

indiscipline

rivista di scienze sociali

n. 10, anno V, 2.2025



Morlacchi Editore *U.P.*

indiscipline

rivista di scienze sociali

n. 10, anno V, 2.2025

Morlacchi Editore U.P.

ISSN (print) 2784-8272

ISBN/EAN (print) 978-88-9392-641-6

Direttore editoriale

Ambrogio Santambrogio

Coordinamento editoriale

Paola Borgna (sociologa, Università di Torino)

Stefano Cristante (sociologo, Università del Salento)

Ambrogio Santambrogio (sociologo, Università di Perugia)

Collaborano

Emanuela Abbatecola (sociologa, Università di Genova), Mauro Agostini (saggista), Stefano Anastasia (giurista, Università di Perugia), Francesco Antonelli (sociologo, Università di Roma Tre); Piergiorgio Ardeni (economista, Università di Bologna), Viviana Asara (sociologa, Università di Ferrara), Giovanni Barbieri (sociologo, Università di Perugia), Sergio Belardinelli (sociologo, Università di Bologna), Marinella Belluati (sociologa, Università di Torino), Davide Bennato (sociologo, Università di Catania), Mariella Berra (sociologa, Università di Torino), Luca Bertolino (filosofo, Università di Torino), Francesca Bianchi (sociologa, Università di Siena), Paul Blokker (sociologo, Università di Bologna), Andrea Borghini (sociologo, Università di Pisa), Davide Borrelli (sociologo, Università di Napoli SOB), Sergio Brancato (sociologo, Università di Napoli), Lorenzo Bruni (sociologo, Università di Perugia), Carlo Capello (antropologo, Università di Torino), Roberto Cavallo Perin (giurista, Università di Torino), Federico Chicchi (sociologo, Università di Bologna), Guglielmo Chiodi (economista, Università di Roma La Sapienza), Luigi Cimmino (filosofo), Costantino Cipolla (sociologo), Maria Teresa Consoli (sociologa, Università di Catania), Luca Corchia (sociologo, Università di Chieti), Fiammetta Corradi (sociologa, Università di Pavia), Colin Crouch (sociologo, Università di Warwick), Mirella Damiani (economista, Università di Perugia), Marco Damiani (sociologo, Università di Perugia), Mauro Di Meglio (sociologo, Università di Napoli l'Orientale), Cristiano D'Orsi (giurista, Università di Johannesburg), Manuel Fernández-Esquinas (sociologo, Institute for Advanced Social Studies, CSIC, Spain), Alessandro Ferrara (filosofo, Università di Roma "Tor Vergata"), Maria Grazia Gambardella (sociologa, Università di Milano Bicocca), Laura Gherardi (sociologa, Università di Parma), Mirella Giannini (sociologa), Renato Grimaldi (sociologo, Università di Torino), Sari Hanafi (sociologo, American University of Beirut), Roberta Iannone (sociologa, Università di Roma La Sapienza), Paolo Jedlowski (sociologo), Gerardo Ienna (filosofo, Università di Verona), Emiliano Ilardi (sociologo, Università di Cagliari), Pina Lalli (sociologa, Università di Bologna), Carmen

