subito un processo di destrutturazione della personalità, ha smarrito l'orientamento di senso, ha rischiato la perdita totale della propria identità. È questa la pesante eredità che gli anni '60 hanno lasciato agli anni '70. Ed è questa la dura realtà che ci troviamo ad affrontare agli inizi degli anni '80.

L'uomo, innegabilmente, attraversa una grave crisi di identità. Non si riconosce nei modelli e nei sistemi vigenti, nelle strutture e nelle istituzioni che si è dato...

Non si riconosce in un mondo che spesso non libera ma schiavizza, non socializza ma emargina, non gratifica ma frustra, disgrega e strumentalizza, reifica e disumanizza.

Egli si sente solo, sperduto di fronte ai mostri del presente, spaventato dai fantasmi del passato, angosciato da un futuro incerto e poco rassicurante, prigioniero delle proprie costruzioni, vittima della propria impotenza.

Ma ancora una volta potrà superare le avversità, anche quelle più dure e tremende, se saprà guardare

in se stesso e coordinare ed utilizzare l'immenso patrimonio di energie intellettuali, morali, ideali, spirituali di cui è in possesso e di cui ha già dimostrato di saperne fare buon uso in altre drammatiche circostanze.

Egli deve interrogarsi circa il significato da dare alla propria esistenza. Non può limitare i propri interessi alla contingenza del presente.

Ha un passato e deve costruirsi un futuro. Dipende da lui che questo futuro sia più o meno vivibile. Scavando nella propria storia, guardando con umiltà il proprio passato, imparando anche dai propri errori, può trovare la chiave per costruirsene uno veramente degno di essere vissuto.

La questione di fondo è questa: l'uomo ha bisogno di un quadro orientativo di valori... ma come fare se il confronto pressante e drammatico tra le civiltà gli propone valori conflittuali?

L'errore non potrebbe essere più grave che quello di pretendere un quadro immutabile di valori per una società conflittuale.

Finita l'epoca delle certezze 'radiose' a priori, l'uomo non può che imparare a convivere con l'incertezza. È ciò che per vie diverse sostengono Edgar Morin e John Kenneth Galbraith [28]...

Significa questo che l'uomo non ha più bisogno di certezze. Niente affatto. Significa solo che non può (e non deve) contare su certezze *a priori*. Del resto, senza andare tanto indietro nel tempo, la storia di questo secolo, con le certezze assolute fornite sempre in anticipo da Hitler, Mussolini, Stalin e i loro epigoni, non dovrebbe avergli insegnato a diffidare di ciò che è certo *a priori*?

Le sue certezze non sono — non possono essere — più un dato, frutto di una adesione passiva e acritica,

[28] Edgar Morin, *Pour sortir du vingtième siècle*, Fernard Nathan, Paris 1981.

— John Kenneth Galbraith, *L'età dell'incertezza*, Mondadori, Milano 1977.

— John Kenneth Galbraith, *La natura della povertà di massa*, Mondadori, Milano 1980.

— Enrico R. Comi, *La conflittualità come valore*, in *Lo Spazio Umano*, dicembre 1981.

ma piuttosto il risultato di una ricerca, di un impegno, di una scelta sofferta e motivata, di un uso critico della ragione.

Nella società dei conflitti, il conflitto è una dimensione della condizione umana. Non lo si può eliminare. Anzi bisogna assumerlo come valore, come possibile elemento di trasformazione e creatività.

Il problema non è quello di rifiutarlo o mascherarlo ma piuttosto quello di assumerlo ed elaborarlo, cogliendone in positivo la valenza [29].

Perciò è necessario elaborare una strategia permanente della conflittualità in grado di eliminare i conflitti che alienano e reificano, e di trasformare le tensioni negative in energia positiva, l'ansia conflittuale in conflittualità liberanti. Solo così sarà possibile riconoscere, separare i valori dagli pseudo-valori, e fare in modo che anche la nostra società, come quelle del passato, costruisca e rispetti le *sue* Tavole. Le paure allora diventeranno meno angosciose e irrazionali, più umane. Si potrà evitare l'abbraccio mortale della società dell'uomo-massa e dell'uomo-oggetto, e imboccare la rassicurante via dell'amore per la vita. L'unica che possa consentire la realizzazione della persona: nelle sue aspirazioni, nel suoi desideri, nei suoi bisogni, nei suoi sentimenti, nella sua integrità.

[29] Cfr. a tale proposito:
— Gérard Mendel, *Infanzia nuova classe sociale*, Armando, Roma 1974;
— Giannino Piana, *Cristiani per il terzo millennio*, Elle Di Ci, Torino 1979.

Sintesi del dibattito dopo la Tavola rotonda

Dopo i loro interventi alla Tavola rotonda, Gianni Baget Bozzo e Silvia Giacomoni, non essendo in grado di partecipare al dibattito restando fino alla conclusione, hanno lasciato i lavori del Convegno.

Nella veste di coordinatore del Convegno, ho pensato allora che, data l'evidente impossibilità di dibattere nella maniera più corretta e proficua i temi emersi dalla Tavola rotonda, fosse opportuno concedere il più vasto spazio possibile a quegli interventi che presentassero, un valore di testimonianza diretta, un interesse propositivo, culturale, umano, per lo sviluppo e l'approfondimento della problematica dell'emarginazione.

Il primo intervento è di Anna Raibaudi della Comunità di S. Benedetto al Porto di Genova.

«Io oggi sono stata molto male a sentire quello che è stato detto. Mi ha aiutata un po' l'ultima relazione del prof. Comi. Però, effettivamente, mi sembra che ci siano state persino delle bestemmie.

Io non sono teologa, ma l'affermazione di Baget sulla chiesa, che sembrerebbe essere una comunità di volontari, mi è parsa molto strana. Cioè non conoscere il concetto chiesa, l'appartenenza ad un popolo di Dio, detta da un teologo, mio concittadino, che scrive, che è molto indaffarato, mi ha fatto veramente star male. Ha confuso, mi sembra, tradizione con tradizionalismo. Perché credo che la tradizione, le buone tradizioni siano da accettare. Anzi, sono scuola. Dire che «la società dei ruoli si è consumata...». Magari, se si consumasse il ruolo del povero e del ricco nel senso che ci fosse una distribuzione di ricchezza!

E poi, io avrei voluto chiedere a Baget se Mosè, a un certo punto, era stato messo in crisi dai ruoli. Non so: ha portato via gli Ebrei perché a un certo punto è stato messo in crisi dal ruolo, dal fatto che gli Ebrei erano schiavi e il Faraone era potente?...

Inoltre cita Romero e Bonhoeffer. Ma mi sembra che uno sia morto assassinato: corre adesso il primo anniversario della morte. La chiesa ufficiale non si è ancora espressa, perché papa

Wojtyla fa le adunate oceaniche, però sulla morte di Romero non si è espresso. Ed è un vescovo ucciso, durante la celebrazione eucaristica, che ha lottato per i poveri del Salvador. E su Bonhoeffer che è morto in carcere. E quindi... dal momento che si parla di emarginazione, dal momento che si parla di sfruttati, di gente che muore, che si suicida, continuamente, quotidianamente, nelle carceri, con la siringa, nei manicomi, per cui questi suicidi io li chiamo omicidi, di cui tutti siamo responsabili, mi sembra, veramente, addomesticare le coscienze.

Addomesticare le coscienze come anche un pochettino la signora ha fatto, non mi ricordo come si chiama. Io non so che realtà conosca. Io conosco la realtà di Genova, ma ci sono degli anziani che non hanno neanche le sessantamila al mese della 'sociale'; niente. Quindi non so che anziani lei conosca. Mi risulta che i poveri ci sono, che sono sempre più numerosi. E volevo dire alla signora che mi stanno bene certi discorsi, perché mi sta bene il pluralismo; mi sta bene l'approccio coi non-credenti (noi siamo una Comunità di credenti e non credenti, ad esempio, ognuno rispetta l'altro), però mi sembra che, uno che non è credente, dovrebbe rispettare e non permettersi di parlare dei cristiani, di gente che almeno tenta di essere la sequela di Cristo, nei termini in cui la signora si è espressa. E questa mancanza di rispetto l'ha manifestata anche parlando di quella donna che, nelle zone terremotate non voleva mettersi una giacca a vento perché era colorata. Ecco, queste cose fanno star male: perché significa non mettersi nella pelle di una donna che, oltre a secoli di tradizione, di oppressione, e di tutto quello che noi sappiamo, era però fedele a queste sue concezioni; perché nessuno le aveva spiegato che anche se non era fedele a queste concezioni non cambiava niente. E questa io la chiamo mancanza di rispetto; che poi, se vogliamo, è mancanza d'amore.

Nessuno tira fuori questo amore. Ne ha parlato un po' il prof. Moretti...: 'Bettelheim dice che l'amore non basta'. Io dico che non basta perché ce n'è troppo poco. Perché allora io posso fare altre citazioni; di quel medico francese che dice, a proposito

di un ammalato: 'io l'ho medicato, Dio l'ha guarito'. Quindi, se andiamo avanti a citazioni, abbiamo tutti ragione.

E così a proposito del volontariato, che è stato affrontato, volevo ancora dire una cosa: il fatto che tutte le leggi invochino questo volontariato, significa che il volontariato ha finora sbagliato.

Tavazza ha detto che 'volontariato è sfida politica'. Quindi io penso che, se questo sistema che opprime un po' tutti, che aliena l'uomo — per cui io posso dire che non siamo in un paese democratico... (se ci fosse una società che mira alle potenzialità dell'uomo, mira a rendere libero l'uomo, se ci fosse, ma non c'è, allora potremmo parlare di democrazia) —, invoca il volontariato, vuol dire che questa forza di 'sfida politica' le leggi non la conoscono. Diciamo: il sistema che impera non la conosce. Oppure il volontariato, è anche addomesticamento. L'A.V.O. di Genova, e non dico una notizia nascosta perché la delibera è pubblica da tempo, ha fatto una convenzione con l'Assessorato ai servizi sociali del Comune di Genova per l'intervento in un cronicario. Nella convenzione si è impegnata a non intervenire nella terapia, nel modo di trattamento, nell'aiuto che i professionisti del cronicario danno agli ammalati. Un'associazione di volontariato, che tra l'altro aderisce al Mo.V.I. (e voi conoscerete lo statuto del Mo.V.I.), si è impegnata a non intervenire in questo. Allora che cos'è il volontariato? È servo ancora del potere.

È chiaro che è molto difficile fare il volontariato, perché non si può cambiare il mondo dall'oggi all'indomani. A me piace molto Gandhi, la non-violenza di Gandhi. Però penso che anche questo concetto di Gandhi sia stato molto mistificato, se pensate che Gandhi non faceva distinzione in tempo di guerra tra chi imbracciava il fucile e le crocerossine. Sembra una cosa molto strana, però, a pensarci, Gandhi — era stato poi ripreso questo concetto da Don Milani — non faceva distinzione perché diceva che entrambi promuovevano la guerra. Questo era il concetto di non-violenza di Gandhi.

Quindi io mi rendo conto che il volontariato deve fare dei

passi da gigante, deve andare avanti con molta cautela. Però certamente non deve essere strumento di un'inefficienza, di un'incapacità, di un'incompetenza che regna nei servizi sociali. Dev'essere veramente una spinta, uno stimolo, per i credenti. E io mi permetto sempre di ripeterlo perché non si deve mai distinguere il nostro impegno sociale da quella che è la nostra vita di fede, perché altrimenti facciamo le crociate e nascondiamo troppe cose.

E soprattutto ben vengano queste scienze umane... Io cerco di approfondire certe scienze umane e sono sempre più amareggiata, avvilita, perché penso che la teoria deve nascere dalla pratica. E allora si ha bisogno veramente di testimoni, che stiano da una parte...

Don Bosco diceva che lui doveva aiutare la gioventù abbandonata. È stato citato S. Francesco. Ma sono stati citati dei testimoni autentici. Sono stati citati dei testimoni che hanno dato dei grandi messaggi. E quindi è inutile masturbarci con tante parole, con tanti discorsi. Quando, in fin dei conti: di chi siamo testimoni? Di chi siamo il portavoce?».

C'è un intervento di uno studente universitario che dichiara di non essere «affatto d'accordo con il discorso fatto dalla dott.ssa Giacomoni».

Secondo lui «il discorso bisogna affrontarlo sotto l'aspetto sociale». Sottolinea alcune disfunzioni patologiche del mercato del lavoro «per esempio il problema della nostra mano d'opera, del Terzo Mondo, che non si trova, qui a Milano; ecc., che viene espulsa dal Mercato del lavoro a Milano».

Afferma ancora che «bisognerebbe fare un discorso molto più razionale, molto più valido, all'interno dell'organizzazione del lavoro, e quindi all'interno delle strutture dei servizi».

Ciò «certo non abbassandosi e scendendo dal cielo», ma «risolvendo, affrontando i problemi in maniera larghissima, e rimettendosi ognuno dentro».

Interviene quindi Michele Camiolo.

«Quando giovedì sera aveva parlato, il prof. Ferrarotti è stato molto corretto: anziché prendere la sua borsetta e andarsene, ha

aspettato gli eventuali attacchi che potessero provenire da parte del pubblico. Mentre invece ci sono i sinistrorsi, i cosiddetti sinistrorsi, che vengono qui, dicono le loro quattro cose, e poi se ne vanno.

E ci lasciano nei guai. Nei guai in quanto il promotore e coordinatore di questa manifestazione, il prof. Comi, adesso si erge a difesa della signora, la giornalista di la Repubblica, *dicendo: non c'è e quindi non è giusto che si debba polemizzare con lei...*

Questo Convegno ha avuto degli aspetti molto positivi, in quanto ha permesso a me, povero tapino, senza laurea e senza parte, di partecipare e di tentare un momento di comunicazione con altre persone che magari sono distanti anni luce dal mio modo di pensare.

Penso che questo sia stato un fatto abbastanza positivo. Positivo perché ritengo che le cose non nascano mai dal nulla. Le cose si presentano e poi, man mano che si presentano, acquistano la loro fisionomia...

Io sono un utopista, ma sono contento di essere utopista perché sono anche un po' un sognatore. Perché, insomma, è l'unica risposta che io possa avere dalla realtà. Perché la realtà è così tanto triste, così tanto angosciante, così tanto frustrante e così tanto debilitante che, se per un attimo io mi collego con la realtà, state tranquilli che divento schizofrenico. Allora ho bisogno di trovare una via di uscita, una scappatoia per poter vivere il mio rapporto minimale con un po' di serenità. E allora perché sono utopista? Ebbé, sono utopista perché a un sociologo ho detto: beh, qui mettiamoci di nuovo daccapo, reinventiamo la vita, mettiamoci in discussione ed eventualmente vediamo se è possibile creare una base di rapporto sociale di innamoramento. Ohé!, nessuno mi ha risposto. Come se avessi detto: andiamo a fare l'assalto della Bastiglia...

Ma, veramente, questo discorso dell'innamoramento, soprattutto in una sede come questa, io avrei voluto che avesse trovato una risposta...

passi da gigante, deve andare avanti con molta cautela. Però certamente non deve essere strumento di un'inefficienza, di un'incapacità, di un'incompetenza che regna nei servizi sociali. Dev'essere veramente una spinta, uno stimolo, per i credenti. E io mi permetto sempre di ripeterlo perché non si deve mai distinguere il nostro impegno sociale da quella che è la nostra vita di fede, perché altrimenti facciamo le crociate e nascondiamo troppe cose.

E soprattutto ben vengano queste scienze umane... Io cerco di approfondire certe scienze umane e sono sempre più amareggiata, avvilita, perché penso che la teoria deve nascere dalla pratica. E allora si ha bisogno veramente di testimoni, che stiano da una parte...

Don Bosco diceva che lui doveva aiutare la gioventù abbandonata. È stato citato S. Francesco. Ma sono stati citati dei testimoni autentici. Sono stati citati dei testimoni che hanno dato dei grandi messaggi. E quindi è inutile masturbarci con tante parole, con tanti discorsi. Quando, in fin dei conti: di chi siamo testimoni? Di chi siamo il portavoce?».

C'è un intervento di uno studente universitario che dichiara di non essere «affatto d'accordo con il discorso fatto dalla dott.ssa Giacomoni».

Secondo lui «il discorso bisogna affrontarlo sotto l'aspetto sociale». Sottolinea alcune disfunzioni patologiche del mercato del lavoro «per esempio il problema della nostra mano d'opera, del Terzo Mondo, che non si trova, qui a Milano; ecc., che viene espulsa dal Mercato del lavoro a Milano».

Afferma ancora che «bisognerebbe fare un discorso molto più razionale, molto più valido, all'interno dell'organizzazione del lavoro, e quindi all'interno delle strutture dei servizi».

Ciò «certo non abbassandosi e scendendo dal cielo», ma «risolvendo, affrontando i problemi in maniera larghissima, e rimettendosi ognuno dentro».

Interviene quindi Michele Camiolo.

«Quando giovedì sera aveva parlato, il prof. Ferrarotti è stato molto corretto: anziché prendere la sua borsetta e andarsene, ha

aspettato gli eventuali attacchi che potessero provenire da parte del pubblico. Mentre invece ci sono i sinistrorsi, i cosiddetti sinistrorsi, che vengono qui, dicono le loro quattro cose, e poi se ne vanno.

E ci lasciano nei guai. Nei guai in quanto il promotore e coordinatore di questa manifestazione, il prof. Comi, adesso si erge a difesa della signora, la giornalista di la Repubblica, *dicendo: non c'è e quindi non è giusto che si debba polemizzare con lei...*

Questo Convegno ha avuto degli aspetti molto positivi, in quanto ha permesso a me, povero tapino, senza laurea e senza parte, di partecipare e di tentare un momento di comunicazione con altre persone che magari sono distanti anni luce dal mio modo di pensare.

Penso che questo sia stato un fatto abbastanza positivo. Positivo perché ritengo che le cose non nascano mai dal nulla. Le cose si presentano e poi, man mano che si presentano, acquistano la loro fisionomia...

Io sono un utopista, ma sono contento di essere utopista perché sono anche un po' un sognatore. Perché, insomma, è l'unica risposta che io possa avere dalla realtà. Perché la realtà è così tanto triste, così tanto angosciante, così tanto frustrante e così tanto debilitante che, se per un attimo io mi collego con la realtà, state tranquilli che divento schizofrenico. Allora ho bisogno di trovare una via di uscita, una scappatoia per poter vivere il mio rapporto minimale con un po' di serenità. E allora perché sono utopista? Ebbé, sono utopista perché a un sociologo ho detto: beh, qui mettiamoci di nuovo daccapo, reinventiamo la vita, mettiamoci in discussione ed eventualmente vediamo se è possibile creare una base di rapporto sociale di innamoramento. Ohé!, nessuno mi ha risposto. Come se avessi detto: andiamo a fare l'assalto della Bastiglia...

Ma, veramente, questo discorso dell'innamoramento, soprattutto in una sede come questa, io avrei voluto che avesse trovato una risposta...

Io sono un ateo a metà: credo nell'immortalità della vita, però non credo nelle istituzioni. Quindi sono un ateo un po' strano, un po' bislacco. Gli atei non mi vogliono e i religiosi neanche. E quindi sono tra l'incudine e il martello, con tutte le frustrazioni che mi porto dietro.

Comunque, però credo in certi valori. Credo nella solidarietà umana, credo in una vita un po' più serena... Cioè credo in una società dove non ci sono più figli di NN, dove non ci sia più bisogno di fare l'aborto perché la donna è consapevole perché è consapevole anche l'uomo. Credo in una società dove veramente ci sia la giustizia. Ma la giustizia, purtroppo, siccome è amministrata da coloro che della giustizia se ne fregano (perché, di solito, chi fa la legge, non la fa mai per sé, la fa per applicarla agli altri...), i conti non tornano.

Comunque per non dilungarmi troppo (e ringrazio il prof. Comi che ancora non mi ha richiamato per toccarmi il tempo...), torniamo alla Tavola rotonda.

Bene, io sono anche handicappato nell'udito, non ho sentito molto bene gli interventi quando non parlavano vicino al microfono...

Benissimo, mi sono trovato, sotto un certo punto di vista, d'accordo con certe affermazioni. Tanto è vero che mi sono lasciato prendere dall'entusiasmo e applaudire...

Però, dopo cosa facciamo? Ci mettiamo con le mani in tasca?

Ebbé, bisogna dare delle indicazioni, bisogna costruire qualche cosa. Su che cosa costruiamo noi? Che tipo di rapporto vogliamo stabilire fra di noi? Abbiamo parlato dell'emarginazione, ma qui ognuno se ne va a casa sua (e magari con il calorifero...), ha la roba da mangiare sul piatto e dice: «beh, ohé, sono andato al convegno sull'emarginazione, mi son sentite tante belle cose...». Poi, in realtà, ohé: «l'emarginato faccia l'emarginato ed io me ne sto a casa mia». Bel tranquillo, no? Allora? Allora? Vuol dire che c'è qualcosa che non funziona...

Io non sono qui, così, a fare bla, bla, bla, bla. Perché sono sempre stato uno dei primi a venire e sono uno degli ultimi ad

andar via. Mia moglie addirittura... non vi dico quello che mi ha detto, perché lei non le capisce 'ste robe.

Comunque domani avremo un sacerdote che... ci strapperà la pelle da dosso (Mons. Antonio Riboldi). E io sono contento quando la gente mi strappa la pelle da dosso, perché mi richiama a un livello di coscienza più alto, no? Forse io ho la tendenza ad addormentarmi. Però quando la gente mi dice: guarda le piaghe sono queste, le forme contagiose sono queste, questo bisogna fare... Eh, mi strappa la pelle!