Leccardi (sociologa), Mariano Longo (sociologo, Università del Salento), Lidia Lo Schiavo (sociologa, Università di Messina), Sergio Manghi (sociologo, Università di Parma), Emiliana Mangone (sociologa, Università di Salerno), Danilo Martuccelli (sociologo, Université de Paris – Universidad Diego Portales), Alfio Mastropaolo (politologo, Università di Torino), Alvisè Mattozzi (sociologo, Università di Bolzano), Andrea Millefiorini (sociologo, Università della Campania), Dario Minervini (sociologo, Università di Napoli), Cristina Montesi (economista, Università di Perugia), Paolo Montesperelli (sociologo), Annalisa Murgia (sociologa, Università di Milano), Gianluca Navone (giurista, Università di Siena), Gaspare Nevola (politologo, Università di Trento), Apostolos G. Papadopoulos (sociologo, Harokopio University, Atene), Luca Pavani (sociologo), Massimo Pendenza (sociologo, Università di Salerno), Laura Pennacchi (economista), Angela Perulli (sociologa, Università di Firenze), Alessandra Pioggia (giurista, Università di Perugia), Eleonora Piromalli (filosofa, Università di Roma La Sapienza), Giovanni Pizza (antropologo, Università di Perugia), Alessandra Polidori (sociologa), Alessandro Pratesi (sociologo, Università di Firenze), Walter Privitera (sociologo), Lorenzo Sabetta (sociologo, Università di Roma La Sapienza), Matteo Santarelli (filosofo, Università di Bologna), Rocco Sciarrone (sociologo, Università di Torino), Roberto Segatori (sociologo), Marco Solinas (filosofo, Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa), Carlo Sorrentino (sociologo, Università di Firenze), Fabrizio Tonello (politologo, Università di Padova), Lorenzo Viviani (sociologo, Università di Pisa).

Direttore responsabile

Giovanni Landi

Hanno collaborato ai primi numeri di indisciplinE

Elena Pulcini

Franco Rositi

Mariano Sartore

Copyright © 2025 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9, Perugia.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

Il numero è disponibile in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.morlacchilibri.com/universitypress/ e nei principali canali di distribuzione libraria.

Finito di stampare nel mese di settembre 2025 presso la tipografia Logo spa, Borgoricco (PD).

Testata regolarmente registrata presso il Tribunale di Perugia al n. 674/2021 R.G.V.G. (n. 4/2021 Registro Stampa del 05/02/2021).

indice

8

presentazione

sezione monografica

LGBTQ+ studies

(a cura di Luca Guizzardi)

12

presentazione sezione
monografica

sezione monografica

note critiche e recensioni

15

Luca Trappolin

Nonostante Godot (che continua a non farsi vedere). Le persone LGBTQ+ nell'Italia contemporanea, tra dinamismo della vita quotidiana e stallo istituzionale

Fabio Corbisiero, Salvatore Monaco, #Omosessuali contemporanei. Identità, culture, spazi LGBTQ+, Franco Angeli, Milano, 2021.

Beatrice Gusmano, Giulia Selmi, *Aspettando Godot. Cittadinanza e diritti LGBTQ+ in Italia*, Mimesis, Milano-Udine, 2023.

25

Nicole Braidà

Allargare lo sguardo: storie di famiglie non etero-cis tra bio-normativismo e desiderio di legittimazione

Corinna Sabrina Guerzoni, Urban Nothdurfter, Luca Trappolin, *Genitorialità queer in Italia. Filiazione, relazioni familiari, percorsi di legittimazione*, Mondadori, Milano, 2024.
Giuseppe Masullo, Marianna Coppola, *Affettività invisibili: storie e vissuti di persone e famiglie transgender*, PM edizioni, Varazze, 2022.

34

Luca Guizzardi

Quando la sociologia fa coming out: la (s)comodità di un manuale

Fabio Corbisiero, Salvatore Monaco (a cura di), *Manuale di studi LGBTQIA+*, UTET, Torino, 2024.

44

Alberta Giorgi

Like a Prayer. Bibbia e approcci queer
Mona West, Robert E. Shore-Goss, *Bibbia Queer. Un commentario*, EDB, Bologna, 2023.

52

Mariella Popolla

Di sconfinamenti di genere e strategie di neutralizzazione dello stigma

Emanuela Abbatecola, Donna Faber. *Lavori maschili, sex-sismo e forme di r-esistenza*, Feltrinelli, Milano, 2023.
Cirius Rinaldi, *Uomini che si fanno pagare. Genere, identità e sessualità nel sex work maschile tra devianza e nuove forme di normalizzazione*, Derive Approdi, Roma, 2020.

62

Giulia Selmi

Tra (etero)norme sociali e agentività individuali: note su una ricerca empirica sulla sessualità di giovani uomini di origine marocchina residenti in Europa
Vulca Fidolini, *The making of heterosexuality. Sexual Conducts and Masculinities among Young Moroccan Men in Europe*, Routledge, London and New York, 2023.

68

Luigi Verdezza

Voci (ri)trovate: il linguaggio queer nell'opera di Elena Pepponi
Elena Pepponi, *Le parole arcobaleno. Storia del lessico LGBT+ In Italia*, Mimesis, Milano-Udine, 2024.

77

Salvatore Monaco

Metodi Queer in sociologia. Riconoscere la diversità e la complessità delle esperienze umane nella ricerca sociale
D'Lane R. Compton, Tey Meadow, Kristen Schilt (eds.), *Queer Methods in Sociology*, University of California Press, Berkeley, 2018.

il classico in discussione

Simone Weil e la guerra
(a cura di Rita Fulco)

82

Rita Fulco

Introduzione. Simone Weil e la guerra. Una lettura attuale

91

Tommaso Greco

Partire dal bene. Il Progetto weiliano e il fondamento dell'ordine sociale
S. Weil, *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, in S. Weil-J. Bousquet, *Corrispondenza*, seguito da *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, a cura di A. Marchetti, SE, Milano, 1994 (*Simone Weil, Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*, in *Œuvres complètes*, IV/1, *Écrits de Marseille (1940-1942)*, Gallimard, Paris, 2008).

99

Maria Concetta Sala

L'audacia della compassione
S. Weil, *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, in S. Weil-J. Bousquet, *Corrispondenza*, seguito da *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, cura di A. Marchetti, SE, Milano 1994; anche in *"Gli Asini"*, 2 marzo 2020, disponibile all'indirizzo: <https://gliasinirivista.org/progetto-di-una-formazione-di-infermiere-in-prima-linea/> (*Simone Weil, Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*, in *Œuvres complètes*, IV/1, *Écrits de Marseille (1940-1942)*, Gallimard, Paris, 2008).

110

Domenico Canciani, Maria Antonietta Vito

Pensare in tempo di guerra
Simone Weil, *Questa guerra è una guerra di religioni*, in *Una costi-*

tuate per l'Europa. Scritti di Londra, a cura di Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito, Castelveccchi, Roma, 2013 (ristampa 2019).

120

Chiara Zamboni

Simone Weil: decostruire le parole vuote, cariche di immaginario, che provocano l'adesione alla guerra

S. Weil, *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in G. Gaeta, *Simone Weil*, ECP, Fiesole, 1992 (tratto da S. Weil, *Non ricominciamo la guerra di Troia*, traduzione e nota di Adriano Marchetti, In forma di parole, nuova serie, anno 2°, n. 2, 1991, pp. 58-89. Ed. fr., *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, in *Oeuvres complètes*, it. II, vol. 3, Gallimard, Paris 1989, pp. 49-66).

130

Francesca Veltri

La guerra di Spagna di Simone Weil, tra esperienza combattente e riflessioni critiche

Simone Weil, *Diario della guerra di Spagna*, Farina Editore, Milano, 2018, pp. 60.

note critiche

139

Marco Briziarelli

From Techne to Technocracy: Reclaiming the Ethical and Cultural Soul of Technology

Eric Schatzberg, *Technology: A Critical History of a Concept*, University of Chicago Press, Chicago, 2023 (2018).

150

Paolo Di Motoli

La profezia dalla cattedra. Ilan Pappé e il dibattito sul conflitto israelo-palestinese

Ilan Pappé, *Brevissima storia del conflitto tra Israele e Palestina. Dal 1882 a oggi*, Fazi, Roma, 2024, pp. 144 (2024).

157

Marco Fornasaro

Not Every Man for Himself

Paolo Perulli, *Nel 2050: passaggio al nuovo mondo*, il Mulino, Bologna, 2021.