(E mi stu a casa mia cul me caluriferi, con la mia bistecchina, un piat de pasta sciutta e me ne freghi).

Allora, allora... caro prof. Ferrarotti, domani quando farà le conclusioni...

Comi — Ma non sarà il prof. Ferrarotti a fare le conclusioni...

Camiolo — Ero convinto che il prof. Ferrarotti faceva l'apertura e poi anche la chiusura.

Comi — Chi fa la relazione di apertura in un Convegno non tira poi le conclusioni...

Camiolo — Vorrei che però si facesse una piccola forzatura per far sì che in questo spazio di conclusione di questo Convegno, che io ritengo molto importante, anche perché a parte le prime...

Comi — Adesso concluda per favore... Non per togliere la parola a lei, per vedere se qualche altro...

Camiolo — No, adesso non me la toglie più, perché me la tengo, guardi... No, no, no, adesso non me la toglie più...

Comi — La tenga pure, non gliela voglio togliere...

Camiolo — Le assicuro, le assicuro che io mi sono represso in una maniera tale, in questo Convegno qua, che lei non ha un'idea. Adesso ho questo momento liberatorio, no?

Comi — Allora, la tenga!, la tenga! Non volevo togliergliela, volevo solo... Ma comunque gliela lascio volentieri, adesso.

Camiolo — Adesso ho questo momento liberatorio lasciatemi ter-

minare, con una nota gaudente anche se non ci sono le condizioni per essere gaudenti, no? Perché fuori c'è gente che soffre, c'è gente che è handicappata grave e non si sa come poterla assistere, c'è gente che è anziana, emarginata nelle proprie case senza nessuno che vada un po' a farle compagnia. Cioè ci sono delle situazioni che... Per un attimo, io tutte le sere, prima di addormentarmi, penso a questa gente qua. E poi dico: ma sono veramente indegno non faccio proprio niente per loro. Però, dopo, là c'è lo spirito di conservazione che dice: ma dai, ma cosa puoi fare te da solo!? Ma beh, ci sono gli altri, c'è la Provincia, c'è la Regione... Allora la mia coscienza riesce a essere intorpidita. Poi magari c'è ancora un risveglio e vi dico che è uno sconquasso: dentro di me c'è un terremoto? Il terremoto vero, è niente in confronto al terremoto che c'è dentro di me. Allora, se noi riusciamo — e qui mi collego in parte, se non vado errato, a quello che ha detto Baget Bozzo — ad abbattere tutti i ruoli e sentirci come creature che hanno in comune le stesse cose, gli stessi aneliti, se noi riusciamo a potenziare questa nostra carica umana che sono i sentimenti, che sono i valori più ampi che noi abbiamo dentro di noi, e se noi riusciamo a trasmetterli e a legare questo modo di sentire fra tutti noi, scompare l'ateo, scompare il religioso, ed emerge questa grande realtà che è forse la divinità, la divinità in senso più ampio. Scusate ho detto una bestemmia... mi sia concessa...

Ora, dobbiamo cercare di unire tutto ciò che è diviso. Il mondo è diviso: è diviso in partiti politici, è diviso fra Occidente e Oriente... C'è un'infinità di divisioni.

E allora, mi si diceva che: 'chi divide impera'.

Eh no!, adesso basta. Adesso non deve imperare più nessuno. Dobbiamo regnare noi; dobbiamo vivere noi. Quindi è questo il mio anelito. E mi dispiace che il prof. Ferrarotti alla prima sera mi ha preso un po' sotto gamba: ma sì... ma l'innamoramento... è un problema di sociologia..., io non sono uno psicologo... per cui...

Lui, dentro di lui, l'avrà pensato, no?

Queste cose le avrà pensate, perché sappiamo molto bene che, se anziché essere un sociologo fosse stato uno psicologo, molto probabilmente avrebbe fatto suo il mio discorso, e molto probabilmente l'avrebbe anche...
Però se il prof. Ferrarotti mi vuol dare una piccolissima gioia, dandomi un minimo di risposta, a questo mio intervento, veramente è un dono grazioso che io ricevo in più da questo Convegno. Grazie».

Comi — Invito il Prof. Ferrarotti a venire al tavolo della presidenza a dare una risposta, per favore.

Ferrarotti — Io ringrazio Michele Camiolo che mi ha chiamato in causa; anche se proprio chi ha il privilegio, l'onore e anche l'onere di aprire un Convegno come questo, non dovrebbe poi abusare, non dovrebbe intervenire di nuovo.
D'altra parte, quando il prof. Comi è venuto a trovarmi e mi ha parlato di questo Convegno, su questo tema, io ho accettato con grande entusiasmo. Non perché mi sentissi particolarmente abilitato o preparato, su questo tema che è un tema molto difficile, ma perché pensavo che un Convegno così ampio e così ben articolato avrebbe provocato una sorta di esplosione, direi, polifonica, ecco. E questo è avvenuto. E questo credo che sia importante. Però, credo anche che queste esplosioni sono produttive nella misura in cui poi ognuno dà prova di autocontrollo e in qualche modo si attiene alla sua parte.
Ora, quando io ho dato una prima risposta, la prima sera, al nostro interlocutore, non è che abbia voluto prenderlo sotto gamba. Ho detto che in effetti un tema come quello dell'emarginazione può essere affrontato secondo una molteplicità di prospettive.
Per esempio questa sera abbiamo ascoltato, con il solito interesse, l'acutissimo Baget Bozzo in una quasi pirotecnica, straordinaria speleologia del concetto..., secondo una prospettiva che io rispetto molto, che non è la mia, che è una prospettiva teologica-filosofica, con una forte accentuazione anche psicologico-interiore, di interiorità, proprio una prospezione interessante.

Questa è una prospettiva che io sento... cioè non la svaluto, la reputo molto importante. La reputo, addirittura, forse preliminare. Ma mi permetto di considerarla, altamente personale, al punto da non poter essere veramente condivisa come un discorso interpersonale. È l'espressione di un umore, direi, di una... quasi melodia interiore evocata da questo concetto: il senso del margine, di chi è dentro o è fuori, la consumazione dei ruoli.
Io, volendo invece fare un discorso introduttivo, farei piuttosto un discorso di procedura pubblica, in qualche modo percepibile e comprensibile da tutti, l'emarginazione essendo intesa come quello stato di fatto in cui una parte della popolazione si trova rispetto ad altre parti della popolazione. Per cui le categorie descrittive, forse anche esplicative, certamente le categorie interpretative sono piuttosto categorie del linguaggio comune. Per esempio il privilegiato e il meno privilegiato, intendendo con questo una cosa molto semplice di esperienza quotidiana. Se uno vuole andare a un concerto, o a un cinema o a vedere un amico, che non debba partire, la sera, con una quantità di mezzi, impiegare due ore per arrivare lì, insomma. Se uno per esempio deve dare il suo indirizzo che non debba arrossire, perché l'indirizzo che dovrebbe dare è, diciamo così, malfamato.
Questo è il senso dell'emarginazione. E quindi le categorie che vorrei evocare e usare sono quelle del privilegio, più o meno grande, o non privilegio; accesso o esclusione; partecipazione o, diciamo così, non tanto subordinazione ma, appunto, tenuta da parte, messa da parte, emarginazione. Queste sono le categorie. Poi avevo un problema. Il problema era: non c'è un perno? Perché debbo partire da un perno. È molto importante poter partire non da una sola causa. Perché questi grandi fenomeni sociali hanno sempre alle spalle delle concause. E sono nello stesso tempo degli effetti. C'è un processo circolare fra loro. Concause. Ma, dicevo, ci dev'essere però un momento, oggettivo, a cui io posso attaccare il discorso, in qualche modo, renderlo una procedura pubblica, comprensibile da tutti, indipendentemente poi dalla opzione personale filosofica-teologica di credenti e non creden-

ti. Proprio un fatto umano, perché bene o male c'è una umanità comune, che ci accomuna in quanto uomini, e che va riscoperta. Così come ci sono delle virtù umane, quali la fedeltà, l'onestà, la responsabilità verso il compito, che sono delle virtù, diciamo, comunitarie e umane che precedono addirittura, o meglio che fanno da supporto poi all'opzione religiosa personale. E allora ho cercato di capire e di restringere il discorso alla metropoli. Perché noi non abbiamo parlato di emarginazione in generale. Il nostro tema è stato molto preciso: metropoli e emarginazione, emarginazione in ambiente metropolitano. Di qui il problema: che cosa ha determinato lo sviluppo della metropoli? Qual è la dinamica degli interessi che la regge? È qui la scoperta, che poi non è una grandissima scoperta. È che la metropoli nasce come una combinazione ottimale di fattori produttivi che ha bisogno di omogeneizzare per prevedere razionalmente. Allora chi non entra nello stampo omogeneizzato è tagliato fuori.

Questo è il punto. E qui allora io vedo, non tanto il povero, perché una vita venduta, uno che lavora e così fa dei lavoretti, oggi, può accumulare una quantità di denaro. No, no. Ma io ho visto allora l'emarginazione sia in senso orizzontale (quelli che abitano in periferia) ma anche in senso verticale, interiore (quelli che sono vittime del consumismo che hanno molti soldi e non sanno che fare, che han buttato la loro vita...). E poi anche l'emarginazione di coloro che, in condizioni di omogeneità standardizzate, magari come handicappati, ecc., non possono partecipare a un processo che capiscono benissimo, a cui avrebbero il diritto originario di partecipare. Perché non debbono partecipare? Debbono partecipare! Non solo, addirittura poi questa metropoli che si regge in realtà su una serie di mansioni interstiziali, diciamo così, che non hanno un grande valore simbolico e di prestigio, e che però sono mansioni fondamentali. Per esempio, la pulizia. Per esempio, la pulizia dei locali. Per esempio, certe mansioni di facchinaggio, ecc. Perché non è vero che la gente passi dall'agricoltura, dalla campagna alla città nell'industria. No, ci sono delle stazioni intermedie. Mansioni che più nessuno

vuole svolgere... E allora c'è il paradosso proprio di questi emarginati, senza però dei quali la metropoli non funzionerebbe...

La metropoli fa sì che gli emarginati siano in realtà centrali alla sua vita. E nel momento in cui questi emarginati sono centrali al funzionamento della metropoli sono però esclusi rispetto ai benefici relativi della metropoli.

Detto questo... è vero che la cultura dei pre-urbani, dei paleo-urbani (insomma, «L'albero degli zoccoli», per intenderci, di Ermanno Olmi) può essere una cultura superiore a quella del progresso urbano. Io non faccio, in altre parole la difesa del progresso capitalistico urbano. Io non credo a questo mito ottocentesco del progresso. Non è questo il problema. Il problema è che, una volta che è data la metropoli, noi dobbiamo dire che è semplicemente un dovere di giustizia far partecipare alla vita della metropoli, anche ai benefici che eventualmente offra questo modo di vita pur così problematico e forse neppur desiderabile, coloro che poi lo reggono sulla propria pelle, coloro che in qualche modo oggi vi partecipano da neo-schiavi. Cioè coloro che oggi vi partecipano soltanto, diciamo così, da materia-mano d'opera vile, mano d'opera di scarto, mentre sono centrali.

In questo quadro, l'intervento che il nostro interlocutore (Michele Camiolo) faceva riportava il problema alle sue dimensioni più alte. In un certo senso, questo impeto, questa richiesta di amore, di innamoramento, ecc., si mette sul piano, diciamo pure dell'intervento di Baget Bozzo, cioè sul piano dei grandi sentimenti e dei grandi schemi, teorici, a livello, diciamo, abbastanza trascendente rispetto alla quotidianità. Io ho il massimo rispetto per queste cose. Però quello che io dico è questo: in una situazione come la nostra; in cui dobbiamo identificare e individuare con la massima precisione gli attori del problema, dimodoché non ci siano da una parte i carnefici e dall'altra le vittime, abbiamo anche bisogno di storicizzare.

Tutte le categorie teologiche o filosofiche o psicologiche, come l'innamoramento oppure la Rivelazione Epifanica, la morte di Dio, ecc., pur rispettabili come tali, non appartengono — io mi

permetto di ritenere che non appartengano — al taglio, alla economia, al livello del nostro discorso. Anzi, dico di più: che di fronte agli impellenti bisogni, alle esigenze di giustizia che nascono da questo discorso, che è un discorso di vissuto, di concretezza, di quotidianità, inserendo queste categorie ampie, metafisiche, molto suggestive, noi rischiamo (io mi scuso di usare questo linguaggio, diciamo un pò brutto) di de-storificare; cioè di disincarnare, di rendere astratto un discorso che invece va mantenuto estremamente concreto, estremamente specifico. In altre parole, le grandi categorie, proprio perché includono tutto, non possono dirci nulla di specifico rispetto al nostro problema. E allora non è che io non accetti questo invito all'amore universale. Così come non è detto che non accetti — meglio — l'amore sociale, anche nei suoi aspetti sociali di solidarietà. Non è che io non accetti la teorizzazione, per esempio, — questa sera particolarmente significativa — di Baget Bozzo sulla riduzione della presenza di Dio ad aggettivo, a predicato, piuttosto che a soggetto. L'accetto benissimo. Noi tutti abbiamo letto i teologi della morte di Dio. Del resto Nietzsche, nell'agosto del novecento, prima di morire l'aveva già teorizzato: Dio è morto, noi siamo come dei bambini, sperduti in una foresta, orfani, che chiamano ad alta voce sul cader della sera i loro genitori e non sanno che sono morti.

Questo senso, questa nostalgia del tornare a casa, cioè tornare alla società delle grandi certezze — come quando Novalis scriveva in Cristianità e Europa: come era bella la società in cui l'Europa, i popoli assisi a un banchetto, sotto la benedicente giurisdizione dei loro re cristianissimi sapevano da dove andavano e da dove venivano —, questa certezza non c'è più. E parlare in questi termini significa sviare il discorso, e impedirci di vedere i problemi che ci stanno davanti.

La polemica molto lunga che io sto facendo con alcuni colleghi non è una polemica dettata da animosità personale. Per carità!, questo no. Ma non è neppure una polemica dettata da una sorta di idiosincrasia teorica, cioè da una particolarità puramente teorica. È la polemica dettata da due motivi di fondo. L'uno:

l'importazione acritica, cioè l'importazione all'ingrosso, come si dice nel commercio, di schemi esplicativi e teorici elaborati in altre condizioni storiche, in altri contesti. Per esempio, per la sociologia soprattutto, nordamericani, che hanno poco a che vedere con i nostri problemi.

Secondo: la tendenza a scivolare via per la tangente di fronte a un problema concreto — l'handicappato, il vecchio isolato, l'emarginato, il borgataro, il baraccato — scivolare via in nome dei grandi sentimenti.

Guardate, può darsi che mi sbagli, ma l'esperienza che mi è accaduta di avere, insegnando e cercando di riflettere e di studiare i problemi sociali, sapendo che nessuno ha una formula in tasca che vada bene per tutti i casi è questa: pur di evitare di affrontare in maniera specifica un problema determinato, pare proprio che gli uomini, gli studiosi anche, siano pronti a inventare qualunque cosa. Proprio pur di evitare il confronto diretto con un problema specifico.

Posso aggiungere un'ultima cosa e con questo ho finito: purtroppo, specialmente nella tradizione culturale italiana questa tendenza fa strage. Voi ascoltate i discorsi dei nostri politici; è difficilissimo cavarne fuori qualche cosa di immediatamente praticabile. Ascoltate anche, non so io, questa enorme ansia che c'è, che si esprime in discorsi, in tavole rotonde, ecc., per risolvere, e guardare, identificare quanto meno, individuare i nostri problemi, e anche lì troverete una retorica che oscura i problemi invece di renderli più perspicui.

Il nostro problema, credo di poter dire, sta nel rinunciare all'ampiezza dei grandi orizzonti per, prosaicamente se volete, riuscire a poco a poco, a individuare i piccoli ma fondamentali problemi che, in qualche modo, costituiscono la trama vissuta della nostra quotidianità, proprio del quotidiano.

Per questo debbo dire che, mentre non sono del tutto d'accordo — disaccordo metodologico, non di fondo — nel vedere per esempio in una invocazione all'innamoramento universale la soluzione di questi problemi, mentre insisto sulla specificità della

tradizione per vedere i problemi che abbiamo davanti, debbo riconoscere che il grande problema nostro è di riuscire poi a collegare la chiarezza teorica determinata, con l'azione giorno per giorno controllabile.

Può darsi che a questo proposito noi dobbiamo davvero, com'è stato detto dai partecipanti alla Tavola rotonda, fare uno scatto di immaginazione.

Può darsi che gli strumenti che noi conosciamo, per esempio gli organismi di rappresentanza politica e sindacale ormai siano strumenti, come dire, consumati, riduttivi, tanto che la loro rappresentanza non sembra più rappresentativa.

Quindi c'è un problema di rappresentatività della rappresentanza. Altrimenti la democrazia si svuota, resta in piedi la forma ma la forma è vuota, copre il nulla. E in questo senso (è una intuizione che mi è venuta proprio dalla discussione, io ringrazio molto i partecipanti alla Tavola rotonda, intuizione molto importante) forse è proprio giunto il momento di riscoprire e rivalutare, fra il privato come l'individuale puro e il pubblico statale-formale-istituzionale, individuare nuovamente, e rivalutare il sociale, come ciò che è collettivamente significativo, e nello stesso tempo va oltre il privato, questo va da sé, ma anche va oltre il pubblico, nel suo aspetto burocratizzato.

E questo però, debbo dire, è un compito che fa tremare, per la sua complessità.

È però un compito che io credo sia un merito di questo Convegno avere in qualche modo richiamato. Se non vedo male, proprio mi pare che a questo compito si deve collaborare indipendentemente dalle basi ideologiche, confessionali, laiche e così via, perché qui è in giuoco la nostra convivenza, la possibilità di un'evoluzione positiva, nel prossimo futuro, della comunità italiana a cui apparteniamo.

Comi — Ringrazio il prof. Franco Ferrarotti per questo suo intervento che costituisce un ulteriore fondamentale contributo ai lavori del Convegno, dopo la sua relazione introduttiva molto

accurata, molto precisa, molto puntuale, piena di stimoli, carica di potenzialità creative. Non possiamo che riflettere attentamente su quello che aveva già detto nella relazione e quello che ha aggiunto anche stasera.

Perotto — Sono un tecnico e quindi sarò molto breve.

Positivo questo Convegno perché ci sono molti giovani, e perché anche quelli di non giovane età sono interessati ai problemi, a discuterli...

Mi è dispiaciuto vedere tanta rivalità tra genovese e genovese, perché questo denota che noi in Italia siamo vittime della gelosia. È geloso il padre della figlia, il fidanzato, alle volte il vescovo del parroco, il capo ufficio dell'impiegato. E la gelosia ci porta alla solitudine.

La crisi del ruolo che Baget ha citato è veramente grave. Perché oggigiorno, all'ENEL, dove ci vogliono i tecnici, mi dicono: eh sì, ma dopo i nostri capi ci sono gli avvocati. Oppure, peggio ancora: magari fossero gli avvocati. E non si decide. Perché uno che non si trova sul suo terreno è indeciso, ha paura. E in Italia c'è la paura. Mancano le decisioni per l'energia, per i trasporti, per l'agricoltura, per le viti, per le mucche, per tutto... E mancano le decisioni per gli ospedali, per le case, ecc.

Quindi, io direi, a questo punto, che bisogna togliere questa gelosia. I giovani non la sentono più. Ci sono tanti carretti da spingere, bisogna spingerli assieme. Senza dire, a un certo punto: quello spinge, allora io non spingo e vado addirittura in senso inverso. In meccanica agraria si dice che un asino tira dieci e due asini tirano diciotto perché uno fa il furbo e tira meno. È tutto qui: spingere e andare avanti.

Comi — Avevo invitato il prof. Virgilio Melchiorre a fare una relazione per il Convegno. Ma a causa di impegni concomitanti non aveva potuto accogliere l'invito. Mi aveva promesso che se appena avesse potuto sarebbe venuto a seguire almeno in parte i lavori del Convegno. Così è stato. Adesso è qui, ha ascoltato le

sintesi dei Lavori di commissione, gli interventi della Tavola rotonda e quelli successivi; gradirei invitarlo al tavolo della presidenza a dare un suo contributo a questo Convegno.

Melchiorre — Permettetemi solo, con molta semplicità, che dica una cosa, di fare una piccola considerazione di metodo, che si pone, per così dire, fra fratelli credenti e fratelli non credenti. E la piccola considerazione di metodo potrebbe partire dalle cose appena dette dal collega Ferrarotti. Partire da un radicale appunto al suo impianto metodologico, ma per recupararne poi il valore in positivo.

Il radicale appunto è che non trovo corretto — è un discorso metodologico che può riguardare tutto il Convegno — dicotomizzare, separare così profondamente l'analisi dei valori condotta in sede filosofica, in sede teologica da quella che può essere condotta in sede sociologica o politica. No. Perché? Il pericolo è questo: se riduciamo la categorizzazione filosofica e teologica sul piano dell'opzione personale, sul piano della mozione dei sentimenti quale criterio, poi, ci resta?

Diceva Ferrarotti: io vorrei partire dai luoghi comuni, dalle categorie comuni, privilegio-privilegiato, non privilegiato, partecipante e non-partecipante e via dicendo. Benissimo! Ma chi ci dà i criteri per riconoscere la validità della partecipazione o della non partecipazione? Chi ci dà il criterio per dire della verità con cui giudichiamo sull'emarginato e sull'emarginazione?

In definitiva, il rischio è che i concetti comuni vengano ad assumere quel ruolo di universalità che un'attenta analisi critica, che non può che essere di tipo filosofico — l'universale appartiene alla filosofia —, dovrebbe condurre ad un altro livello che è propriamente quello filosofico.

Ecco, e dicevo questo sia nei riguardi del collega Ferrarotti sia nei riguardi di quello che possiamo aver recepito dal discorso della dott.ssa Giacomoni. E tuttavia, però, vorrei pregare gli amici di cogliere un aspetto metodologico di grande verità nelle cose che abbiamo inteso.

Può averci dato fastidio l'intervento della Giacomoni. E il risentimento, se vogliamo chiamarlo così, della Giacomoni, in qualche modo, in una maniera distintissima, preziosamente delineata, è rintracciabile anche nell'intervento di Ferrarotti. Cioè: quella insofferenza, giusta, sacrosanta, verso i discorsi fatti da uomini di cultura di tradizione cattolica, i quali, di fronte ai problemi, di fronte alle questioni che ci pongono in crisi, sfuggono per la tangente facendo subito il discorso sui valori, il discorso sui grandi concetti. E allora è inevitabile che, da parte di chi è abituato a misurarsi quotidianamente e scientificamente con la realtà, ci sia, se non un risentimento, una incomprensione.

Nell'intervento di Baget Bozzo, che io personalmente ho molto apprezzato, c'era un punto che mi pare vada sottolineato come prezioso. Diceva Baget Bozzo: ci manca, è mancata alla società contemporanea una capacità di progettazione, una capacità di coniugare i valori con la lettura del fenomeno storico, del fenomeno sociale.

Allora, finché il problema dell'emarginaizone non viene riportato alla concreta analisi delle cause che hanno costruito la metropoli, finché non viene riportato alla concreta analisi delle strutture che danno luogo all'emarginazione, rimane un problema aleatorio; rimane un problema, appunto, affidato alla mozione dei sentimenti.

Il discorso del futuro dovrebbe essere appunto questo: tentare di superare la positivistica da una parte, moralistica dall'altra, divisione fra le categorie fondamentali del pensiero e l'analisi politica, sociologica, scientifica della realtà. Questo mi pare il compito.

In definitiva che cosa ha fatto Marx? Marx è partito anche lui da un rifiuto, sempre più viscerale di una lettura moralistica dei fenomeni sociali e dei fenomeni storici, è andato all'analisi delle cause reali, delle cause economiche, delle cause sociali che producevano una certa situazione degli uomini. Ma il suo discorso non sarebbe stato efficace, non sarebbe andato a fondo se non avesse smascherato questo stesso tessuto strutturale, econo-

mico, sociale, scoprendolo non come una legge, non come un destino, ma come il frutto di un progetto umano, come il frutto di una decisione storica; cioè come il frutto di una declinazione in un certo senso dei principi della persona, dei principi dell'uomo, invece che in un altro senso.

Qualunque sia il giudizio che si possa dare del discorso di Marx, l'efficacia metodologica del Capitale sta nell'aver tenuto continuamente in tensione questo richiamo ad una qualità radicale dell'uomo con un'analisi storica concreta. Metodologicamente, se non teniamo in tensione questi due vettori della condizione umana, ogni discorso rischierà, inevitabilmente, di essere o un discorso approssimativo ed infine vuoto o un discorso altisonante e infine moralistico.

Comi — Ringrazio il prof. Melchiorre per l'intervento prezioso che ha senz'altro arricchito la problematica del Convegno. Ha posto il problema del metodo in modo molto pertinente, con chiarezza, dovizia di acume e intelligenza. È un problema fondamentale su cui spesso purtroppo si sorvola e su cui invece ogni studioso e ogni operatore dovrebbe riflettere seriamente.

Condivido pienamente le sue preoccupazioni e le sue perplessità...

Desidero chiarire, anche per rispondere alla domanda di un convegnista, che l'invito a partecipare ai lavori del Convegno era indirizzato a tutti — istituzioni, associazioni, operatori, singoli e gruppi — senza alcuna preclusione e non poteva non essere così. Si tratta infatti di un Convegno in cui si è tentato, nell'ambito delle scienze umane e sociali — non solo a livello teorico ma anche e soprattutto a livello di quotidianità e di intervento concreto nella realtà —, un approfondimento interdisciplinare su un tema di enorme rilevanza per la condizione umana.

Qui si è cercato di privilegiare il rapporto con la gente, di dare voce a chi voleva parlare, a chi voleva portare delle testimonianze. Non tutto probabilmente è andato com'era nei desideri e nelle speranze.

Per tutte le disfunzioni, per gli immancabili errori, come coordinatore del Convegno non posso che chiedere sinceramente scusa e ringraziare tutti i partecipanti per la comprensione e la disponibilità dimostrate. Davvero un grosso grazie a tutti.

SULLA LIBERAZIONE
ANTOLOGIA DI TESTI

1. Sulla questione del sottoproletariato

Gli strati socialmente più emarginati dai modi di produzione capitalistici vengono comunemente definiti sottoproletariato. Si tratta di una massa composita nella quale convivono le forme più svariate di coscienza che difficilmente riescono ad esprimere una posizione di sintesi a causa sia della estrema eterogeneità delle culture di provenienza che della precarietà della condizione esistenziale dei sottoproletari che determina il sorgere delle forme più diverse di contatti e rapporti con le altre classi sociali.

L'instabilità e la precarietà della condizione sottoproletaria, del modo di essere e di esistere del sottoproletariato ha favorito e favorisce tuttora il sorgere di diffidenze e pregiudizi nei suoi confronti. Nemmeno Marx fu immune da questo antico 'vizio'. Anzi la sua opinione e quella di Engels hanno una grossa responsabilità almeno rispetto all'origine se non alla persistenza dei pregiudizi.

Le analisi e i giudizi sul sottoproletariato non sono più negativi e monolitici come un tempo neppure fra i marxisti più ortodossi.

All'oppresso, all'escluso, al ghettizzato, agli ultraemarginati del sottoproletariato si guarda ormai non più come a un aggregato «che rappresenta la putrefazione passiva degli strati più bassi della vecchia società», ma come a un possibile soggetto attivo della lotta di liberazione.

Dal Manifesto di Marx ed Engels ai «Versi sottili come righe di pioggia» pieni di passione e impegno civile di Pasolini, i giudizi sulla condizione e il ruolo storico del sottoproletariato, distribuendosi secondo un'ampia gamma di sottili variazioni e 'distinguo', sono notevolmente mutati.

Karl Marx - Friedrich Engels

I conflitti in seno alla vecchia società in generale favoriscono in più modi il processo di sviluppo del proletariato. La borghesia è di continuo in lotta: dapprima contro l'aristocrazia, poi contro quelle parti della borghesia stessa i cui interessi sono in contrasto

col progresso dell'industria; sempre contro la borghesia di tutti i paesi stranieri. In tutte queste lotte essa si vede costretta a fare appello al proletariato, a chiederne l'aiuto, trascinandolo così nel moto politico. Essa stessa, dunque, dà al proletariato gli elementi della propria educazione, gli dà cioè le armi contro se stessa...

Di tutte le classi che oggi stanno di fronte alla borghesia, solo il proletariato è una classe veramente rivoluzionaria. Le altre classi decadono e periscono con la grande industria, mentre il proletariato ne è il prodotto più genuino.

I ceti medi, il piccolo industriale, il piccolo negoziante, l'artigiano, il contadino, tutti costoro combattono la borghesia per salvare dalla rovina l'esistenza loro di ceti medi. Non sono dunque rivoluzionari, ma conservatori. Ancora più, essi sono reazionari, essi tentano di far girare all'indietro la ruota della storia. Se sono rivoluzionari, lo sono in vista del loro imminente passaggio al proletariato; cioè non difendono i loro interessi presenti, ma i loro interessi futuri, abbandonano il proprio modo di vedere per adottare quello del proletariato.

Quanto al sottoproletariato, che rappresenta la putrefazione passiva degli strati più bassi della vecchia società, esso viene qua e là gettato nel movimento da una rivoluzione proletaria; ma per le sue stesse condizioni di vita esso sarà piuttosto disposto a farsi comprare e mettere al servizio di mene reazionarie.*

* Karl Marx - Friedrich Engels, *Manifesto del Partito comunista*, trad. it. a cura di Palmiro Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1971 (XIV ediz.), pp. 71-73, con tagli.

Pier Paolo Pasolini

Versi sottili come righe di pioggia*

Bisogna condannare
severamente chi
creda nei buoni sentimenti
e nell'innocenza.

Bisogna condannare
altrettanto severamente chi
ami il sottoproletariato
privo di coscienza di classe.

Bisogna condannare
con la massima severità
chi ascolti in sé e esprima
i sentimenti oscuri e scandalosi.

Queste parole di condanna
hanno cominciato a risuonare
nel cuore degli Anni Cinquanta
e hanno continuato fino a oggi.

Frattanto l'innocenza,
che effettivamente c'era,
ha cominciato a perdersi
in corruzioni, abiure e nevrosi.

Frattanto il sottoproletariato,
che effettivamente esisteva,
ha finito col diventare
una riserva della piccola borghesia.

* da *La nuova gioventù*, Einaudi, Torino, 1981.

Frattanto i sentimenti
ch'erano per loro natura oscuri
sono stati investiti
nel rimpianto delle occasioni perdute.

Naturalmente, chi condannava
non si è accorto di tutto ciò:
egli continua a ridere dell'innocenza,
a disinteressarsi del sottoproletariato

e a dichiarare i sentimenti reazionari.
Continua a andare da casa
all'ufficio, dall'ufficio a casa,
oppure a insegnare letteratura:

è felice del progressismo
che gli fa sembrare sacrosanto
il dover insegnare ai domestici
l'alfabeto delle scuole borghesi.

È felice del laicismo
per cui è più che naturale
che i poveri abbiano casa
macchina e tutto il resto.

È felice della razionalità
che gli fa praticare un antifascismo
gratificante ed eletto,
e soprattutto molto popolare.

Che tutto questo sia banale
non gli passa neanche per la testa:
infatti, che sia così o che non sia così,
a lui non viene in tasca niente.

Parla, qui, un misero e impotente Socrate
che sa pensare e non filosofare,
il quale ha tuttavia l'orgoglio
non solo d'essere intenditore

(il più esposto e negletto)
dei cambiamenti storici, ma anche
di esserne direttamente
e disperatamente interessato.

2. L'irrazionalità del capitalismo monopolistico (Baran e Sweezy)

Partendo dall'osservazione della realtà americana, certamente l'esempio più significativo di società a tecnologia avanzata, e ponendo a base della propria ricerca il monopolio, Baran e Sweezy analizzano a fondo le grandi imprese o società per azioni giganti, che sono le unità economiche nei paesi a capitalismo maturo in grado di controllare tutti i fattori del processo economico: produzione, consumo, prezzi, investimenti e così via. La loro analisi lucida, stringente, acuta, mette a nudo le distorsioni, le disfunzioni, le contraddizioni profonde del modello. Per loro non bastano le proteste indignate e le riforme nell'ambito della struttura del capitale monopolistico per arrestare la decandenza del modello di società a capitalismo maturo.

Di fronte ai 'guasti' sociali, economici, culturali, umani che esso procura, anche la stessa razionalità di un modello così altamente razionalizzato diventa problematica: «l'irrazionalità dei fini annulla tutti i perfezionamenti dei mezzi; la stessa razionalità diventa irrazionale».

Il «rivolgimento rivoluzionario» ha alla base problemi di natura economica, sociale, demografica, mentre la «controrivoluzione», a causa della sua stessa natura, «deve impedire che tali problemi siano affrontati e meno che mai risolti», secondo Baran e Sweezy.

I segni della rivoluzione presenti in tutti i continenti e la presa di coscienza da parte dei paesi economicamente sottosviluppati dell'impossibilità di risolvere i propri problemi nell'ambito del sistema capitalistico mondiale inducono i due studiosi a trarre la conclusione che «non è più semplicemente retorico parlare di rivoluzione mondiale»...

Le dichiarazioni che gli Stati Uniti hanno bisogno di una «rigenerazione spirituale» o di una chiarificazione degli «obiettivi nazionali» denunciano a un tempo la situazione patologica contro cui si rivolgono e la profonda incapacità di comprenderne la natura e le origini. Quando uno scrittore acuto e attento come Paul Goodman, dopo aver giustamente affermato che «è impossibile che la nostra società realizzi una cosa e l'altra: mantenere un sistema conformistico e ignobile e disporre di uomini abili e intelligenti con cui equipaggiare il sistema stesso», conclude che «se diecimila persone di ogni ceto sociale si levassero a protestare

con energia e tenacia, noi potremmo rientrare in possesso del nostro paese», si ha la piena misura dell'incapacità che anche i migliori critici della società americana incontrano nell'affrontare il vero carattere e le vere dimensioni della crisi del nostro tempo.

Infatti, dietro il vuoto, la degradazione e le sofferenze che avvelenano l'esistenza dell'uomo in questa società sta la profonda irrazionalità e la bancarotta morale dello stesso capitalismo monopolistico. Non bastano le proteste indignate, le riforme nell'ambito della struttura del capitalismo monopolistico per arrestare la decadenza di tutta la società... I perfezionamenti nei mezzi di comunicazione di massa non fanno altro che affrettare la degenerazione della cultura popolare; la massima perfezione tecnica nella fabbricazione degli ordigni di distruzione di massa non ne rende razionale la produzione; l'irrazionalità dei fini annulla tutti i perfezionamenti dei mezzi; la stessa razionalità diventa irrazionale. Abbiamo raggiunto un punto in cui l'unica vera razionalità consiste nell'azione intesa a rovesciare un sistema diventato irrimediabilmente irrazionale.

Si avrà tale azione con l'ampiezza e l'intensità necessarie per raggiungere l'obiettivo? Il futuro degli Stati Uniti e del capitalismo monopolistico dipende ovviamente dalla risposta. Così come vi dipende, sia pure in modo più indiretto, il futuro della stessa umanità per un lungo tempo a venire.

La risposta della tradizionale ortodossia marxiana — che il proletariato industriale deve alla fine fare la rivoluzione contro i capitalisti suoi oppressori — non convince più. Gli operai dell'industria sono una minoranza sempre più esigua della classe lavoratrice americana, e i loro nuclei organizzati nelle industrie di base si sono in larga misura integrati nel sistema come consumatori e sono diventati membri ideologicamente condizionati della società. Essi non sono più, come gli operai dell'industria ai tempi di Marx, le vittime preferite del sistema, anche se di questo soffrono in misura maggiore o minore l'irrazionalità e l'anarchia insieme con le altre classi e gli altri ceti.

Il sistema, beninteso, ha le sue vittime preferite. Queste sono i disoccupati e gli incollocabili, i lavoratori agricoli emigrati, gli abitanti dei ghetti delle grandi città, gli studenti che non hanno finito le scuole, gli anziani che vivono con le misere pensioni di vecchiaia: in una parola gli esclusi, quelli che per il loro limitato potere d'acquisto sono incapaci di fruire delle soddisfazioni del consumo, quali che esse siano. Ma questi gruppi, malgrado il loro numero impressionante, sono troppo eterogenei, troppo spar-

pagliati e frazionati per costituire una forza coerente nella società. E l'oligarchia, mediante sussidi ed elargizioni, sa come tenerli divisi e impedire che diventino un sottoproletariato di miserabili affamati.

Se limitiamo l'attenzione alla dinamica interna del capitalismo monopolistico avanzato, è difficile non arrivare alla conclusione che la prospettiva di un'efficace azione rivoluzionaria per rovesciare il sistema è esigua. Da questo punto di vista, il corso più probabile dello sviluppo sembrerebbe essere una continuazione dell'attuale processo di decadenza mentre la contraddizione tra le costrizioni del sistema e i bisogni della natura umana diventerebbe sempre più intollerabile. Il risultato logico sarebbe la diffusione di disturbi psichici sempre più gravi: questi determinerebbero alla lunga la crisi del sistema e l'incapacità per esso di funzionare secondo le proprie regole.

Ma come abbiamo sottolineato... il capitalismo monopolistico avanzato non è isolato, per cui ogni prognosi circa il suo futuro che tenga conto soltanto delle sue leggi e tendenze intrinseche è senz'altro ingannevole. Gli Stati Uniti dominano e sfruttano in vario grado tutti i paesi e territori del cosiddetto «mondo libero» e incontrano conseguentemente vari gradi di resistenza. La suprema forma di resistenza è la guerra rivoluzionaria per uscire dal sistema capitalistico mondiale e avviare la ricostruzione economica e sociale su basi socialiste. Dalla fine del secondo conflitto mondiale questo tipo di guerra non è mai venuta meno, e i popoli rivoluzionari hanno conseguito una serie di storiche vittorie nel Vietnam, in Cina, in Corea, a Cuba e in Algeria. Queste vittorie, insieme con la sempre più evidente incapacità dei paesi sottosviluppati di risolvere i loro problemi nell'ambito del sistema capitalistico mondiale, hanno gettato i semi della rivoluzione in tutti i continenti: in Asia, in Africa, nell'America Latina. Alcuni di questi semi attecchiranno e matureranno rapidamente, altri attecchiranno e matureranno lentamente, altri ancora non fioriranno forse se non dopo un lungo periodo di germinazione. In ogni caso è chiaro che tali semi hanno attecchito oltre ogni possibilità di essere estirpati. Non è più semplicemente retorico parlare di rivoluzione mondiale: l'espressione descrive un fenomeno che è già realtà e che diventerà sempre di più la caratteristica dominante dell'epoca in cui viviamo.

Le implicazioni di questo fatto per il futuro del capitalismo monopolistico cominciano appena a manifestarsi. La classe dominante degli Stati Uniti comprende, istintivamente e per esperienza, che ogni avanzata della rivoluzione mondiale è una sua scon-

Essa è ben decisa ad opporsi
sponibili; e conta sulla propria
llica per conseguire la vittoria.
lo schieramento controrivolu-
rie. Alla base del rivolgimento
onomici, sociali e demografici;
controrivoluzione deve impedi-
ti e meno che mai risolti razio-
ıò vincere, e in realtà ha già
continua e si estende inesora-
paesi: con essa si estende an-

conseguenze di questo crescen-
causa della controrivoluzione
eno dubitare che tale impegno
terno ed esteriore degli eventi.

fitta economica, politica e morale. Essa è ben decisa ad opporsi a tali avanzate con tutti i mezzi disponibili; e conta sulla propria enorme superiorità nella tecnica bellica per conseguire la vittoria. Ma la verità è che in questa lotta lo schieramento controrivoluzionario non può conseguire vittorie. Alla base del rivolgimento rivoluzionario ci sono problemi economici, sociali e demografici; mentre per la sua stessa natura la controrivoluzione deve impedire che tali problemi siano affrontati e meno che mai risolti razionalmente. La controrivoluzione può vincere, e in realtà ha già vinto molte battaglie; ma la guerra continua e si estende inesorabilmente a nuovi popoli e a nuovi paesi: con essa si estende anche l'impegno degli Stati Uniti.

Nessuno può prevedere tutte le conseguenze di questo crescente impegno degli Stati Uniti nella causa della controrivoluzione mondiale, ma nessuno può nemmeno dubitare che tale impegno toccherà profondamente il corso interno ed esteriore degli eventi. Alla lunga le sue maggiori conseguenze si ripercuoteranno sulla gioventù americana. Il bisogno di personale militare aumenterà certamente in modo considerevole; può darsi che ben presto i giovani americani troveranno normale trascorrere parecchi anni della loro vita, se sono tanto fortunati da sopravvivere, a combattere nelle giungle e sulle montagne dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina. Le tensioni psichiche e le sofferenze fisiche provate da questi giovani e dalle loro famiglie aggiungeranno nuove dimensioni al modo di vita angoscioso imposto da quest'assetto sociale disumano. Avrà questo soltanto l'effetto di accelerare il processo di decadenza già così avanzato? Servirà forse la scossa a destare in sempre nuove coscienze l'urgente esigenza di una trasformazione radicale? Oppure, come ritengono alcuni, la sempre più evidente mancanza di prospettive della propria causa indurrà la classe dominante americana alla suprema irrazionalità di scatenare l'ecatombe nucleare?

Il fatto che nessuno possa dare risposta a queste domande significa che tutte le alternative non sono precluse, che l'azione intesa a modificare il corso degli eventi ha possibilità di riuscire.*

* Paul A. Baran e Paul M. Sweezy, *Il capitale monopolistico*, trad. it. a cura di Luigi Occhionero, Einaudi, Torino 1968, pp. 302-306, con tagli.

3. Oltre il nichilismo, la rivolta... (Camus)

L'uomo in rivolta è un uomo che tutt'a un tratto scopre di non potere sopportare un istante di più una situazione d'ingiustizia e lancia generosamente nella lotta per superarla ogni energia, preferendo l'eventualità della morte alla negazione del diritto che ha deciso di difendere. Uno schiavo che prende coscienza di sé, si ribella alla propria condizione, rompe le catene della prigione del proprio «Io», dice di no all'ingiustizia e ai soprusi e, per affermare la propria libertà, si getta senza calcolo nell'esaltante e rischiosa avventura del Tutto o Niente, è un uomo in rivolta. Colui che dice basta a una condizione di oppressione, di emarginazione, di esclusione, di soggezione in cui è stato tenuto, che si ribella all'insignificanza sociale e all'irrilevanza storica a cui è stato 'condannato', e lotta per affermare la propria presenza come soggetto e come persona, è un uomo in rivolta.