167

Emanuele Leonardi, Federica Canzilla, Nicoline van Herwaarden

Macro-sociology of climate change: an anti-deterministic account of fossil fuels-dependency

Peter Wagner, *Carbon Societies: The Social Logic of Fossil Fuels*, Polity Press, Cambridge, 2024.

177

Alfio Mastropaolo

Marx patrono dell'antropocene

Saitō Kōhei, *Il capitale nell'antropocene*, Einaudi, Torino, 2024.

183

Matteo Moscatelli

Digital Social Work tra pratica e innovazione: un'agenda per il presente

Antonio López Peláez, Gloria Kirwan, *International Routledge Handbook of Digital Social Work*, Routledge, London and New York, 2023.

192

Antonello Petrillo

Per una sociologia del fenomeno Croce
Anna Boschetti, Benedetto Croce.
Dominio simbolico e storia intellettuale, Quodlibet, Macerata, 2024.

202

Walter Privitera

La storia della filosofia di Habermas e le vie della modernità
Jürgen Habermas, *Una storia della filosofia*, Feltrinelli, Milano, 2022, pp. 477 (vol. 1); 2024, pp. 639 (vol. 2). Il terzo e ultimo volume è in preparazione.

211

Ambrogio Santambrogio

Un papa rivoluzionario e gentile
Papa Francesco, *Laudato si'*. Sulla cura della casa comune, Piemme, Roma, 2015.
Papa Francesco, *Fratelli tutti*. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2020.

recensioni

221

Mariella Berra

Quale futuro per la società digitale?
Paolo Benanti, *Il crollo di Babele. Che fare dopo la fine del sogno di Internet?*, Edizioni San Paolo, Milano, 2024.

227

Paolo Di Motoli

Decostruire le narrazioni: tra storia e impegno civile
Arturo Marzano, *Questa terra è nostra da sempre. Israele e Palestina*, Laterza, Roma-Bari, 2024.

232

Marco Fornasaro

Let's Escape Capitalism Together
Amelia Horgan, *Lost in Work: Escaping Capitalism*, Pluto Press, London, 2021.

237

Diego Giannone

Critica della valutazione neoliberale
Davide Borrelli (a cura di), *Critica della ragione valutativa*, Cartografie sociali. Rivista di sociologia e scienze umane, anno VIII, n. 16, 2023.

242

Teresa Grande

Memorie della guerra
Alessandro Cavalli, *L'ultima guerra. 23+1 racconti senili di ricordi infantili*, Ledizioni, Milano, 2024.

247

Luca Pavani

Cura, giustizia, riconoscimento: il servizio sociale in chiave anti-oppressiva
Mara Sanfelici, *Fondamenti del servizio sociale anti-oppressivo*, Carocci, Roma, 2024.

252

Alessandro Perissinotto

'Storia e teoria della serialità': ritorno e stagione conclusiva
Sergio Brancato, Stefano Cristante, Emiliano Ilardi (a cura di), *Storia e teoria della serialità*, vol. II, *Il Novecento: dalle narrazioni di massa alla svolta digitale*, Meltemi, Milano, 2024.
Giovanni Boccia Artieri, Giovanni Fiorentino (a cura di), *Storia e teoria della serialità*, vol. III, *Le forme della narrazione contemporanea tra arte, consumi e ambienti artificiali*, Meltemi, Milano, 2024.

presentazione

Normalizzazione; bio-normativismo; amatonormatività. Da de-essenzializzare e decostruire in prospettiva queer, o, più ampiamente ancora, norm-critical. Scandalizzare, scardinare, scompigliare e sconfinare: sdefinire attraverso la sessualità altra, dissidente, sconfinata, indefinita. Depatologizzare e degergalizzare.