L'uomo in rivolta, per Camus, è l'uomo che sta prima o dopo l'universo sacro, e si adopera per la rivendicazione di «un ordine umano in cui tutte le risposte siano umane, cioè razionalmente formulate». Secondo lui vi sono due universi possibili — quello religioso e quello della rivolta — e la scomparsa dell'uno comporta la comparsa dell'altro.

In una storia sconsacrata, in cui intere società hanno preso le distanze da ogni universo sacro, il problema della rivolta è di sorprendente attualità: «la storia di oggi, con le sue contestazioni, ci costringe a dire che la rivolta è una delle dimensioni essenziali dell'uomo».

La crisi di civiltà, la degradazione antropologica, la crisi delle coscienze non sono senza rimedio. «In fondo alle tenebre, dice Camus, avvertiamo già l'inevitabile luce e non ci resta che lottare perché sia».

Che cos'è un uomo in rivolta? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice di sì, fin dal suo primo muoversi. Uno schiavo che in tutta la sua vita ha ricevuto ordini, giudica ad un tratto inaccettabile un nuovo comando. Qual è il contenuto di questo «no»?

Significa, per esempio, «le cose hanno durato troppo», «fin qui sì, al di là no», «vai troppo in là» e anche «c'è un limite ol-

fitta economica, politica e morale. Essa è ben decisa ad opporsi a tali avanzate con tutti i mezzi disponibili; e conta sulla propria enorme superiorità nella tecnica bellica per conseguire la vittoria. Ma la verità è che in questa lotta lo schieramento controrivoluzionario non può conseguire vittorie. Alla base del rivolgimento rivoluzionario ci sono problemi economici, sociali e demografici; mentre per la sua stessa natura la controrivoluzione deve impedire che tali problemi siano affrontati e meno che mai risolti razionalmente. La controrivoluzione può vincere, e in realtà ha già vinto molte battaglie; ma la guerra continua e si estende inesorabilmente a nuovi popoli e a nuovi paesi: con essa si estende anche l'impegno degli Stati Uniti.

Nessuno può prevedere tutte le conseguenze di questo crescente impegno degli Stati Uniti nella causa della controrivoluzione mondiale, ma nessuno può nemmeno dubitare che tale impegno toccherà profondamente il corso interno ed esteriore degli eventi. Alla lunga le sue maggiori conseguenze si ripercuoteranno sulla gioventù americana. Il bisogno di personale militare aumenterà certamente in modo considerevole; può darsi che ben presto i giovani americani troveranno normale trascorrere parecchi anni della loro vita, se sono tanto fortunati da sopravvivere, a combattere nelle giungle e sulle montagne dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina. Le tensioni psichiche e le sofferenze fisiche provate da questi giovani e dalle loro famiglie aggiungeranno nuove dimensioni al modo di vita angoscioso imposto da quest'assetto sociale disumano. Avrà questo soltanto l'effetto di accelerare il processo di decadenza già così avanzato? Servirà forse la scossa a destare in sempre nuove coscienze l'urgente esigenza di una trasformazione radicale? Oppure, come ritengono alcuni, la sempre più evidente mancanza di prospettive della propria causa indurrà la classe dominante americana alla suprema irrazionalità di scatenare l'ecatombe nucleare?

Il fatto che nessuno possa dare risposta a queste domande significa che tutte le alternative non sono precluse, che l'azione intesa a modificare il corso degli eventi ha possibilità di riuscire.*

* Paul A. Baran e Paul M. Sweezy, *Il capitale monopolistico*, trad. it. a cura di Luigi Occhionero, Einaudi, Torino 1968, pp. 302-306, con tagli.

3. Oltre il nichilismo, la rivolta... (Camus)

L'uomo in rivolta è un uomo che tutt'a un tratto scopre di non potere sopportare un istante di più una situazione d'ingiustizia e lancia generosamente nella lotta per superarla ogni energia, preferendo l'eventualità della morte alla negazione del diritto che ha deciso di difendere. Uno schiavo che prende coscienza di sé, si ribella alla propria condizione, rompe le catene della prigione del proprio «Io», dice di no all'ingiustizia e ai soprusi e, per affermare la propria libertà, si getta senza calcolo nell'esaltante e rischiosa avventura del Tutto o Niente, è un uomo in rivolta. Colui che dice basta a una condizione di oppressione, di emarginazione, di esclusione, di soggezione in cui è stato tenuto, che si ribella all'insignificanza sociale e all'irrilevanza storica a cui è stato 'condannato', e lotta per affermare la propria presenza come soggetto e come persona, è un uomo in rivolta.

L'uomo in rivolta, per Camus, è l'uomo che sta prima o dopo l'universo sacro, e si adopera per la rivendicazione di «un ordine umano in cui tutte le risposte siano umane, cioè razionalmente formulate». Secondo lui vi sono due universi possibili — quello religioso e quello della rivolta — e la scomparsa dell'uno comporta la comparsa dell'altro.

In una storia sconsacrata, in cui intere società hanno preso le distanze da ogni universo sacro, il problema della rivolta è di sorprendente attualità: «la storia di oggi, con le sue contestazioni, ci costringe a dire che la rivolta è una delle dimensioni essenziali dell'uomo».

La crisi di civiltà, la degradazione antropologica, la crisi delle coscienze non sono senza rimedio. «In fondo alle tenebre, dice Camus, avvertiamo già l'inevitabile luce e non ci resta che lottare perché sia».

Che cos'è un uomo in rivolta? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice di sì, fin dal suo primo muoversi. Uno schiavo che in tutta la sua vita ha ricevuto ordini, giudica ad un tratto inaccettabile un nuovo comando. Qual è il contenuto di questo «no»?

Significa, per esempio, «le cose hanno durato troppo», «fin qui sì, al di là no», «vai troppo in là» e anche «c'è un limite ol-

tre il quale non andrai». Insomma, questo no afferma l'esistenza di una frontiera...

Lo schiavo, nell'attimo in cui respinge l'ordine umiliante del suo superiore, respinge insieme la sua stessa condizione di schiavo. Il moto di rivolta lo porta più in là del semplice rifiuto. Egli oltrepassa anche il limite che fissava al suo avversario, chiedendo ora di essere trattato da pari a pari. Quanto era dapprima resistenza irriducibile dell'uomo, diviene l'uomo intero che con essa s'identifica e vi si riassume. Quella parte di sé che voleva far rispettare, la mette allora al disopra del resto, e la proclama preferibile a tutto, anche alla vita. Essa diviene per lui il sommo bene. Prima adagiato in un compromesso, lo schiavo si getta di colpo («se è così...») nel Tutto o Niente. La coscienza viene alla luce con la rivolta...

L'insorgere del Tutto o Niente mostra che la rivolta, contrariamente all'opinione comune, e benché nasca in quanto c'è di più strettamente individuale nell'uomo, mette in causa lo stesso concetto d'individuo. Infatti, se l'individuo accetta di morire, e muore quando se ne presenta l'occasione, nel suo moto di rivolta, mostra con questo di sacrificarsi a pro di un bene che egli giudica trascendente il proprio destino. Se preferisce l'eventualità della morte alla negazione del diritto che difende, è perché pone quest'ultimo al disopra di sé. Agisce dunque in nome di un valore, ancora confuso, ma che avverte, almeno, di avere in comune con tutti gli uomini...

L'uomo in rivolta è l'uomo che sta prima o dopo l'universo sacro, e si adopera a rivendicare un ordine umano in cui tutte le risposte siano umane, cioè razionalmente formulate. Da quell'istante, ogni interrogazione, ogni parola è rivolta, mentre nel mondo religioso, ogni parola è rendimento di grazie. Sarebbe possibile mostrare così come non vi possano essere per uno spirito umano che due soli universi possibili, l'universo religioso (o per parlare il linguaggio cristiano, della grazia), e quello della rivolta. La scomparsa dell'uno equivale alla comparsa dell'altro, sebbene questa comparsa possa avvenire in forme sconcertanti. Anche qui, ritroviamo il *Tutto* o *Niente*. L'attualità del problema della rivolta deriva solo dal fatto che oggi intere società hanno voluto assumere una posizione di distanza rispetto ad ogni universo sacro. Viviamo in una storia sconsacrata. L'uomo, certo, non si riassume nell'insurrezione. Ma la storia di oggi, con le sue contestazioni, ci costringe a dire che la rivolta è una delle dimensioni essenziali dell'uomo. È la nostra realtà storica. A meno di fuggire la realtà, dobbiamo trovare in essa in nostri valori...

Esistono dunque, per l'uomo, un'azione e un pensiero possibili a quel livello medio che gli è proprio. Ogni tentativo più ambizioso si rivela contraddittorio. L'assoluto non si consegue e soprattutto non si crea attraverso la storia. La politica non è religione, o allora è inquisizione. Come potrebbe la società definire un assoluto? Ognuno forse cerca, per tutti, quest'assoluto. Ma la società e la politica hanno il solo compito di sbrigare gli affari di tutti perché ciascuno abbia il tempo e la libertà di questa ricerca comune. La storia allora non può più essere innalzata a oggetto di culto. È solo un'occasione, che si tratta di rendere feconda con una rivolta vigile.

«L'ossessione della messe e l'indifferenza alla storia, scrive mirabilmente René Char, sono i due estremi del mio arco». Se il tempo della storia non è fatto del tempo della messe, la storia non è infatti che un'ombra fugace e crudele in cui l'uomo non ha più parte. Chi si dà a questa storia non si dà a niente, ed è a sua volta niente. Ma chi si dà al tempo della sua vita, alla casa che difende, alla dignità dei vivi, quegli si dà alla terra e ne riceve la messe che di nuovo si fa seme e nutrimento. Infine, fanno avanzare la storia coloro che sanno, al momento voluto, rivoltarsi anche contro di lei. Ciò suppone un'immensa tensione e la rattratta serenità di cui parla lo stesso poeta. Ma la vera vita è presente al cuore di questa lacerazione...

Oggi, nessuna saggezza può pretendere di dare di più. La rivolta cozza instancabilmente contro il male, dal quale non le rimane che prendere un nuovo slancio. L'uomo può signoreggiare in sé tutto ciò che deve essere signoreggiato...

C'è un male, senza dubbio, che gli uomini accumulano nel loro desiderio forsennato d'unità. Ma un altro male sta all'origine del loro movimento disordinato. Davanti a questo male, davanti alla morte, l'uomo dal più profondo di sé grida giustizia. Il cristianesimo storicista non ha risposto a questa protesta contro il male se non con l'annuncio del regno, poi della vita eterna, che richiede la fede. Ma la sofferenza logora la speranza e la fede; rimane allora solitaria, e senza spiegazioni. Le folle del lavoro, stanche di patire e di morire, sono folle senza Dio. Il nostro posto è quindi al loro fianco, lontano dai vecchi e dai nuovi dottori. Il cristianesimo storico rinvia oltre la storia la guarigione del male e dell'omicidio che sono tuttavia sofferti nella storia. Anche il materialismo contemporaneo crede di rispondere a tutti gli interrogativi. Ma, servo della storia, accresce il dominio dell'omicidio storico e insieme lo lascia senza giustificazione, tranne nell'avvenire il quale, anch'esso, richiede la fede. In ambedue i

casi bisogna aspettare, e intanto, l'innocente non cessa di morire. Da venti secoli a questa parte, la somma complessiva del male non è scemata nel mondo. Nessuna parusia, né divina né rivoluzionaria, si è compiuta. Un'ingiustizia rimane inerente ad ogni sofferenza, anche la più meritata agli occhi degli uomini. Sempre grida il lungo silenzio di Prometeo davanti alle forze che l'opprimono. Ma nel frattempo, Prometeo ha visto gli uomini volgersi anch'essi contro di lui, e schernirlo. Costretto tra il male umano e il destino, il terrore e l'arbitrio, non gli resta che la rivolta per salvare dall'omicidio quanto ancora può essere salvato, senza cedere all'orgoglio della bestemmia.

Si comprende allora che la rivolta non può fare a meno di uno strano amore. Coloro che non trovano quiete né in Dio né entro la storia si dannano a vivere per quelli che, come loro, non possono vivere; per gli umiliati. Il movimento più puro della rivolta si corona allora del grido lacerante di Karamazov: «se non sono salvi tutti, a che serve la salvezza di uno solo!». Così alcuni condannati cattolici, nelle segrete di Spagna, rifiutano oggi la comunione perché i preti del regime l'hanno resa obbligatoria in certe prigioni. Anch'essi, soli testimoni dell'innocenza crocefissa, rifiutano la salvezza, se deve essere pagata con l'ingiustizia e l'oppressione. È questa la pazza generosità della rivolta, che dà senza indugio la sua forza d'amore e rifiuta senza dilazioni l'ingiustizia. Il suo onore sta nel non calcolare nulla, nel distribuire tutto alla vita presente e ai suoi fratelli vivi. In questo modo essa giova agli uomini di là da venire. La vera generosità verso l'avvenire consiste nel dare tutto al presente.

La rivolta, con questo, prova di essere il moto stesso della vita, e non la si può negare senza rinunciare a vivere. Il suo grido più puro, ogni volta, suscita un essere. È dunque amore e fecondità, o non è niente. La rivoluzione senza onore, la rivoluzione del calcolo che, preferendo un uomo astratto all'uomo di carne, nega l'essere tante volte quante occorrono, mette appunto il risentimento al posto dell'amore. Non appena la rivolta, dimentica delle sue generose origini, si lascia contaminare dal risentimento, nega la vita, corre alla distruzione e fa alzare la coorte ghignante di quei piccoli ribelli, seme di schiavi, che finiscono per offrirsi, oggi, su tutti i mercati d'Europa, a qualsiasi servitù. Non è più rivolta né rivoluzione, ma rancore e tirannia. Allora, quando la rivoluzione, in nome della potenza e della storia, si converte in meccanismo omicida e smisurato, diviene sacra una nuova rivolta, in nome della misura e della vita. Siamo a questo estremo. In fondo alle tenebre avvertiamo già l'inevitabile luce e non ci resta

che lottare perché sia. Al di là del nichilismo, noi, tutti, tra le rovine, prepariamo una rinascita. Ma pochi lo sanno.*

* Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, trad. it. a cura di Liliana Magrini, Bompiani, Milano 1960, pp. 23-26, 31, 331-334, con tagli.

4. La liberazione dall'oppressione (Freire)

La distorsione della vocazione dell'uomo ad «essere di più» è responsabile della creazione di un «ordine» ingiusto che genera la violenza degli oppressori, la quale a sua volta origina un «essere di meno» senza con questo generare una vocazione ad «essere di meno». Pertanto la disumanizzazione non è un 'destino ineluttabile' ma una condizione dalla quale ci si può liberare.

Il processo di umanizzazione comunque non si realizza solo a metà. L'affermazione degli uomini come persone e come «esseri per sé» è possibile liberando non solo gli oppressi ma anche gli oppressori... E tocca agli oppressi «il grande compito umanista e storico» di liberare se stessi e i loro oppressori, dato che «il potere degli oppressori, quando cerca di rendersi accetto alla debolezza degli oppressi, si esprime quasi sempre come falsa generosità, senza arrivare mai a superarla». Da qui il valore pedagogico che nella fase iniziale della lotta per la liberazione assume il dialogo con gli oppressi. La loro convinzione di lottare per la causa della liberazione impegnandosi in prima persona non può essere il frutto della propaganda rivoluzionaria, ma deve essere il risultato della propria «coscientizzazione»...

Ancora una volta gli uomini, accogliendo la sfida drammatica del momento presente, si collocano di fronte a se stessi come problema. Scoprono di saper poco di sé, del proprio posto nell'universo, e sono inquieti perché vogliono sapere di più. Del resto, una delle ragioni di questa ricerca è esattamente la coscienza di sapere troppo poco di sé. Quando si riconoscono in questa situazione di tragica ignoranza, si pongono come problema a se stessi, indagano, rispondono, e le loro risposte li portano a nuove domande.

casi bisogna aspettare, e intanto, l'innocente non cessa di morire. Da venti secoli a questa parte, la somma complessiva del male non è scemata nel mondo. Nessuna parusia, né divina né rivoluzionaria, si è compiuta. Un'ingiustizia rimane inerente ad ogni sofferenza, anche la più meritata agli occhi degli uomini. Sempre grida il lungo silenzio di Prometeo davanti alle forze che l'opprimono. Ma nel frattempo, Prometeo ha visto gli uomini volgersi anch'essi contro di lui, e schernirlo. Costretto tra il male umano e il destino, il terrore e l'arbitrio, non gli resta che la rivolta per salvare dall'omicidio quanto ancora può essere salvato, senza cedere all'orgoglio della bestemmia.

Si comprende allora che la rivolta non può fare a meno di uno strano amore. Coloro che non trovano quiete né in Dio né entro la storia si dannano a vivere per quelli che, come loro, non possono vivere; per gli umiliati. Il movimento più puro della rivolta si corona allora del grido lacerante di Karamazov: «se non sono salvi tutti, a che serve la salvezza di uno solo!». Così alcuni condannati cattolici, nelle segrete di Spagna, rifiutano oggi la comunione perché i preti del regime l'hanno resa obbligatoria in certe prigioni. Anch'essi, soli testimoni dell'innocenza crocefissa, rifiutano la salvezza, se deve essere pagata con l'ingiustizia e l'oppressione. È questa la pazza generosità della rivolta, che dà senza indugio la sua forza d'amore e rifiuta senza dilazioni l'ingiustizia. Il suo onore sta nel non calcolare nulla, nel distribuire tutto alla vita presente e ai suoi fratelli vivi. In questo modo essa giova agli uomini di là da venire. La vera generosità verso l'avvenire consiste nel dare tutto al presente.

La rivolta, con questo, prova di essere il moto stesso della vita, e non la si può negare senza rinunciare a vivere. Il suo grido più puro, ogni volta, suscita un essere. È dunque amore e fecondità, o non è niente. La rivoluzione senza onore, la rivoluzione del calcolo che, preferendo un uomo astratto all'uomo di carne, nega l'essere tante volte quante occorrono, mette appunto il risentimento al posto dell'amore. Non appena la rivolta, dimentica delle sue generose origini, si lascia contaminare dal risentimento, nega la vita, corre alla distruzione e fa alzare la coorte ghignante di quei piccoli ribelli, seme di schiavi, che finiscono per offrirsi, oggi, su tutti i mercati d'Europa, a qualsiasi servitù. Non è più rivolta né rivoluzione, ma rancore e tirannia. Allora, quando la rivoluzione, in nome della potenza e della storia, si converte in meccanismo omicida e smisurato, diviene sacra una nuova rivolta, in nome della misura e della vita. Siamo a questo estremo. In fondo alle tenebre avvertiamo già l'inevitabile luce e non ci resta

che lottare perché sia. Al di là del nichilismo, noi, tutti, tra le rovine, prepariamo una rinascita. Ma pochi lo sanno.*

* Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, trad. it. a cura di Liliana Magrini, Bompiani, Milano 1960, pp. 23-26, 31, 331-334, con tagli.

4. La liberazione dall'oppressione (Freire)

La distorsione della vocazione dell'uomo ad «essere di più» è responsabile della creazione di un «ordine» ingiusto che genera la violenza degli oppressori, la quale a sua volta origina un «essere di meno» senza con questo generare una vocazione ad «essere di meno». Pertanto la disumanizzazione non è un 'destino ineluttabile' ma una condizione dalla quale ci si può liberare.

Il processo di umanizzazione comunque non si realizza solo a metà. L'affermazione degli uomini come persone e come «esseri per sé» è possibile liberando non solo gli oppressi ma anche gli oppressori... E tocca agli oppressi «il grande compito umanista e storico» di liberare se stessi e i loro oppressori, dato che «il potere degli oppressori, quando cerca di rendersi accetto alla debolezza degli oppressi, si esprime quasi sempre come falsa generosità, senza arrivare mai a superarla». Da qui il valore pedagogico che nella fase iniziale della lotta per la liberazione assume il dialogo con gli oppressi. La loro convinzione di lottare per la causa della liberazione impegnandosi in prima persona non può essere il frutto della propaganda rivoluzionaria, ma deve essere il risultato della propria «coscientizzazione»...

Ancora una volta gli uomini, accogliendo la sfida drammatica del momento presente, si collocano di fronte a se stessi come problema. Scoprono di saper poco di sé, del proprio posto nell'universo, e sono inquieti perché vogliono sapere di più. Del resto, una delle ragioni di questa ricerca è esattamente la coscienza di sapere troppo poco di sé. Quando si riconoscono in questa situazione di tragica ignoranza, si pongono come problema a se stessi, indagano, rispondono, e le loro risposte li portano a nuove domande.

Il problema dell'umanizzazione, benché sia stato sempre il problema centrale dell'uomo, da un punto di vista assiologico, assume oggi il carattere di una preoccupazione a cui non si può sfuggire. Il constatare questa preoccupazione comporta indiscutibilmente il riconoscere la disumanizzazione, non solo come ipotesi ontologica, ma anche come realtà storica. A partire da questa dolorosa constatazione, gli uomini si interrogano sui possibili cammini della loro umanizzazione. Sia l'una che l'altra, stanno alla radice della loro inconclusione, che li inserisce in una dinamica di ricerca permanente...

La disumanizzazione, che non si verifica solo in coloro che si vedono rubare la loro umanità, ma anche in quelli che la rubano, seppure in maniera differente, è una distorsione della vocazione *ad essere di più*. È una distorsione possibile nella storia, ma non è una vocazione storica. Se ammettessimo che la disumanizzazione è una vocazione storica degli uomini, non ci resterebbe altro che adottare un atteggiamento cinico o di disperazione totale. Non avrebbe senso la lotta per l'umanizzazione, per la liberazione del lavoro, per la rottura delle alienazioni, per l'affermazione degli uomini come persone, come «esseri per sé». Questa lotta è possibile solo perché la disumanizzazione, anche se è un fatto concreto nella storia, non è però un *destino ineluttabile*, ma il risultato di un «ordine» ingiusto, che genera la violenza degli oppressori, la quale a sua volta genera un *essere di meno*.

La violenza degli oppressori, che li disumanizza, non instaura un'altra vocazione, quella di «essere di meno». L'essere di meno, come distorsione dell'essere di più, porta gli oppressi a lottare, prima o poi, contro coloro che li hanno resi «di meno». Tale lotta ha senso solo quando gli oppressi, cercando di ricuperare la loro umanità (il che è una maniera di crearla) non si sentono ideologicamene oppressori degli oppressori, e non lo sono, di fatto, ma divengono restauratori dell'umanità degli uni e degli altri. *Ecco il grande compito umanista e storico degli oppressi: liberare se stessi e i loro oppressori.* Questi, che opprimono, sfruttano e esercitano la violenza in forza del loro potere, non trovano in esso la forza che liberi gli oppressi e loro stessi. Solo il potere che nascerà dalla debolezza degli oppressi sarà sufficientemente forte per liberare gli uni e gli altri. Per questo il potere degli oppressori, quando cerca di rendersi accetto alla debolezza degli oppressi, si esprime quasi sempre come falsa generosità, senza arrivare mai a superarla. Gli oppressori, falsamente generosi, hanno bisogno che l'ingiustizia perduri, affinché la loro «generosità» continui ad avere le occasioni per realizzarsi...

Chi è preparato, più degli oppressi, a capire il significato terribile di una società che opprime? Chi può sentire, più di loro, gli effetti dell'oppressione? Chi, più di loro, può capire la necessità della liberazione? Liberazione cui non arriveranno per caso, ma attraverso la prassi della loro ricerca; conoscendo e riconoscendo la necessità di lottare per ottenerla. Lotta che, in forza dell'obbiettivo che gli oppressi le daranno, sarà un atto di amore, con cui si opporranno al disamore contenuto nella violenza degli oppresori, anche quand'essa si maschera di falsa generosità...

Il grande problema sorge quando ci si domanda come potranno gli oppressi, che «ospitano» in sé l'oppressore, partecipare all'elaborazione della pedagogia della loro liberazione, dal momento che sono soggetti a dualismo e inautenticità. Solo nella misura in cui scopriranno di ospitare in sé l'oppressore, potranno contribuire alla creazione comune della pedagogia che li libera. Finché vivono il dualismo in cui essere è apparire, e apparire è somigliare all'oppressore, è impossibile farlo. La pedagogia dell'oppresso, che non può essere elaborata dall'oppressore, è uno degli strumenti per questa scoperta critica — gli oppressi che scoprono se stessi e gli oppressori che sono scoperti dagli oppressi, come manifestazione di un processo disumanizzante...

Il dialogo critico e liberatore con gli oppressi è la prima azione liberatrice da realizzare, a qualunque livello si trovi la lotta di liberazione. Non un dialogo incauto, che provoca la furia e quindi la repressione ancora più forte. In funzione delle condizioni storiche, in funzione del livello di percezione della realtà che gli oppressi possono possedere, può e deve variare il contenuto del dialogo.

Sostituirlo con l'anti-dialogo, con gli «slogan», col verticalismo, con i comunicati, è pretendere di liberare gli oppressi con degli strumenti che li «addomesticano». Pretendere la loro liberazione senza il contributo della loro riflessione, significa trasformarli in oggetti che, per così dire, vadano salvati da un incendio. Significa farli cadere nelle acque morte del populismo e trasformarli in massa da manovra.

Gli oppressi, nei vari momenti della loro liberazione, hanno bisogno di riconoscersi come uomini, nella vocazione ontologica e storica ad *essere di più*. La riflessione insieme con l'azione sono indispensabili, se non si vuole fare lo sbaglio di scindere il contenuto dalla forma storica, propria dell'essere umano...

L'azione politica fra gli oppressi deve essere in fondo *azione culturale* per la libertà, quindi azione con loro. La loro dipendenza emotiva, frutto della situazione concreta di dominazione in cui si trovano, genera pure la loro visione non autentica del mondo, ed è vantaggiosa solo per l'oppressore. Lui se ne serve per creare una dipendenza ancora maggiore.

L'azione liberatrice invece, riconoscendo in questa dipendenza degli oppressi il punto vulnerabile della situazione, deve tentare, attraverso la riflessione e l'azione, di trasformarla in indipendenza. Questa però non è una elargizione, fatta da un gruppo di dirigenti anche se ben intenzionati. Non possiamo dimenticare che la liberazione degli oppressi è liberazione di uomini e non di cose. Per questo, se non è auto-liberazione (nessuno si libera da solo), non è neppure liberazione di alcuni fatta da altri...

È imprescindibile che la convinzione degli oppressi, di dover lottare per la propria liberazione, non sia elargizione fatta loro dalla propaganda rivoluzionaria, ma risultato della loro coscientizzazione...

Allo stesso modo è necessario che gli oppressi arrivino a formarsi questa convinzione, come soggetti, e non come oggetti: non si impegnano nella lotta senza esserne convinti, ma se non si impegnano, sottraggono alla lotta le condizioni per esistere. È necessario pure che si inseriscano criticamente nella situazione in cui si trovano e che li condiziona. Questo la propaganda non lo fa. Se tale convinzione, indispensabile alla lotta, è necessaria ai «leader», che si costituiscono a partire da questa prassi, lo è pure agli oppressi. Prescindendone, si fanno le trasformazioni *per* loro e non *con* loro (e non sono vere trasformazioni). Con queste considerazioni tentiamo *difendere il carattere eminentemente pedagogico della rivoluzione*...

Gli oppressi devono lottare come uomini e non come «cose». Sono esseri distrutti, proprio perché sono ridotti a cose, nel rapporto di oppressione in cui si trovano. Per ricostruirsi è importante che superino la fase di «quasi-cose». Non possono insorgere nella lotta come «quasi-cose», per poi divenire uomini. L'esigenza è radicale. Il passaggio da questa situazione in cui si distruggono, verso quella di uomini, in cui si ricostruiscono, non è «a posteriori». La lotta per questa ricostruzione comincia nell'auto-riconoscimento degli uomini distrutti. La propaganda, l'autoritarismo e la strumentalizzazione, come armi di dominio, non possono essere strumenti per questa ricostruzione.

Non esiste altro cammino se non la pratica di una pedagogia umanizzante, in cui i «leader» rivoluzionari, invece di sovrappor-

si agli oppressi e di mantenerli nella condizione di «quasi-cose», stabiliscano con loro un permanente rapporto di dialogo. Pratica pedogogica in cui il metodo non è più, come ho già spiegato in *Educaçao como pràtica da liberdade*, lo strumento dell'educatore (che nel caso sarebbero i «leader» rivoluzionari), per manovrare gli educandi (che nel caso sono gli oppressi), ma addirittura la stessa coscienza.*

Paulo Freire, *La pedagogia degli oppressi*, trad. it. a cura di Linda Bimbi, Mondadori, Milano 1971, pp. 47-51 e 74-77, con tagli.

5. Un Terzo Mondo in ogni coscienza... (Cooper)

L'antica tecnica colonizzatrice del divide et impera, dice Cooper, fa sì che gli innovatori nel campo della scienza, dell'arte, dell'educazione, ecc., siano isolati e separati rispetto a coloro che conducono lotte analoghe. Ciò, secondo lui, espone alla «strategia dell'integrazione nel monolitico sistema burocratico borghese». E la conseguenza di questo è che l'azione concreta viene neutralizzata e annullata ogniqualvolta le proposte di rinnovamento si spingono «troppo lontano». Per Cooper, siamo noi, in qualche modo, i responsabili del potere burocratico «dei governi del mondo capitalista e anche in buona misura del mondo socialista europeo». In fondo, ogni oppresso che sceglie l'impotenza non fa che rafforzare il prepotere dell'oppressore.

Occorre unirsi nella rivoluzione culturale, interiorizzare il potere in precedenza esteriorizzato, condurre i nostri governi in direzione della nostra liberazione e, incidentalmente, anche della loro.

C'è un Terzo Mondo in ognuno di noi, dice ancora Cooper, dobbiamo capire la violenza che ci opprime e «trasformarla in una disperazione che ci stimoli», in un'energia liberante.

Liberarci dal Terzo Mondo che c'è in noi è il nostro primo compito. La nostra lotta di liberazione per il Terzo Mondo deve cominciare dentro di noi.

L'azione politica fra gli oppressi deve essere in fondo *azione culturale* per la libertà, quindi azione con loro. La loro dipendenza emotiva, frutto della situazione concreta di dominazione in cui si trovano, genera pure la loro visione non autentica del mondo, ed è vantaggiosa solo per l'oppressore. Lui se ne serve per creare una dipendenza ancora maggiore.

L'azione liberatrice invece, riconoscendo in questa dipendenza degli oppressi il punto vulnerabile della situazione, deve tentare, attraverso la riflessione e l'azione, di trasformarla in indipendenza. Questa però non è una elargizione, fatta da un gruppo di dirigenti anche se ben intenzionati. Non possiamo dimenticare che la liberazione degli oppressi è liberazione di uomini e non di cose. Per questo, se non è auto-liberazione (nessuno si libera da solo), non è neppure liberazione di alcuni fatta da altri...

È imprescindibile che la convinzione degli oppressi, di dover lottare per la propria liberazione, non sia elargizione fatta loro dalla propaganda rivoluzionaria, ma risultato della loro coscientizzazione...

Allo stesso modo è necessario che gli oppressi arrivino a formarsi questa convinzione, come soggetti, e non come oggetti: non si impegnano nella lotta senza esserne convinti, ma se non si impegnano, sottraggono alla lotta le condizioni per esistere. È necessario pure che si inseriscano criticamente nella situazione in cui si trovano e che li condiziona. Questo la propaganda non lo fa. Se tale convinzione, indispensabile alla lotta, è necessaria ai «leader», che si costituiscono a partire da questa prassi, lo è pure agli oppressi. Prescindendone, si fanno le trasformazioni *per* loro e non *con* loro (e non sono vere trasformazioni). Con queste considerazioni tentiamo *difendere il carattere eminentemente pedagogico della rivoluzione...*

Gli oppressi devono lottare come uomini e non come «cose». Sono esseri distrutti, proprio perché sono ridotti a cose, nel rapporto di oppressione in cui si trovano. Per ricostruirsi è importante che superino la fase di «quasi-cose». Non possono insorgere nella lotta come «quasi-cose», per poi divenire uomini. L'esigenza è radicale. Il passaggio da questa situazione in cui si distruggono, verso quella di uomini, in cui si ricostruiscono, non è «a posteriori». La lotta per questa ricostruzione comincia nell'auto-riconoscimento degli uomini distrutti. La propaganda, l'autoritarismo e la strumentalizzazione, come armi di dominio, non possono essere strumenti per questa ricostruzione.

Non esiste altro cammino se non la pratica di una pedagogia umanizzante, in cui i «leader» rivoluzionari, invece di sovrappor-

si agli oppressi e di mantenerli nella condizione di «quasi-cose», stabiliscano con loro un permanente rapporto di dialogo. Pratica pedogogica in cui il metodo non è più, come ho già spiegato in *Educaçao como pràtica da liberdade*, lo strumento dell'educatore (che nel caso sarebbero i «leader» rivoluzionari), per manovrare gli educandi (che nel caso sono gli oppressi), ma addirittura la stessa coscienza.*

Paulo Freire, *La pedagogia degli oppressi*, trad. it. a cura di Linda Bimbi, Mondadori, Milano 1971, pp. 47-51 e 74-77, con tagli.

5. Un Terzo Mondo in ogni coscienza... (Cooper)

L'antica tecnica colonizzatrice del divide et impera, dice Cooper, fa sì che gli innovatori nel campo della scienza, dell'arte, dell'educazione, ecc., siano isolati e separati rispetto a coloro che conducono lotte analoghe. Ciò, secondo lui, espone alla «strategia dell'integrazione nel monolitico sistema burocratico borghese». E la conseguenza di questo è che l'azione concreta viene neutralizzata e annullata ogniqualvolta le proposte di rinnovamento si spingono «troppo lontano». Per Cooper, siamo noi, in qualche modo, i responsabili del potere burocratico «dei governi del mondo capitalista e anche in buona misura del mondo socialista europeo». In fondo, ogni oppresso che sceglie l'impotenza non fa che rafforzare il prepotere dell'oppressore.

Occorre unirsi nella rivoluzione culturale, interiorizzare il potere in precedenza esteriorizzato, condurre i nostri governi in direzione della nostra liberazione e, incidentalmente, anche della loro.

C'è un Terzo Mondo in ognuno di noi, dice ancora Cooper, dobbiamo capire la violenza che ci opprime e «trasformarla in una disperazione che ci stimoli», in un'energia liberante.

Liberarci dal Terzo Mondo che c'è in noi è il nostro primo compito. La nostra lotta di liberazione per il Terzo Mondo deve cominciare dentro di noi.

Non siamo oppressi da questa forza, l'imperialismo bianco, allo stesso modo del Terzo Mondo, o dei negri americani che ne fanno parte; ma anche noi ne siamo oppressi. Dobbiamo capire in che modo ne siamo oppressi, percepire la violenza di questa oppressione, trasformarla in una disperazione che ci stimoli: una disperazione che rifiuti di disconoscere la realtà in pseudosoluzioni tipo l'inquinamento dei serbatoi di acqua potabile con LSD o la distruzione dinamitarda delle centrali elettriche statunitensi. In realtà non esistono scorciatoie. Ciò che dobbiamo fare, oltre al compito già colossale di accettare per quella che è l'esistenza del Terzo Mondo, è di percepire la realtà più oscura del Terzo Mondo in ciascuno di noi.

Quando saremo consci della nostra oppressione dovremo inventare la tattica e la strategia della nostra guerriglia. Noi che siamo intellettuali bianchi sradicati, noi borghesi e coloni, anche se in parte ci fregiamo della spuria etichetta «originari della classe operaia», dobbiamo renderci conto che non possiamo pretendere di impegnarci in operazioni clandestine di guerriglia allo scopo di sovvertire il sistema, per il buon motivo che non siamo capaci di questo tipo di lotta...

Ciò che dobbiamo fare è semplicemente di impiegare tutte le nostre risorse personali nell'attaccare l'istituzionalizzazione dell'esperienza e dell'azione in *questa* società. Abbiamo un vantaggio su chi ci comanda: abbiamo una consapevolezza, anche se talora marginale, di ciò che accade nel mondo; vediamo attraverso le mistificazioni, mistificazioni che mistificano i mistificatori ma non ci mistificano più necessariamente. Mediante una rete interdisciplinare di esperienze possiamo trasformare ogni istituzione, famiglia, scuola, università, ospedale psichiatrico, fabbrica, e ogni forma d'arte, in un centro rivoluzionario capace di trasformare le coscienze. Ci rendiamo conto che i paesi socialisti dell'Europa orientale sono in una situazione analoga alla nostra. Dobbiamo renderci conto del fatto che la rivoluzione, nel senso della trasformazione socialista della vita economica e delle forme sociali, non implica *necessariamente* un mutamento delle coscienze; le stesse alienazioni continuano a prevalere, prosegue la stessa burocrazia assassina, anche se spesso in una forma caricaturale, come durante lo stalinismo. Possiamo impadronirci dell'apparato statale e mettere in opera dei cambiamenti in senso socialista e non sentirci meglio dopo averlo fatto: non avvertiamo alcun vero senso di liberazione, al di là di un sentimento transitorio di soddisfazione dovuto alla lotta stessa. Si può dire che in parte è il riconoscimento inconsapevole di questo fatto che ha trattenuto

alcune potenti classi operaie europee dal prendere il potere, insieme alla imbarazzante consapevolezza di essere coinvolti nell'oppressione del Terzo Mondo.

Se noi siamo capaci di persistere nella trasformazione delle nostre istituzioni in centri rivoluzionari di coscienza politica, dobbiamo anche avere ben chiaro per quale motivo non siamo stati finora capaci di andare molto avanti per questa strada. La risposta più immediata è che siamo stati vittime di una antica tecnica colonizzatrice: la tecnica del divide et impera. Gli innovatori nei campi dell'educazione, della psichiatria , delle arti e delle scienze sono stati isolati e separati da tutti coloro che conducevano lotte analoghe. Questo ci ha esposti alla strategia dell'integrazione nel monolitico sistema burocratico borghese, con la conseguenza che le nostre azioni vengono neutralizzate o annullate se spingiamo «troppo lontano» le nostre proposte di rinnovamento.

Per uscire da questa difficoltà dobbiamo renderci conto di alcune verità elementari sul modo in cui inconsciamente noi stessi perpetuiamo la struttura che serve a castrarci. Sembra a volte che abbiamo una strana passione paranoide che ci porta a eleggere persone inqualificate a essere di fatto nostri capi, in modo tale da poterle poi odiare e disprezzare come burocrati, i soli colpevoli, che frustrano il nostro genio e i nostri sforzi. Dobbiamo invece riconoscere che il loro potere, il potere dei governi del mondo capitalista e anche in buona misura del mondo socialista europeo, non deriva da altri che da noi stessi. Il nostro potere è stato perversamente investito in altre persone, poiché abbiamo scelto l'impotenza.

Se interiorizziamo nuovamente il potere che abbiamo esteriorizzato, unendoci nella nostra rivoluzione culturale, ci renderemo conto che della loro forza è rimasto ben poco. Vedremo allora persone terrorizzate alla vista dell'autonomia della spontaneità umana.

Così, i nostri governi verranno scoperti, smontati, condotti nella direzione della nostra liberazione e, incidentalmente, anche della loro. Questo è ciò che dobbiamo fare per il Terzo Mondo, liberare non loro ma noi stessi...

Vorrei proporvi ora uno schema che trovo utile nel considerare i problemi dell'identità umana: quei problemi cioè che debbono precedere qualsiasi piano di azione.

Ciascuno di noi è composto di una serie di dualità dialettiche che concernono ogni livello della nostra esistenza: da quella che è la maschera sociale, attraverso il livello biologico fino a quello metafisico e mistico. Queste dualità includono contrapposizioni come sogget-

to-oggetto, bianco-nero, oppressore-oppresso, colonizzatore-colonizzato, torturatore-torturato, assassino-assassinato, psichiatra-paziente, insegnante-allievo, guardiano-prigioniero, cannibale-vittima cannibalica, fottitore-fottuto, uomo defecatore-uomo defecato.

Esiste la possibilità che conteniamo tutte queste contrapposizioni e che apprendiamo a sopportare sia la pena che la gioia di questo fardello. In rapporto alla situazione storica, tuttavia, per cui ciascuno di noi è totalmente responsabile, abbiamo diviso in ciascuno di noi queste dualità, e dopo averle divise le abbiamo esteriorizzate negli altri. Questa irrazionalità suprema, che consiste nel legarci alle divisioni che perpetriamo in noi stessi, in modo tale da poterle proiettare, divise, negli altri, costituisce la base esistenziale del colonialismo, del razzismo istituzionalizzato, della psichiatria tradizionale, o della istruzione accademica tradizionale.

Non credo di cadere in un nuovo tipo di psicologismo, ma credo che dobbiamo eliminare l'idea meccanicista e stalinista di una infrastruttura economica e di una sovrastruttura psicologica e sociale. Esiste di fatto un rapporto dialettico continuamente mutevole fra questi elementi. Dobbiamo noi sottometterci all'idea coatta di gerarchizzare una struttura che solo allora diventerà sclerotizzata, fossilizzata, morta?

Si verificherebbe allora una situazione in cui risulterebbero contemporaneamente vincenti sia coloro che sono in vantaggio, sia gli svantaggiati. L'identità di ciascuno risulterebbe definita da colui che gli si oppone, e a questo punto ciascuno si illuderebbe di sapere chi è e a che punto è in un gioco privo di senso. Il valore di questa giocosa e ridicola autorassicurazione supera a questo punto ogni problema di vantaggi e di svantaggi in termini reali. Un meccanismo del genere si è verificato spesso nella storia, ad esempio nel gioco reciproco del padrone bianco e del servo nero così come esso è stato proposto, salvo occasionali e eccezionali proteste, negli Stati Uniti. Se tu sei uno schiavo nero, almeno hai il vantaggio di sapere qual è la tua collocazione. Ma a questo punto, se hai il coraggio di prendere su te stesso ciò che può sembrare a prima vista un rischio immenso, cominci a mettere in discussione l'intero meccanismo che definisce il tuo ruolo. Cominci a chiederti chi ti definisce e chi controlla le regole del gioco.*

David Cooper, *Al di là delle parole*, in *Dialettica della liberazione* a cura di David Cooper, trad. it. a cura di Lia Grande, Einaudi, Torino 1969, pp. 198-201, con tagli.