Sono i termini ricorrenti nella sezione monografica di questo fascicolo di «indiscipline», dedicata agli studi LGBTQ+. Le note critiche e le recensioni che la compongono consentono di ricostruire gli sviluppi recenti degli studi nazionali (ma non solo) sulle sessualità non etero-normative e sulle pratiche con cui genere, relazioni e famiglie “si *fanno*” nella vita quotidiana. Chi legge vi troverà analisi dello stallo (quando non della censura) istituzionale italiana rispetto ai comportamenti e alle relazioni non conformi alla norma eterosessuale, come della progressiva affermazione di queste ultime nelle forme *lesbian, gay, bisexual, transsexual, queer, intersexual, asexual, ecc. (LGBTQLA+)*. La sezione, curata da Luca Guizzardi, propone la lettura di volumi che derivano da ricerche empiriche e di un manuale, compendio inedito degli studi scientifici nell’ambito; presenta la discussione di metodi – scientifici e politicamente impegnati – che consentano di ridefinire processi consolidati di categorizzazione delle esperienze individuali e collettive; e analizza una lessicografia queer italiana che del linguaggio rivela le sedimentazioni stigmatizzanti, ma pure le possibilità di creazione di un campo semantico inclusivo.

Con la sezione “Il classico in discussione” dedicata a Simone Weil e la guerra prosegue il lavoro di recupero e valorizzazione del contributo delle scienze sociali su pace e guerra, avviato nel fascicolo precedente. Rita Fulco ha coordinato il lavoro di studiose e studiosi del lavoro di Weil tra i più importanti a livello internazionale (Tommaso Greco; Maria Concetta Sala; Domenico Canciani, Maria Antonietta Vito; Chiara Zamboni; Francesca Veltri). I testi da loro discussi, punti di osservazione interni ed esterni alla guerra, restituiscono lo sforzo a cui Weil, ancora oggi, invita: coltivare il coraggio della responsabilità e del rispetto per ciascun essere umano.

Lettori e lettrici ritroveranno il tema della guerra in altre note e recensioni: nella ricostruzione del conflitto israelo-palestinese da parte di Ilan Pappè e nella decostruzione delle narrazioni consolidate delle diverse parti in campo in quel medesimo conflitto operata da Arturo Marzano (Paolo Di Motoli); e nel viaggio nella memoria di una generazione che ha vissuto in età infantile gli eventi della guerra, organizzato e seguito da Alessandro Cavalli “per sollevare il problema della memoria della guerra in una società pacificata” (Teresa Grande). Non mancano le analisi di altre emergenze e sfide dell’epoca delle policrisi, nella cui drammatica successione si sta esaurendo il mondo di ieri nel “passaggio al nuovo mondo” (Marco Fornasaro). E così in tema di pianeta modificato dall’azione ultra-millenaria dell’uomo e crisi ambientale veniamo introdotti al Marx meno conosciuto che vuole conciliare il comunismo con la decrescita (Alfio Mastropaolo); e a una lettura critica della logica sociale prevalente dei combustibili fossili che ha portato all’emergenza climatica (Emanuele Leonardi, Federica Canzilla, Nicoline van Herwaarden). La stretta connessione di tematica ambientale, globalizzazione, fratellanza, immigrazione e povertà è al centro dell’analisi di due encicliche di Papa Francesco (*Laudato si’* e *Fratelli tutti*), dalla quale Ambrogio Santambrogio ricava, all’indomani della sua scomparsa, il ritratto di un papa anti-capitalista e il senso di una sfida culturale mossa all’umanità intera.