6. Miseria e abbondanza... (Gandhi)

In un mondo in cui si contrappongono sempre più drammaticamente la società dell'abbondanza e quella della miseria, caratterizzato dalla crescita delle passioni violente, e in cui l'irrazionalità e la mancanza di senso alimentano il rischio di conflitti distruttivi e di disastro nucleare, il pensiero di Gandhi, con la grande forza morale della non-violenza è lì a ricordarci che il presupposto dello sfruttamento è la collaborazione «volontaria o forzata» degli sfruttati e che «non vi sarebbe sfruttamento se la gente rifiutasse di ubbidire allo sfruttatore»...

[1] L'economia che ignora o trascura i valori morali è fallace. L'estensione della legge della non-violenza alla sfera dell'economia significa null'altro che l'introduzione dei valori morali come fattore da prendere in considerazione nel regolamento del commercio internazionale.

[2] Secondo me, la struttura economica dell'India e, a questo riguardo, del mondo, dovrebbe essere tale da non permettere che nessuno soffra per mancanza di cibo e di vestimento. In altre parole, ciascuno dovrebbe avere abbastanza lavoro per poter ottenere l'uno o l'altro. E questo ideale può essere attuato universalmente solo se i mezzi di produzione degli elementari beni di consumo rimangono sotto il controllo delle masse. Essi dovrebbero essere liberamente accessibili a tutti, come sono o dovrebbero essere l'aria e l'acqua di Dio; non dovrebbero diventare strumento di commercio per lo sfruttamento altrui. La loro monopolizzazione da parte di qualsiasi paese, nazione o gruppo di persone sarebbe ingiusta. L'inosservanza di questo semplice principio è la causa della miseria alla quale assistiamo oggi, non solo in questo infelice Paese, ma anche in altre regioni del mondo.

[5] Voglio dirvi che, in certo modo, siamo ladri. Se prendo una cosa della quale non ho bisogno per mio uso immediato e la tengo, la rubo a qualcun altro. Oso dire che è legge fondamentale della natura, senza eccezioni, che la natura di giorno in giorno produce quel tanto che basta alle nostre necessità, e se soltanto ciascuno prendesse quello che gli è sufficiente e nulla di più, in questo mondo non ci sarebbe miseria, in questo mondo non ci sarebbe gente che muore di fame. Ma fino a quando accettiamo l'ineguaglianza, rubiamo. Non sono socialista e non voglio espro-

to-oggetto, bianco-nero, oppressore-oppresso, colonizzatore-colonizzato, torturatore-torturato, assassino-assassinato, psichiatra-paziente, insegnante-allievo, guardiano-prigioniero, cannibale-vittima cannibalica, fottitore-fottuto, uomo defecatore-uomo defecato.

Esiste la possibilità che conteniamo tutte queste contrapposizioni e che apprendiamo a sopportare sia la pena che la gioia di questo fardello. In rapporto alla situazione storica, tuttavia, per cui ciascuno di noi è totalmente responsabile, abbiamo diviso in ciascuno di noi queste dualità, e dopo averle divise le abbiamo esteriorizzate negli altri. Questa irrazionalità suprema, che consiste nel legarci alle divisioni che perpetriamo in noi stessi, in modo tale da poterle proiettare, divise, negli altri, costituisce la base esistenziale del colonialismo, del razzismo istituzionalizzato, della psichiatria tradizionale, o della istruzione accademica tradizionale.

Non credo di cadere in un nuovo tipo di psicologismo, ma credo che dobbiamo eliminare l'idea meccanicista e stalinista di una infrastruttura economica e di una sovrastruttura psicologica e sociale. Esiste di fatto un rapporto dialettico continuamente mutevole fra questi elementi. Dobbiamo noi sottometterci all'idea coatta di gerarchizzare una struttura che solo allora diventerà sclerotizzata, fossilizzata, morta?

Si verificherebbe allora una situazione in cui risulterebbero contemporaneamente vincenti sia coloro che sono in vantaggio, sia gli svantaggiati. L'identità di ciascuno risulterebbe definita da colui che gli si oppone, e a questo punto ciascuno si illuderebbe di sapere chi è e a che punto è in un gioco privo di senso. Il valore di questa giocosa e ridicola autorassicurazione supera a questo punto ogni problema di vantaggi e di svantaggi in termini reali. Un meccanismo del genere si è verificato spesso nella storia, ad esempio nel gioco reciproco del padrone bianco e del servo nero così come esso è stato proposto, salvo occasionali e eccezionali proteste, negli Stati Uniti. Se tu sei uno schiavo nero, almeno hai il vantaggio di sapere qual è la tua collocazione. Ma a questo punto, se hai il coraggio di prendere su te stesso ciò che può sembrare a prima vista un rischio immenso, cominci a mettere in discussione l'intero meccanismo che definisce il tuo ruolo. Cominci a chiederti chi ti definisce e chi controlla le regole del gioco.*

David Cooper, *Al di là delle parole*, in *Dialettica della liberazione* a cura di David Cooper, trad. it. a cura di Lia Grande, Einaudi, Torino 1969, pp. 198-201, con tagli.

6. Miseria e abbondanza... (Gandhi)

In un mondo in cui si contrappongono sempre più drammaticamente la società dell'abbondanza e quella della miseria, caratterizzato dalla crescita delle passioni violente, e in cui l'irrazionalità e la mancanza di senso alimentano il rischio di conflitti distruttivi e di disastro nucleare, il pensiero di Gandhi, con la grande forza morale della non-violenza è lì a ricordarci che il presupposto dello sfruttamento è la collaborazione «volontaria o forzata» degli sfruttati e che «non vi sarebbe sfruttamento se la gente rifiutasse di ubbidire allo sfruttatore»...

[1] L'economia che ignora o trascura i valori morali è fallace. L'estensione della legge della non-violenza alla sfera dell'economia significa null'altro che l'introduzione dei valori morali come fattore da prendere in considerazione nel regolamento del commercio internazionale.

[2] Secondo me, la struttura economica dell'India e, a questo riguardo, del mondo, dovrebbe essere tale da non permettere che nessuno soffra per mancanza di cibo e di vestimento. In altre parole, ciascuno dovrebbe avere abbastanza lavoro per poter ottenere l'uno o l'altro. E questo ideale può essere attuato universalmente solo se i mezzi di produzione degli elementari beni di consumo rimangono sotto il controllo delle masse. Essi dovrebbero essere liberamente accessibili a tutti, come sono o dovrebbero essere l'aria e l'acqua di Dio; non dovrebbero diventare strumento di commercio per lo sfruttamento altrui. La loro monopolizzazione da parte di qualsiasi paese, nazione o gruppo di persone sarebbe ingiusta. L'inosservanza di questo semplice principio è la causa della miseria alla quale assistiamo oggi, non solo in questo infelice Paese, ma anche in altre regioni del mondo.

[5] Voglio dirvi che, in certo modo, siamo ladri. Se prendo una cosa della quale non ho bisogno per mio uso immediato e la tengo, la rubo a qualcun altro. Oso dire che è legge fondamentale della natura, senza eccezioni, che la natura di giorno in giorno produce quel tanto che basta alle nostre necessità, e se soltanto ciascuno prendesse quello che gli è sufficiente e nulla di più, in questo mondo non ci sarebbe miseria, in questo mondo non ci sarebbe gente che muore di fame. Ma fino a quando accettiamo l'ineguaglianza, rubiamo. Non sono socialista e non voglio espro-

priare coloro che posseggono, ma dico che, personalmente, quelli tra noi che vogliono vedere la luce oltre le tenebre devono seguire questa regola. Non voglio spossessare nessuno. In tal caso derogherei alla regola dell'*ahimsā* [1]. Se qualcun altro possiede più di me, sia pure. Ma in tanto in quanto la mia vita dev'essere regolata, dico che non oso possedere nulla di cui non abbia bisogno. In India abbiamo tre milioni di persone che devono accontentarsi di un pasto al giorno, e questo pasto consiste di un *chapati* [2] senza grasso e con un pizzico di sale. Voi e io non abbiamo diritto a nulla di quello che in realtà abbiamo, fino a che questi tre milioni non sono vestiti e nutriti meglio. Voi e io, che dovremmo essere più saggi, dobbiamo regolare le nostre necessità e perfino sopportare volontariamente la fame perché essi possano curarsi, nutrirsi e vestirsi.

|9| Non riesco a immaginare nulla di più nobile e patriottico di questo: per un'ora al giorno, diciamo, tutti dovremmo fare il lavoro che devono fare i poveri; e così ci identificheremmo con loro e, attraverso loro, con l'umanità intiera. Non riesco a immaginare migliore adorazione di Dio che lavorare in suo nome per i poveri, come i poveri.

|17| Fedele al suo istinto poetico, il poeta vive per il domani e vorrebbe che noi facessimo altrettanto. Egli offre al nostro sguardo ammirato il bel quadro degli uccelli che, presto al mattino, cantano inni di lode librandosi nel cielo. Questi uccelli hanno avuto il loro cibo quotidiano e hanno spiccato il volo con ali riposate, nelle cui vene nuovo sangue è affluito durante la notte trascorsa. Ma io ho avuto il dolore di osservare uccelli che, per mancanza di forza, non sapevano decidersi neppure a un battito d'ali. Sotto il cielo dell'India l'uccello umano si alza più debole di quando ha creduto di andare a riposare. Per milioni di individui non c'è che eterno digiuno o eterna catalessi. È uno stato indescrivibile doloroso, che bisogna sperimentare per capire. Ho trovato impossibile calmare con un canto di Kabîr [3] dei malati che soffrono. Milioni di affamati chiedono un solo poema: cibo ricostituente. Essi non possono riceverlo. Devono guadagnarselo. E possono guadagnarselo solo con il sudore della fronte.

|22| Al pari degli uccelli e delle bestie, ciascun uomo ha un uguale diritto alle cose necessarie per vivere. E poiché ogni diritto comporta un dovere corrispondente e il corrispondente rimedio per

---

[1] *Ahimshā*: Non-violenza; propriamente la pratica dell'amore.

[2] *Chapāti*: Focaccia di pane non lievitato.

[3] *Kabîr*: il maestro di Nānak, primo *guru* dei *sikh*. (*N.d.T.*)

opporsi a qualsiasi conculcazione di esso, si tratta semplicemente di scoprire i doveri e i rimedi corrispondenti per instaurare questa elementare fondamentale uguaglianza. Il dovere corrispondente è lavorare con le mie braccia, e il rimedio corrispondente è non-collaborare con colui che mi priva del frutto del mio lavoro. E se, come devo, voglio riconoscere la fondamentale uguaglianza del capitalista e del lavoratore, non devo mirare alla soppressione del capitalista: devo lottare per la sua conversione. La mia non-collaborazione gli aprirà gli occhi sul male che forse sta commettendo.

[24] Non credo che i capitalisti e i proprietari terrieri siano tutti sfruttatori per intrinseca necessità, o che vi sia un fondamentale o irreconciliabile antagonismo tra i loro interessi e quelli delle masse. Ogni sfruttamento è basato sulla collaborazione, volontaria o forzata, dello sfruttato. Per quanto ci possa ripugnare ammetterlo, rimane il fatto che non vi sarebbe sfruttamento se la gente rifiutasse di ubbidire allo sfruttatore. Ma ecco intervenire l'io, e noi abbracciamo le catene che ci legano. Questo deve cessare. Non è tanto necessaria la soppressione dei capitalisti e dei proprietari terrieri, quanto la trasformazione dei rapporti esistenti tra loro e le masse in qualche cosa di più sano e puro.*

* M.K. Gandhi, *Antiche come le montagne*, trad. it. (dall'inglese) a cura di Lucia Pigni Maccia, Edizioni di Comunità, Milano 1963, pp. 211-212, 216-217, 219, 221-222, con tagli.

7. L'utopia concreta (Ernst Bloch)

Un'utopia tesa in funzione rivoluzionaria può essere estremamente concreta. Così l'utopia di Ernst Bloch che, lungi dal prospettarsi come una suggestiva astrazione, si propone come strumento di lotta, come lievito per i nostri desideri e la nostra volontà, indispensabile al soddisfacimento delle nostre esigenze, dei nostri reali bisogni.

Distogliendo lo sguardo dal cielo, l'uomo del XX secolo, secondo Ernst Bloch, comincia a guardare a se stesso e, alla ricerca della propria identità, scopre il marxismo che si propone come umanesimo autentico. Esso tuttavia offre un valido sostegno alle aspirazioni dell'uomo e adempie alla propria funzione solo se riesce a tener desta in lui la fiducia nell'utopia, la speranza nella liberazione e nella salvezza.

priare coloro che posseggono, ma dico che, personalmente, quelli tra noi che vogliono vedere la luce oltre le tenebre devono seguire questa regola. Non voglio spossessare nessuno. In tal caso derogherei alla regola dell'*ahimsā* [1]. Se qualcun altro possiede più di me, sia pure. Ma in tanto in quanto la mia vita dev'essere regolata, dico che non oso possedere nulla di cui non abbia bisogno. In India abbiamo tre milioni di persone che devono accontentarsi di un pasto al giorno, e questo pasto consiste di un *chapati* [2] senza grasso e con un pizzico di sale. Voi e io non abbiamo diritto a nulla di quello che in realtà abbiamo, fino a che questi tre milioni non sono vestiti e nutriti meglio. Voi e io, che dovremmo essere più saggi, dobbiamo regolare le nostre necessità e perfino sopportare volontariamente la fame perché essi possano curarsi, nutrirsi e vestirsi.

[9] Non riesco a immaginare nulla di più nobile e patriottico di questo: per un'ora al giorno, diciamo, tutti dovremmo fare il lavoro che devono fare i poveri; e così ci identificheremmo con loro e, attraverso loro, con l'umanità intiera. Non riesco a immaginare migliore adorazione di Dio che lavorare in suo nome per i poveri, come i poveri.

[17] Fedele al suo istinto poetico, il poeta vive per il domani e vorrebbe che noi facessimo altrettanto. Egli offre al nostro sguardo ammirato il bel quadro degli uccelli che, presto al mattino, cantano inni di lode librandosi nel cielo. Questi uccelli hanno avuto il loro cibo quotidiano e hanno spiccato il volo con ali riposate, nelle cui vene nuovo sangue è affluito durante la notte trascorsa. Ma io ho avuto il dolore di osservare uccelli che, per mancanza di forza, non sapevano decidersi neppure a un battito d'ali. Sotto il cielo dell'India l'uccello umano si alza più debole di quando ha creduto di andare a riposare. Per milioni di individui non c'è che eterno digiuno o eterna catalessi. È uno stato indescrivibile doloroso, che bisogna sperimentare per capire. Ho trovato impossibile calmare con un canto di Kabîr [3] dei malati che soffrono. Milioni di affamati chiedono un solo poema: cibo ricostituente. Essi non possono riceverlo. Devono guadagnarselo. E possono guadagnarselo solo con il sudore della fronte.

[22] Al pari degli uccelli e delle bestie, ciascun uomo ha un uguale diritto alle cose necessarie per vivere. E poiché ogni diritto comporta un dovere corrispondente e il corrispondente rimedio per

---

[1] *Ahimshā*: Non-violenza; propriamente la pratica dell'amore.

[2] *Chapāti*: Focaccia di pane non lievitato.

[3] *Kabîr*: il maestro di Nānak, primo *guru* dei *sikh*. (*N.d.T.*)

opporsi a qualsiasi conculcazione di esso, si tratta semplicemente di scoprire i doveri e i rimedi corrispondenti per instaurare questa elementare fondamentale uguaglianza. Il dovere corrispondente è lavorare con le mie braccia, e il rimedio corrispondente è non-collaborare con colui che mi priva del frutto del mio lavoro. E se, come devo, voglio riconoscere la fondamentale uguaglianza del capitalista e del lavoratore, non devo mirare alla soppressione del capitalista: devo lottare per la sua conversione. La mia non-collaborazione gli aprirà gli occhi sul male che forse sta commettendo.

[24] Non credo che i capitalisti e i proprietari terrieri siano tutti sfruttatori per intrinseca necessità, o che vi sia un fondamentale o irreconciliabile antagonismo tra i loro interessi e quelli delle masse. Ogni sfruttamento è basato sulla collaborazione, volontaria o forzata, dello sfruttato. Per quanto ci possa ripugnare ammetterlo, rimane il fatto che non vi sarebbe sfruttamento se la gente rifiutasse di ubbidire allo sfruttatore. Ma ecco intervenire l'io, e noi abbracciamo le catene che ci legano. Questo deve cessare. Non è tanto necessaria la soppressione dei capitalisti e dei proprietari terrieri, quanto la trasformazione dei rapporti esistenti tra loro e le masse in qualche cosa di più sano e puro.*

* M.K. Gandhi, *Antiche come le montagne*, trad. it. (dall'inglese) a cura di Lucia Pigni Maccia, Edizioni di Comunità, Milano 1963, pp. 211-212, 216-217, 219, 221-222, con tagli.

7. L'utopia concreta (Ernst Bloch)

Un'utopia tesa in funzione rivoluzionaria può essere estremamente concreta. Così l'utopia di Ernst Bloch che, lungi dal prospettarsi come una suggestiva astrazione, si propone come strumento di lotta, come lievito per i nostri desideri e la nostra volontà, indispensabile al soddisfacimento delle nostre esigenze, dei nostri reali bisogni.

Distogliendo lo sguardo dal cielo, l'uomo del XX secolo, secondo Ernst Bloch, comincia a guardare a se stesso e, alla ricerca della propria identità, scopre il marxismo che si propone come umanesimo autentico. Esso tuttavia offre un valido sostegno alle aspirazioni dell'uomo e adempie alla propria funzione solo se riesce a tener desta in lui la fiducia nell'utopia, la speranza nella liberazione e nella salvezza.

Il grido di giungere a sé, egli scrive in Ateismo nel cristianesimo (Feltrinelli, Milano 1970), è allo stesso tempo antico e nuovo: «Ci libera dalla tutela, dal servaggio a fini estranei, dunque dall'abuso. Ci impedisce di essere semplici mezzi, bestie da soma per l'utile altrui, sempre in guerra contro i propri simili servi, miserabili anche nella morte».

La tremenda verità delle sue parole è di sconcertante attualità.

L'uomo attraversa un momento problematico della propria storia, ma non è all'ultima frontiera. Ci avviamo con una certa fatica verso il ventunesimo secolo, ma senza rassegnazioni e rinunce, senz'alcuna voglia di abbandonarci all'inutile ruolo di vittime dell'impotenza. Con le vivissime parole di Ernst Bloch, possiamo dire che «nella nostra sofferenza e nella nostra tenebra grande è lo spazio che ci apre la speranza».

Troppi ostacoli si frappongono e noi non siamo ancora.

Ma non v'è nulla che possa veramente colpire il nostro intimo, poiché in esso abbiamo aperto un nuovo cammino e abbiamo costruito la nostra casa.

Eppure la maggior parte degli uomini lavora senza sapere ciò che fa, mirando unicamente a fini bassi e meschini. Il nostro appassionato sforzo comune ha come contenuto il misero e barbarico pensiero del profitto economico, che la sua stessa sterilità condanna a fallire rapidamente. In questa situazione è assolutamente inutile ostentare aspirazioni diverse, più ideali: gli interessi economici si riducono infatti ad un insensato superamento di record, mentre i rapporti di società e le realtà spirituali permangono arbitrari, mancando loro la forza di operare trasformazioni profonde o di raggiungere un inquadramento definitivo. Gli uni sono una pura questione di stomaco, gli altri una maschera sotto cui nascondere gli affari oppure, quando si è sazi e si vive nel lusso, uno sport, una burla, un divertimento ed un passatempo, una scienza fine a se stessa non diversa da un'analisi sull'anima delle zanzare o, come dice ironicamente Dostoevskij, da un trattato sull'influsso di Hanau sulla Lega anseatica e sui particolari ed oscuri motivi per cui a suo tempo tale influsso non si sia esercitato. Anche lo spirito si riduce ad una retorica bolsa e sostanzialmente empia. Eppure basterebbe un'unica svolta perché la notte del nostro agire sconnesso diventasse immensa e luminosa;

anche quando sono innamorati gli uomini guardano in un'unica direzione e lavorano per preparare la libertà con una decisione che fa da sigillo.

Si cominciò con il progresso continuo, con l'impiego del lavoro altrui, con lo sfruttamento intensivo delle forze meccaniche. Così la tecnica continuerà ad alleviare il lavoro degli uomini e la vita diventerà un'inesauribile fonte di benefici, portando alla eliminazione della povertà ed alla liberazione degli uomini dai problemi economici mediante il proletariato rivoluzionario. Civiltà e fenomenologia estranee troveranno a poco a poco un punto prospettico comune, conforme all'antico programma della missione e libero da ogni deformazione coloniale e politica. Inevitabile e prossima è la confederazione dei popoli, parallasse della stella lontana, multiverso della repubblica universale, affinché cessi lo spreco delle culture chiuse e tra gli uomini possa nascere un rapporto autentico, sottinteso nel termine «morale». Si avrà infine la rinascita di una chiesa senza polis e tutta pervasa dal Paracleto, e nella vita umana si alzerà il nuovo richiamo di una realtà fraterna che custodisce il segno infuocato ed il sigillo spirituale. Raggiungere la nostra libertà non significa, come ben sappiamo, addormentarsi più facilmente o generalizzare i piacevoli agi della classe dominante; non aspiriamo a ritrovare il tepore del caminetto dell'Inghilterra vittoriana così vivo nelle pagine di Dickens. La meta eminentemente pratica ed il motivo fondamentale dell'ideologia socialista è donare ad ogni uomo, al di là del tempo del lavoro, al di là del bisogno, della noia, della miseria, della povertà e della tenebra, la sua luce coperta, la sua luce che invoca, una vita nel senso dostoevskijano, per far chiarezza su di sé e sulla propria posizione morale nel momento in cui crollano le mura del corpo, del corpo cosmico che ci proteggeva dai demoni, nel momento in cui vengono distrutte le difese del regno costruito sulla terra...

Viviamo e non sappiamo a che scopo. Moriamo e non sappiamo dove andiamo.

È facile dire ciò che si vuole ora e si vorrà poi. Ma nessuno può specificare ciò che vuole in senso assoluto in questa esistenza pur tanto ricca di scopi. Mi meraviglio di essere allegro, dice un'antica massima incisa sulle porte.

Ma nella nostra sofferenza e nella nostra tenebra grande è lo spazio che ci apre la speranza. E se questa è abbastanza forte, se acquista purezza, coscienza e dirittura, non potrà deluderci, non tradirà la nostra attesa, giacché l'anima umana abbraccia tutto,

anche l'al di là che non è ancora. Solo la speranza noi vogliamo: a lei è servo il pensiero e in lei trova l'unico spazio, l'unica sua parola, l'unico suo oggetto, dispersi in ogni parte del mondo, nascosti nella tenebra dell'istante vissuto, promessi nella figura della domanda assoluta. E poiché non possiamo più pensare il sussistente senza modificarlo e trasfigurarlo nel linguaggio della nostra anima; poiché i buoni desideri, padri del pensiero, possono anche diventare padri delle uniche cose veraci; poiché questa omogeneità tra pensiero e *non*-essere (*nicht-Seins*), *non-essere-ancora* (*noch-nicht-Seins*), è assolutamente estranea ai fatti e nemica del mondo che ne viene dilacerato, ne consegue che il concetto *creatore* non considera più inaccessibile o trascendente (come la «metafisica» proibita da Kant) la realtà utopica e la fantasia costitutrice, ma soltanto i fatti empirici e la loro logica. Ciò non significa che siamo in grado di dimostrare soltanto la «possibilità» dell'al di là. Possiamo infatti stabilire che in certe condizioni un fiume geli, oppure presupporre in base a premesse non ancora confermate che in alcuni casi le piante siano dotate di sensibilità; possiamo anche ipotizzare l'esistenza degli spiriti del deserto, in base a premesse ancora sconosciute e forse completamente estranee all'ambito dell'attuale sperimentabilità. Ma *la nostra futura beatitudine, l'esistenza del regno dei cieli, la chiara realizzazione del sogno dell'anima a cui corrisponde la sfera di una realtà comunque determinata*, non sono solo pensabili, cioè formalmente possibili, ma *assolutamente necessarie*, al di là di ogni giustificazione, prova, consenso e premessa formale o reale della loro esistenza. Esse sono postulate dalla natura dell'oggetto a priori e dunque anche dall'intensa tendenza *utopica* di una realtà *essenziale* e stabilita esattamente. E si rispecchiano nell'anima luminosa e santa, nella bella Immortale che abbiamo iniziato a interpretare ed a descrivere applicando i metodi del pensiero agli oggetti della fede: «Chi vince sarà vestito di veste bianca, ed io non cancellerò il suo nome dal libro della vita; anzi confesserò il suo nome nel cospetto del Padre mio e nel cospetto dei suoi angeli». La buona volontà non ha dunque limiti e il vero pensiero evoca la sola parola magica di cui andiamo in cerca, in virtù della quale ogni creatura si svela e l'anima portatrice di Dio si apre al suo sogno, al sogno presago che racchiude la verità di tutto il mondo. È per questo che avanziamo nel nostro specchio interiore riflettendo il dolore e l'anelito ardente...

Ma quando non vogliamo altro che l'anima scopriamo al tempo stesso anche il volere. E la profondità della forze che agisce è

anche il contenuto, l'unico punto di arrivo e la garanzia dell'agire. Quando la sua filosofia penetra nel mondo, apre ovunque le porte di Cristo, adeguando l'anelito umano in sé, svelando l'uomo segreto, questo significato eterno, questo dono eternamente utopico, questa sostanza identica che insieme corrisponde ad ogni intenzione simbolica mistico-morale. Così noi siamo al tempo stesso viandante e bussola: grazie alla definitiva identità, queste forze intensive che *prima* della comparsa della categoria rappresentano l'enigma, *in seguito* sono e permangono l'unica soluzione pensata che appare ancora superiore alla massima trascendenza dell'idea. Inizialmente dunque la cosa in sé si è manifestata come ciò che non è ancora e che agisce e sogna nella tenebra vissuta, nell'azzurro che avvolge gli oggetti e che in ogni pensiero rappresenta il contenuto della speranza e dello stupore più profondi. Ora, nella estrema unione di intensità e di luce che si rivelano *a se stesse*, la cosa in sé si definisce esattamente come *volontà tesa al nostro volto* (*Willen zu unserem Gesicht*) ed infine come il *volto della nostra volontà* (*das Gesicht unseres Willens*).

Ci muoviamo verso di esso facendo emergere la nostra dimensione più intima. Nessuna delle nostre opere può pretendere di essere autonoma, giacché l'uomo deve cessare di farsi assorbire dagli strumenti e dalle sue false reificazioni. Dobbiamo far sì che la macchina e lo Stato abbiano l'unica funzione di alleviare la nostra fatica, affinché anche le opere spirituali, che possiamo trasformare proiettandole verso il passato o verso il futuro, siano strumenti che permettano all'anima di serbare il meglio di sé o di trovare nuovi mezzi di invenzione logica. Tutto ciò che estrania l'uomo è privo di valore, tutta l'oggettività culturale vale esclusivamente come tributo pagato all'educazione o come un assegnato, giacché nel giorno del Giudizio soltanto l'etica e la sua metafisica saranno il valore oro del nome di Dio, a cui noi dobbiamo la purezza come Egli deve a noi la redenzione. In un antico manoscritto dello Zóhar troviamo espresso lo stesso pensiero: «Due sono i modi di considerare i mondi. Nell'uno si descrive la loro realtà esterna, e precisamente le leggi universali che regolano la loro forma esterna. L'altro indica la loro essenza interna, cioè l'insieme delle anime umane. Di conseguenza anche l'agire avviene mediante due gradi: le opere e le regole della preghiera; le opere servono a rendere perfetto l'aspetto esterno dei mondi, le preghiere li mettono in comunicazione e li elevano verso l'alto». In tale rapporto funzionale che unisce nella volontà tesa al Regno la liberazione dalle fatiche e lo spirito, il marxismo e la reli-

gione, tutte le correnti secondarie influiscono nel sistema principale e definitivo: l'anima, il Messia, l'Apocalisse in quanto atto del risveglio nella totalità, forniscono gli impulsi ultimi dell'azione e della conoscenza, e formano l'apriori di ogni politica e di ogni cultura.*

* Ernst Bloch, *Spirito dell'utopia*, trad. it. a cura di Vera Bertolino e Francesco Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 306-308 e 316-318, con tagli.

8. Il ruolo insostituibile della speranza (Erich Fromm)

La speranza è un elemento fondamentale del processo di trasformazione sociale, di cambiamento e rinnovamento della società. La sua natura viene spesso fraintesa e confusa, dice Erich Fromm, con atteggiamenti che non hanno nulla a che fare con essa e che anzi sono a volte opposti. L'«attesa» passiva e l'«adorazione del futuro» sono non già delle forme particolari di speranza ma due tipi diversi di non-speranza. Oltre la facciata si nascondono rispettivamente la rassegnazione e l'alienazione.

La speranza per usare una bella espressione per immagini, di Erich Fromm, è come la tigre rannicchiata che salta solo quando è il momento. Ogni tentativo di riforma della società, in Occidente come in Oriente, a Nord come a Sud, deve passare attraverso un radicale mutamento dell'atteggiamento dell'uomo. Da qui l'imprescindibilità della speranza, l'enorme importanza del suo ruolo, la sua valenza «rivoluzionaria».

La speranza è un elemento essenziale in ogni tentativo che miri a realizzare un cambiamento sociale verso una maggiore vitalità, consapevolezza e ragione. Ma la natura della speranza è spesso fraintesa e confusa con atteggiamenti che non hanno niente a che fare con essa e che, in realtà, sono completamente opposti...

La speranza è *paradossale*. Non è né passiva né irrealistica forzatura di circostanze che non possono avverarsi. È come la tigre rannicchiata che salta solo quando è il momento. Lo stanco

riformismo e l'avventurismo pseudo-radicale non sono espressioni di speranza. Sperare significa essere pronti in ogni momento a ciò che ancora non è nato e anche a non disperarsi se nulla nasce durante la nostra vita. Non vi è senso alcuno nello sperare in ciò che già esiste o in ciò che non può svilupparsi. Coloro che hanno poca speranza scelgono gli agi o la violenza; coloro che sperano ardentemente vedono e amano ogni segno di una nuova vita e sono pronti in ogni momento ad aiutare la nascita di ciò che è pronto a venire al mondo.

Nella confusione che regna sul concetto di speranza uno degli errori più frequenti consiste nel non distinguere fra speranza conscia ed inconscia. Si tratta di un errore, naturalmente, che riguarda anche molte altre esperienze emotive, come la felicità, l'angoscia, la depressione, la noia e l'odio. È stupefacente notare che, nonostante la popolarità delle dottrine di Freud, il concetto dell'inconscio abbia avuto così scarsa applicazione nell'analisi di questi fenomeni emotivi. E ciò, probabilmente, per due fondamentali motivi. In primo luogo, negli scritti di alcuni psicanalisti e di alcuni «filosofi della psicanalisi», l'intero fenomeno dell'inconscio — ossia della repressione — è messo in relazione ai desideri sessuali, e quegli autori usano — erroneamente — il termine repressione come sinonimo di *soppressione* dei desideri e delle attività sessuali. Così facendo privano le scoperte di Freud di alcune delle loro conseguenze più importanti. Il secondo motivo va probabilmente ricercato nel fatto che è molto meno fastidioso per le generazioni post-vittoriane prendere coscienza dei desideri sessuali repressi che di esperienze come l'alienazione, la disperazione o l'avidità. Così, per usare uno degli esempi più evidenti, la maggior parte delle persone non ammette di provare sentimenti come la paura, la noia, la solitudine. Essa, in altri termini, non è *conscia* di questi sentimenti, e ciò per vari motivi. Il nostro modello sociale, infatti, è tale per cui non si ritiene che l'uomo di successo possa essere spaventato, annoiato o solo. Per lui questo deve essere il migliore dei mondi possibili; per poter fare carriera egli deve reprimere la paura, il dubbio, la depressione, la noia o la disperazione.

Vi sono molti altri che si sentono consciamente fiduciosi e inconsciamente disperati, mentre per altri la situazione è diversa. Ciò che importa nell'analisi della speranza e della disperazione non è ciò che la gente *pensa* dei suoi sentimenti ma ciò che realmente prova, e questo, più che dalle parole e dalle frasi, si ricava dall'espressione del viso, dal modo di parlare, dalla capacità

di reagire con interesse di fronte a ciò che si vede e dalla mancanza di fanatismo, dimostrata dalla capacità di prestare ascolto ad argomentazioni ragionevoli...

Dal punto di vista dinamico, ciò che interessa in modo particolare non è quello che una persona pensa o dice o come si comporta *adesso*. A noi interessa la sua struttura caratteriale — ossia, nella struttura semipermanente delle sue energie, in quali direzioni queste sono incanalate e quale intensità hanno. Conoscendo le strutture portanti che motivano il comportamento non solo noi comprendiamo il comportamento presente ma possiamo anche avanzare ragionevoli ipotesi su come una persona agirà in circostanze mutate. Nella concezione dinamica, «mutamenti» sorprendenti nel pensiero o nel comportamento di una persona sono quelli che, in genere, potevano essere previsti, data la conoscenza della struttura caratteriale.

Potremmo dire di più su cosa *non* è la speranza, ma preferiamo proseguire nel discorso e chiederci che cosa invece sia la speranza. Può essere descritta anche con parole o può essere comunicata solo in una poesia, in una canzone, in un gesto, in un'espressione del viso o in un'azione?

Come per tutte le altre esperienze umane anche in questo caso le parole non riescono a offrirci una descrizione esauriente. In realtà, quasi sempre le parole hanno l'effetto opposto: oscurano, frammentano o uccidono la esperienza. Troppo spesso, mentre qualcuno parla di amore, di odio o di speranza, si perde il contatto con quanto si supponeva che dicesse. La poesia, la musica e altre forme di arte sono di gran lunga il mezzo migliore per descrivere l'esperienza umana perché sono precise ed evitano l'astrazione e le espressioni imprecise che si ritengono rappresentazioni adeguate dell'esperienza umana.

Ma, analizzando seriamente queste definizioni, non è impossibile esprimere esperienze emotive con parole diverse da quelle della poesia. Ciò non avverrebbe se l'esperienza di cui uno parla, almeno entro certi limiti, non fosse comune a tutti. Descrivere quell'esperienza significa precisare i suoi diversi aspetti e quindi instaurare una comunicazione in cui lo scrittore e il lettore sanno di fare riferimento alla stessa cosa. Accingendomi a questo tentativo, io devo chiedere al lettore di non attendersi da me una risposta all'interrogativo sulla natura della speranza; io devo chiedergli di servirsi delle sue stesse esperienze per rendere possibile il nostro dialogo.

Sperare è uno stato di essere. È una capacità innata, quella di una attività intensa ma non-ancora-spesa. Il concetto di «attivi-

tà» riposa su una delle illusioni più diffuse dell'uomo nella società moderna industriale. La nostra intera cultura è centrata sull'attività — attività nel senso di essere operosi, ed essere operosi nel senso di essere efficienti (efficienza necessaria negli affari). Infatti, la maggior parte delle persone è così «attiva» che non può stare senza far niente e trasforma anche il cosiddetto tempo libero in un'altra forma di attività. Se uno non è attivo facendo soldi può esserlo andando in giro, giocando a golf o soltanto chiacchierando del più o del meno. Ciò che fa paura è il momento in cui non si ha realmente niente «da fare». Se poi questo tipo di comportamento viene o meno chiamato «attività» è una questione terminologica. Il guaio è che la maggior parte delle persone che pensano di essere molto attive non si rendono conto di essere molto passive nonostante la loro «efficienza». Esse hanno sempre bisogno di uno stimolo esterno, sia che si tratti delle chiacchiere altrui, di film, di viaggi, o di altre forme più eccitanti di consumo, anche se si tratta solo di un nuovo partner sessuale. Queste persone hanno sempre bisogno di essere incitate, «infiammate», tentate, sedotte. Corrono sempre e non si fermano mai. Si lasciano sempre «trasportare» e non hanno mai iniziative. Ritengono di essere molto attive mentre sono ossessionate dall'idea di fare qualcosa per sfuggire all'angoscia che provano quando si trovano di fronte a se stesse.

La speranza è un elemento psichico che accompagna la vita e lo sviluppo. Se un albero che non riceve luce, piega il suo tronco in direzione del sole, non possiamo sostenere che l'albero «spera» allo stesso modo in cui spera un uomo, perché la speranza in un uomo è legata ai sentimenti e alla coscienza che l'albero non ha. Eppure non sarebbe sbagliato affermare che l'albero spera nella luce del sole e manifesta la sua speranza piegando il tronco verso l'astro. La questione è forse differente per il bimbo appena nato? Egli non può essere cosciente ma la sua attività esprime la sua speranza di essere nato e di respirare autonomamente. Forse che il lattante non spera nel petto della madre? Il bimbo non spera forse di stare eretto e di camminare? E il malato di guarire, il prigioniero di tornare libero, l'affamato di mangiare? L'amore non implica forse la speranza dell'uomo nella sua potenza e nella sua abilità di eccitare la compagna e la speranza della donna di rispondere ed eccitare a sua volta l'uomo.*

* Erich Fromm, *La rivoluzione della speranza*, trad. it. dall'americano a cura di Piero Bartellini, Etas Libri, Milano 1978, pp. 14 e 16-20, con tagli.

9. L'uomo, un essere spirituale (Martin Luther King)

L'uomo è libero di operare entro la struttura del suo destino, di deliberare, prendere decisioni e di scegliere fra varie alternative. «Si distingue dagli animali, afferma Martin Luther King, per la sua libertà di fare il male o di fare il bene, di andare per le vie eccelse della bellezza o di calcare la strada bassa della deforme degenerazione». Alla base della degradazione della coscienza dell'uomo vi è la corruzione della sua volontà che può farlo sprofondare fin negli abissi più oscuri di una triplice alienazione che lo separa da se stesso, dal suo prossimo, dal suo Dio.

Ma l'uomo è un essere spirituale e qualcosa, nonostante la sua tendenza a vivere a livelli bassi e degradanti, gli ricorda che non è nato per questo: «mentre striscia nella polvere, qualcosa gli ricorda che è fatto per le stelle».

Il secolarismo, il materialismo, l'egoismo, l'oppressione e le ingiustizie hanno prodotto una carestia morale e spirituale nella civiltà occidentale. Ma nulla è perduto. La forza scatenante e creativa dell'amore può illuminare la via della liberazione e del riscatto etico, la strada «per ritornare a casa» e costruire un nuovo e più esaltante destino.

In ogni concezione realistica dell'uomo, noi dobbiamo sempre preoccuparci del suo benessere fisico e materiale. Quando Gesù disse che l'uomo non può vivere di solo pane, egli non implicava che gli uomini possono vivere senza pane. In quanto cristiani noi dobbiamo pensare non solo alle 'dimore nel cielo', ma anche ai tuguri e ai ghetti che paralizzano l'anima umana, non solo alle vie nel cielo 'fluenti di latte e di miele', ma anche ai milioni di persone in questo mondo che vanno a letto la notte affamati. Ogni religione che professa interesse per le anime degli uomini e non si cura delle condizioni sociali che corrompono e delle condizioni economiche che paralizzano l'anima è una religione inefficiente, bisognosa di sangue nuovo. Una tale religione non tiene conto del fatto che l'uomo è un animale che ha delle necessità fisiche e materiali...

L'uomo è un essere spirituale. Egli muove su per 'le scale dei suoi concetti' in un meraviglioso mondo di pensiero. La coscienza gli parla ed egli si ricorda di cose divine...

Questa qualità spirituale gli dà la capacità unica di vivere a due livelli. Egli è nella natura, eppure al di sopra della natura; è nello spazio e nel tempo, eppure al di sopra di essi. Egli è capace di un'attività creativa, di cui gli animali inferiori non sarebbero mai capaci. L'uomo può pensare un poema e scriverlo; può pensare una sinfonia e comporla; può pensare una grande civiltà e realizzarla. In virtù di questa capacità, egli non è completamente limitato dallo spazio e dal tempo: può essere un John Bunyan, costretto entro i limiti spaziali della prigione di Bedford, la cui mente trascende le sbarre e produce *The Pilgrim's Progress*; può essere un Händel, che muovendo verso la sera della vita, la vista fisica quasi perduta, solleva la sua visione mentale ai più alti cieli e trascrive i lieti tuoni e i gentili sospiri del grande *Messia*. Con la sua capacità di ragionamento, col suo potere di memoria e col suo dono di immaginazione, l'uomo trascende il tempo e lo spazio. Non meno meravigliosa delle stelle è la mente dell'uomo che le studia.

Questo è ciò che la Bibbia intende quando afferma che l'uomo è fatto a immagine di Dio. La *imago Dei* è stata da diversi pensatori interpretata in termini di familiarità, rispondenza, ragione e coscienza. Una espressione permanente della superiore natura spirituale dell'uomo è la sua libertà. L'uomo è uomo perché è libero di operare entro la struttura del suo destino: è libero di deliberare, di prendere decisioni e di scegliere fra varie alternative. Si distingue dagli animali per la sua libertà di fare il male o di fare il bene, di andare per le eccelse vie della bellezza o di calcare la strada bassa della deforme degenerazione.

Per evitare di rimanere vittime di un'illusione, frutto di superficialità, andrebbe detto che noi erriamo quando presumiamo che, essendo fatto a immagine di Dio, l'uomo è fondamentalmente buono. Con la sua prevalente inclinazione al male, l'uomo ha terribilmente deturpato l'immagine di Dio.

Noi detestiamo di sertirci dire che l'uomo è un peccatore. Niente offende tanto l'orgoglio dell'uomo moderno. Abbiamo tentato disperatamente di trovare altre parole — errore di natura, assenza del bene, falso concetto della mente — per spiegare il peccato dell'uomo. Volgendoci alla psicologia del profondo, noi tentiamo di far passare il peccato come il resultato di conflitti interiori, di inibizioni, o come una battaglia tra l'*id* e il super-ego. Questi concetti servono solo a ricordarci che a inabissare l'uomo

è una tragica, triplice alienazione, per cui l'uomo è separato da se stesso, dal suo prossimo e dal suo Dio. Vi è una corruzione nella volontà dell'uomo.

Quando mettiamo la nostra vita a nudo dinanzi al giudizio di Dio, noi ammettiamo che, pur conoscendo la verità, tuttavia mentiamo; pur sapendo come essere giusti, tuttavia siamo ingiusti; pur sapendo che dovremmo amare, tuttavia odiamo: noi ci troviamo alla congiunzione della strada alta, eppure deliberatamente scegliamo la strada bassa. «Tutti noi, come pecore, ci siamo smarriti».