In tempi di dibattiti su intelligenza artificiale, sorveglianza digitale, governance algoritmica, alcuni interventi discutono volumi dedicati alla tecnologia: per sfidarne il mito diffuso come forza autonoma e neutra dal punto di vista dei valori (Marco Briziarelli); per interrogarsi sul futuro della società digitale (Mariella Berra); per esplorare i possibili utilizzi di nuovi ambienti di interazione sociale nel lavoro sociale (Matteo Moscatelli). Completano il fascicolo l’analisi di testi sul lavoro e le sue potenzialità di pratica trasformativa (nelle analisi di Marco Fornasaro e di Luca Pavani, quest’ultima specificamente riferita al servizio sociale); sulla valutazione come dispositivo di governo nei domini dell’istruzione, della sanità, della pubblica amministrazione, del welfare e del sociale (Diego Giannone). E trovano spazio classici

di epoche distanti tra loro: nella presentazione di un'operazione di storicizzazione del lavoro di Benedetto Croce al di fuori dello storicismo crociano (Antonello Petrillo); nell'analisi dei primi due volumi di *Una storia della filosofia* di Jürgen Habermas costruita intorno all'idea di una modernità dimentica di sé stessa e delle grandi conquiste culturali formatesi in un lavoro millenario di riflessione teologica-filosofica – e perciò “progetto incompiuto” (Walter Privitera).

Rinviamo infine chi si interroga sui meccanismi di fidelizzazione della serialità intesa come cifra del nostro quotidiano agire comunicativo alla discussione dei volumi secondo e terzo di un'opera che affronta sul piano storico e teorico la complessa evoluzione delle forme seriali, interpretando il fenomeno come una delle basi portanti dell'intera cultura moderna occidentale (firma la recensione Alessandro Perissinotto, come aveva fatto per il primo volume in «indiscipline» n. 8/2024).

La sezione monografica del fascicolo n. 11, 1/2026 sarà dedicata agli Stati Uniti.

Il Coordinamento editoriale

sezione monografica

LGBTQ+ studies

(a cura di Luca Guizzardi)

presentazione sezione monografica

Le opere discusse in questa curatela dedicata a *LGBTQ+ studies* possono essere raggruppate in due

modi differenti. Secondo la prima modalità, si tratta di studi e ricerche che, trasversalmente, si aprono e applicano la cornice teorica e metodologica del (pensiero) queer alle trasformazioni delle identità (maschili ed eterosessuali) (la nota critica di Giulia Selmi), della famiglia (la nota critica di Nicole Braidà), di lavori non più legati alla distinzione binaria del genere (la nota critica di Mariella Popolla), della Salvezza divina (la nota critica di Alberta Giorgi), dell'istituzione della cittadinanza (la nota critica di Luca Trappolin), della stessa scienza sociale (le note critiche di Luca Guizzardi e di Salvatore Monaco), del linguaggio (la nota critica di Luigi Verdezza).

Secondo la seconda modalità, e con particolare attenzione alle opere italiane di più recente pubblicazione, si tratta di delineare la voce sempre più consolidata, in ambito nazionale, della branca dei LGBTQ+ studies o dei Queer studies. Dopo *Il sorriso di Afrodite*, di Crescenzo Fiore pubblicato nel 1991, e *Omosessuali moderni*, di Marzio Barbagli e Asher Colombo pubblicato nel 2001, seppur lentamente, in Italia è possibile delineare un filone di studi e ricerche LGBTQ+ ormai consolidato e, soprattutto, riconosciuto – e, anche, osteggiato. Una comunità di (in)disciplinat(i/*) studi(os*) LGBTQ+, trasversali alle varie discipline e campi di ricerca e tutt* accomunat* dalla necessità, tanto teorica quanto pratica, tanto scientifica quanto politica, tanto sociologica quanto sociale, di superare la matrice etero-normativa della società, di decostruire – in senso autenticamente derridiano – i generi, i sessi, la sessualità, gli orientamenti sessuali. Decostruzione in senso autenticamente derridiano vuol dire cercare una nuova modalità di ricombinare gli elementi che sia più giusta, ma senza alcuna pretesa di essere anche più vera, cioè finalizzata alla ricerca della verità. Non c'è alcuna Verità nei generi, o nei sessi, o nella sessualità in generale; c'è, invece, un'esigenza di giustizia affinché ognun* possa trovare il proprio modo di essere nelle pratiche identitarie e relazionali.