L'iniquità dell'uomo sprofonda in così devastanti abissi nella sua vita collettiva che Reinhold Niebuhr potè scrivere un libro intitolato *Uomo morale e società immorale*. L'uomo collettivizzato nel gruppo, nella razza e nella nazione spesso sprofonda a livelli di barbarie impensabili anche fra animali inferiori. Noi vediamo la tragica manifestazione della Società immorale nella dottrina della supremazia bianca, che immerge milioni di negri nell'abisso dello sfruttamento, e negli orrori di due guerre mondiali, che hanno lasciato campi di battaglia bagnati di sangue, debiti nazionali in oro più alti di montagne, uomini psicologicamente sconvolti e fisicamente menomati, e nazioni di vedove e di orfani. L'uomo è un peccatore bisognoso della grazia di Dio che lo perdoni. Questo non è pessimismo funesto, è realismo cristiano.

Ad onta della tendenza dell'uomo a vivere a livelli bassi e degradanti, qualcosa gli ricorda che egli non è fatto per questo; mentre striscia nella polvere, qualcosa gli ricorda che è fatto per le stelle; mentre fa della follia la sua compagna, una tormentosa voce interiore gli dice che egli è nato per l'eternità. L'inviolata presa di Dio su di noi è qualcosa che non ci consentirà mai di sentirci nel giusto quando agiamo male o di sentirci naturali quando agiamo contro natura...

L'uomo si è smarrito nella terra lontana del secolarismo, del materialismo, della sessualità e dell'ingiustizia razziale. il suo viaggio ha prodotto una carestia morale e spirituale nella civiltà occidentale. Ma non è troppo tardi per ritornare a casa.

Il Padre celeste parla oggi alla civiltà occidentale: «Nel paese lontano del colonialismo, più di un miliardo e seicento milioni di fratelli di colore sono stati dominati politicamente, sfruttati economicamente e privati del loro senso di valore personale. Rientrate in voi stessi e tornate alla vostra vera casa paterna di giustizia, libertà e fraternità, ed io vi accoglierò con gioia». Con uguale urgenza Dio parla all'America: «Nel lontano paese della

segregazione e della discriminazione, voi avete oppresso novecento milioni dei vostri fratelli negri, tenendoli in soggezione economica e cacciandoli nel ghetto, e li avete spogliati del rispetto di se stessi e della propria dignità, facendo loro sentire di non essere nessuno. Ritornate alla vostra vera casa paterna della democrazia, della fraternità e della paternità di Dio, ed io vi accoglierò e vi darò una nuova possibilità di essere una grande nazione».

Come individui e come mondo, possiamo noi renderci conto che siamo fatti per ciò che è alto, nobile e buono e che la nostra vera casa paterna è all'interno della volontà del Padre. Scegliamo la via che porta alla vita abbondante.

«Ad ogni uomo si apre / Una via, e le vie, e una via / E l'anima elevata sale per la strada alta / E l'anima bassa brancola per la bassa / E nel mezzo, nelle pianure nebbiose / Gli altri fluttuano avanti e indietro. / Ma ad ogni uomo si apre / Una via alta e una bassa / La via che la sua anima deve prendere».

Dio voglia che noi scegliamo la via alta e che dappertutto e in ogni tempo possiamo essere conosciuti come uomini coronati di gloria e di onore.*

* Martin Luther King, *La forza di amare*, Ediz. it. a cura di P. Ernesto Balducci, SEI, Torino 1967, pp. 176-181, con tagli.

10. Sui diritti umani

La maggior parte delle Costituzioni degli stati nazionali riconosce all'uomo la titolarità di una serie di diritti inalienabili, irrinunciabili, imprescrittibili. Ciò non in quanto membro di una data comunità o collettività, di un determinato gruppo sociale, etnico, religioso e così via, ma per il semplice fatto di essere e di esistere, come soggetto e come persona, come uomo in quanto tale. Si tratta dei diritti umani. Tali diritti sono solennemente affermati nella Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo. Quale drammatica discrepanza tra il dire e il fare, tra la solennità dell'opinione espressa nei documenti e la dura realtà dell'esperienza storica quotidiana! Purtroppo, in ogni parte del mondo, vi sono governi nazionali che assicurano l'esistenza di tali diritti solo sulla carta...

DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI DELL'UOMO*

Preambolo

Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana, e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo;

Considerato che il disconoscimento e il disprezzo dei diritti dell'uomo hanno portato ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità, e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani godano della libertà di parola e di credo e della libertà dal timore e dal bisogno è stato proclamato come la più alta aspirazione dell'uomo;

Considerato che è indispensabile che i diritti dell'uomo siano protetti da norme giuridiche, se si vuole evitare che l'uomo sia costretto a ricorrere, come ultima istanza, alla ribellione contro la tirannia e l'oppressione;

* La *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* fu approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948.

segregazione e della discriminazione, voi avete oppresso novecento milioni dei vostri fratelli negri, tenendoli in soggezione economica e cacciandoli nel ghetto, e li avete spogliati del rispetto di se stessi e della propria dignità, facendo loro sentire di non essere nessuno. Ritornate alla vostra vera casa paterna della democrazia, della fraternità e della paternità di Dio, ed io vi accoglierò e vi darò una nuova possibilità di essere una grande nazione».

Come individui e come mondo, possiamo noi renderci conto che siamo fatti per ciò che è alto, nobile e buono e che la nostra vera casa paterna è all'interno della volontà del Padre. Scegliamo la via che porta alla vita abbondante.

«Ad ogni uomo si apre / Una via, e le vie, e una via / E l'anima elevata sale per la strada alta / E l'anima bassa brancola per la bassa / E nel mezzo, nelle pianure nebbiose / Gli altri fluttuano avanti e indietro. / Ma ad ogni uomo si apre / Una via alta e una bassa / La via che la sua anima deve prendere».

Dio voglia che noi scegliamo la via alta e che dappertutto e in ogni tempo possiamo essere conosciuti come uomini coronati di gloria e di onore.*

* Martin Luther King, *La forza di amare*, Ediz. it. a cura di P. Ernesto Balducci, SEI, Torino 1967, pp. 176-181, con tagli.

10. Sui diritti umani

La maggior parte delle Costituzioni degli stati nazionali riconosce all'uomo la titolarità di una serie di diritti inalienabili, irrinunciabili, imprescrittibili. Ciò non in quanto membro di una data comunità o collettività, di un determinato gruppo sociale, etnico, religioso e così via, ma per il semplice fatto di essere e di esistere, come soggetto e come persona, come uomo in quanto tale. Si tratta dei diritti umani. Tali diritti sono solennemente affermati nella Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo. Quale drammatica discrepanza tra il dire e il fare, tra la solennità dell'opinione espressa nei documenti e la dura realtà dell'esperienza storica quotidiana! Purtroppo, in ogni parte del mondo, vi sono governi nazionali che assicurano l'esistenza di tali diritti solo sulla carta...

DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI DELL'UOMO*

Preambolo

Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana, e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo;

Considerato che il disconoscimento e il disprezzo dei diritti dell'uomo hanno portato ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità, e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani godano della libertà di parola e di credo e della libertà dal timore e dal bisogno è stato proclamato come la più alta aspirazione dell'uomo;

Considerato che è indispensabile che i diritti dell'uomo siano protetti da norme giuridiche, se si vuole evitare che l'uomo sia costretto a ricorrere, come ultima istanza, alla ribellione contro la tirannia e l'oppressione;

* La *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* fu approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948.

Considerato che è indispensabile promuovere lo sviluppo di rapporti amichevoli tra le Nazioni;

Considerato che i popoli delle Nazioni Unite hanno riaffermato nello Statuto la loro fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, nell'eguaglianza dei diritti dell'uomo e della donna, ed hanno deciso di promuovere il progresso sociale e un miglior tenore di vita in una maggiore libertà;

Considerato che gli Stati membri si sono impegnati a perseguire, in cooperazione con le Nazioni Unite, il rispetto e l'osservanza universale dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali;

Considerato che una concezione comune di questi diritti e di questa libertà è della massima importanza per la piena realizzazione di questi impegni;

L'Assemblea Generale delle Nazioni Unite

proclama la presente Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo come ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni, al fine che ogni individuo ed ogni organo della società, avendo costantemente presente questa Dichiarazione, si sforzi di promuovere, con l'insegnamento e l'educazione, il rispetto di questi diritti e di queste libertà e di garantire, mediante misure progressive di carattere nazionale e internazionale, l'universale ed effettivo riconoscimento e rispetto tanto fra i popoli degli stessi Stati membri, quanto fra quelli dei territori sottoposti alla loro giurisdizione.

Art. 1. — Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza.

Art. 2. — 1) Ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione.

2) Nessuna distinzione sarà inoltre stabilita sulla base dello statuto politico, giuridico o internazionale del paese o del territorio cui una persona appartiene, sia che tale territorio sia indipendente o sottoposto ad amministrazione fiduciaria o non autonomo o soggetto a qualsiasi altra limitazione di sovranità.

Art. 3. — Ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà ed alla sicurezza della propria persona.

Art. 4. — Nessun individuo potrà essere tenuto in stato di schiavitù o di servitù; la schiavitù e la tratta degli schiavi saranno proibite sotto qualsiasi forma.

Art. 5. — Nessun individuo potrà essere sottoposto a tortura o a trattamento o a punizione crudeli, inumani o degradanti.

Art. 6. — Ogni individuo ha diritto, in ogni luogo, al riconoscimento della sua personalità giuridica.

Art. 7. — Tutti sono eguali dinanzi alla legge e hanno diritto, senza alcuna discriminazione, ad una eguale tutela da parte della legge. Tutti hanno diritto ad una eguale tutela contro ogni discriminazione che violi la presente Dichiarazione come contro qualsiasi incitamento a tale discriminazione.

Art. 8. — ogni individuo ha diritto ad un'effettiva possibilità di ricorso a competenti tribunali nazionali contro atti che violino i diritti fondamentali a lui riconosciuti dalla costituzione o dalla legge.

Art. 9. — Nessun individuo potrà essere arbitrariamente arrestato, detenuto o esiliato.

Art. 10. — Ogni individuo ha diritto, in posizione di piena uguaglianza, ad una equa e pubblica udienza davanti ad un tribunale indipendente e imparziale, al fine della determinazione dei suoi diritti e dei suoi doveri, nonché della fondatezza di ogni accusa penale che gli venga rivolta.

Art. 11. — 1) Ogni individuo accusato di un reato è presunto innocente sino a che la sua colpevolezza non sia stata provata legalmente in un pubblico processo nel quale egli abbia avuto tutte le garanzie necessarie per la sua difesa.

2) Nessun individuo sarà condannato per un comportamento commissivo od omissivo che, al momento in cui sia stato perpetrato, non costituisse reato secondo il diritto interno o secondo il diritto internazionale. Non potrà del pari essere inflitta alcuna pena superiore a quella applicabile al momento in cui il reato sia stato commesso.

Art. 12. — Nessun individuo potrà essere sottoposto ad interferenze arbitrarie nella sua vita privata, nella sua famiglia, nella sua casa, nella sua corrispondenza, né a lesioni del suo onore e della sua reputazione. Ogni individuo ha diritto ad essere tutelato dalla legge contro tali interferenze o lesioni.

Art. 13. — 1) Ogni individuo ha diritto alla libertà di movimento e di residenza entro i confini di ogni Stato.

2) Ogni individuo ha diritto di lasciare qualsiasi paese, incluso il proprio, e di ritornare nel proprio paese.

Art. 14. — 1) Ogni individuo ha diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni.

2) Questo diritto non potrà essere invocato qualora l'individuo sia realmente ricercato per reati non politici o per azioni contrarie ai fini e ai principi delle Nazioni Unite.

Art. 15. — 1) Ogni individuo ha diritto ad una cittadinanza.

2) Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua cittadinanza, né del diritto di mutare cittadinanza.

Art. 16. — 1) Uomini e donne in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione. Essi hanno uguali diritti riguardo al matrimonio, durante il matrimonio e all'atto del suo scioglimento.

2) Il matrimonio potrà essere concluso soltanto con il libero e pieno consenso dei futuri coniugi.

3) La famiglia è il nucleo naturale e fondamentale della società e ha diritto ad essere protetta dalla società e dallo Stato.

Art. 17. — 1) Ogni individuo ha il diritto ad avere una proprietà sua personale o in comune con altri.

2) Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua proprietà.

Art. 18. — Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti.

Art. 19. — Ogni individuo ha diritto alla libertà di opinione e di espressione incluso il diritto di non essere molestato per la propria opinione e quello di cercare, ricevere e diffondere informazioni e idee attraverso ogni mezzo e senza riguardo a frontiere.

Art. 20. — 1) Ogni individuo ha diritto alla libertà di riunione e di associazione pacifica.

2) Nessuno può essere costretto a far parte di un'associazione.

Art. 21 — 1) Ogni individuo ha diritto di partecipare al governo del proprio paese, sia direttamente sia attraverso rappresentanti liberamente scelti.

2) Ogni individuo ha diritto di accedere in condizioni di eguaglianza ai pubblici impieghi del proprio paese.

3) La volontà popolare è il fondamento dell'autorità del governo; tale volontà deve essere espressa attraverso periodiche e veritiere elezioni, effettuate a suffragio universale ed uguale, ed a voto segreto o secondo una procedura equivalente di libera votazione.

Art. 22. — Ogni individuo, in quanto membro della società, ha diritto alla sicurezza sociale, nonché alla realizzazione, attraverso lo sforzo nazionale e la cooperazione internazionale ed in rapporto con l'organizzazione e le risorse di ogni Stato, dei diritti economici, sociali e culturali indispensabili alla sua dignità ed al libero sviluppo della sua personalità.

Art. 23. — 1) Ogni individuo ha diritto al lavoro, alla libera scelta dell'impiego, a giuste e soddisfacenti condizioni di lavoro ed alla protezione contro la disoccupazione.

2) Ogni individuo, senza discriminazione, ha diritto ad eguale retribuzione per eguale lavoro.

3) Ogni individuo che lavora ha diritto ad una remunerazione equa e soddisfacente che assicuri a lui stesso e alla sua famiglia una esistenza conforme alla dignità umana ed integrata, se necessario, da altri mezzi di protezione sociale.

4) Ogni individuo ha diritto di fondare dei sindacati e di aderirvi per la difesa dei propri interessi.

Art. 24. — Ogni individuo ha diritto al riposo ed allo svago, comprendendo in ciò una ragionevole limitazione delle ore di lavoro e ferie periodiche retribuite.

Art. 25. — 1) Ogni individuo ha diritto ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della sua famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione, e alle cure mediche e ai servizi necessari; ed ha diritto alla sicurezza in caso di disoccupazione, malattia, invalidità, vedovanza, vecchiaia o in ogni altro caso di perdita dei mezzi di sussistenza per circostanze indipendenti dalla sua volontà.

2) La maternità e l'infanzia hanno diritto a speciali cure ed assistenza. Tutti i bambini, nati nel matrimonio o fuori di esso, devono godere della stessa protezione sociale.

Art. 26 — 1) Ogni individuo ha diritto all'istruzione. L'istruzione deve essere gratuita almeno per quanto riguarda le classi elementari e fondamentali. L'istruzione elementare deve essere obbligatoria. La istruzione tecnica e professionale deve essere messa

alla portata di tutti e l'istruzione superiore deve essere ugualmente accessibile a tutti sulla base del merito.

2) L'istruzione deve essere indirizzata al pieno sviluppo della personalità umana ed al rafforzamento del rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali. Essa deve promuovere la comprensione, la tolleranza, l'amicizia fra tutte le Nazioni, i gruppi razziali e religiosi, e deve favorire l'opera delle Nazioni Unite per il mantenimento della pace.

3) I genitori hanno diritto di priorità nella scelta del genere di istruzione da impartire ai loro figli.

Art. 27 — 1) Ogni individuo ha diritto a prendere parte liberamente alla vita culturale della comunità, a godere delle arti ed a partecipare al progresso scientifico ed ai suoi benefici.

2) Ogni individuo ha diritto alla protezione degli interessi morali e materiali derivanti da ogni produzione scientifica, letteraria e artistica di cui egli sia autore.

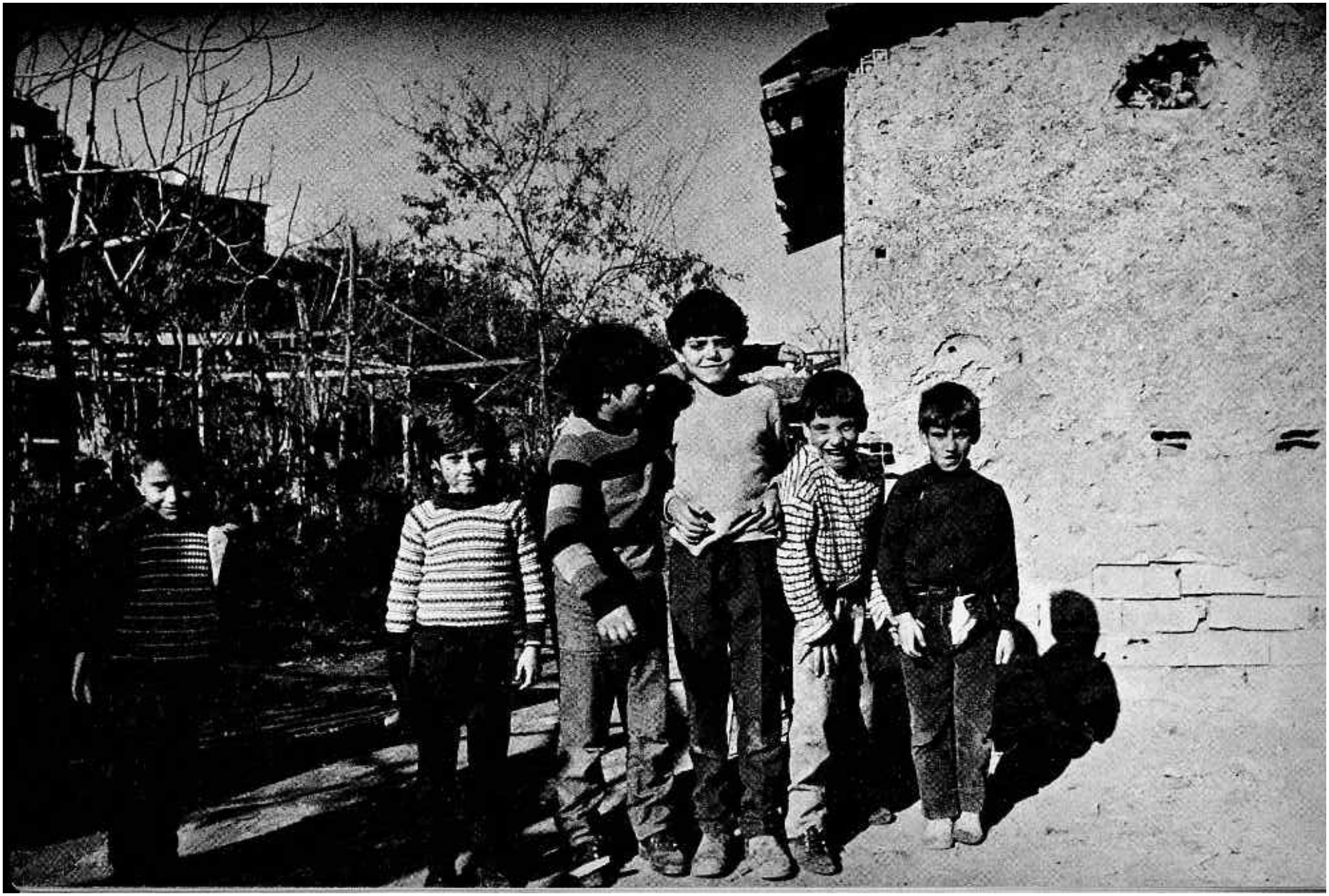
Art. 28 — Ogni individuo ha diritto ad un ordine sociale e internazionale, nel quale i diritti e le libertà enunciati in questa Dichiarazione possano essere pienamente realizzati.

Art. 29 — 1) Ogni individuo ha dei doveri verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità.

2) Nell'esercizio dei suoi diritti e delle sue libertà, ognuno deve essere sottoposto soltanto a quelle limitazioni che sono stabilite dalla legge per assicurare il riconoscimento e il rispetto dei diritti e delle libertà degli altri e per soddisfare le giuste esigenze della morale, dell'ordine pubblico e del benessere generale in una società democratica.

3) Questi diritti e queste libertà non possono in nessun caso essere esercitati in contrasto con i fini e i principi delle Nazioni Unite.

Art. 30 — Nulla nella presente Dichiarazione può essere interpretato nel senso di implicare un diritto di un qualsiasi Stato, gruppo o persona di esercitare un'attività o di compiere un atto mirante alla distruzione di alcuni dei diritti e delle libertà in essa enunciati.



Fotografie di ALFIO DI BELLA (Copertina e pagg. 210 e 245) e di FRANCO FERRAROTTI (pagg. 479 e 601). Provengono dall'Archivio Fotografico collegato con la Cattedra di Sociologia I dell'Università di Roma. Si ringrazia il prof. Franco Ferrarotti per l'autorizzazione a pubblicarle.

Impaginazione di Elio Bozzola.

Tipolitografia La Moderna - Novara
Corso Trieste, 83
Tel. (0321) 28735 - 38814.

Finito di stampare nel febbraio 1982.