Ecco perché il queer è sempre (in)compiuto: “Queer non è ancora qui. Queer è un ideale. Detta altrimenti, noi non siamo ancora queer. Potremmo arrivare mai al queer, ma possiamo sentirlo come la dolce illuminazione di un orizzonte carico di potenzialità. Non siamo mai stat* queer, ma il queer esiste per noi come un ideale che può essere ricavato goccia per goccia dal passato e usato per immaginare un futuro. È il futuro del campo queer (...). Il queer è qualcosa che ci fa sentire che questo mondo non è abbastanza, che, di fatto, qualcosa manca” – esordisce, così, José Esteban Muñoz nel suo *Cruising Utopia* (2022, p. 1).

Luca Guizzardi

sezione monografica

note critiche e recensioni

Nonostante Godot (che continua a non farsi vedere). Le persone LGBTQ+ nell'Italia contemporanea, tra dinamismo della vita quotidiana e stallo istituzionale

Fabio Corbisiero, Salvatore Monaco, *#Omosessuali contemporanei. Identità, culture, spazi LGBTQ+*, Franco Angeli, Milano, 2021, pp. 185.

Beatrice Gusmano, Giulia Selmi, *Aspettando Godot. Cittadinanza e diritti LGBTQ+ in Italia*, Mimesis, Milano-Udine, 2023, pp. 122.

Parole chiave

Omosessualità, Italia, cittadinanza sessuale

Luca Trappolin è Ricercatore Universitario e Professore Aggregato di Sociologia all'Università degli Studi di Padova (luca.trappolin@unipd.it)

I due testi al centro di questa nota critica sono firmati da sociologi e sociologhe che hanno contribuito in modo determinante allo sviluppo in Italia degli studi sulle sessualità non etero-normative. Il loro ingresso in questo campo di ricerca è avvenuto in tempi diversi e da angolature in parte disomogenee. Fabio Corbisiero è noto da molti anni per i suoi lavori sulle trasformazioni nelle traiettorie di vita delle persone gay e lesbiche indotte dalla contemporaneità, e sul modo in

cui queste danno forma al paesaggio sociale. È stato uno dei primi studiosi a portare la sociologia dell'omosessualità italiana a occuparsi della costruzione dello spazio urbano, dell'utilizzo delle risorse del mercato globale per scopi di emancipazione e dello sfruttamento – anche politico – delle potenzialità offerte dal *web*. In questa cornice tematica, si è collocato anche Salvatore Monaco, che ha avviato la collaborazione con Corbisiero circa una decina di anni fa. In più, Monaco ha coltivato un'attenzione specifica per il tema delle famiglie *same-sex*, esplorato empiricamente con studi che interrogano anche l'organizzazione dei servizi sociali e delle istituzioni educative con cui queste famiglie interagiscono.

La dimensione delle relazioni primarie – nelle sue molte declinazioni, tra adulti e di tipo genitoriale, iscritte dentro il modello della coppia, ma anche nel quadro delle configurazioni poliamorose – è uno dei due *focus* della ormai lunga biografia scientifica di Beatrice Gusmano. L'altro è quello delle politiche e dei servizi per la promozione della cittadinanza sessuale e intima, indagato prevalentemente dal punto di vista della collaborazione tra le autonomie locali e le organizzazioni LGBTQ+. Gusmano si distingue per l'adesione a una postura *gender-oriented*, sensibile allo sguardo decostruttivo dei queer studies e quindi attenta a cogliere le ambivalenze nei processi neoliberali di normalizzazione della diversità. La stessa cornice analitica è condivisa da Giulia Selmi, entrata forse da meno tempo nel campo degli studi nazionali sulle sessualità non etero-normative. Ma non per questo la sua produzione è meno significativa. Accanto alle ricerche empiriche sull'omogenitorialità, infatti, Selmi ha analizzato in modo approfondito le difficoltà istituzionali e gli ostacoli politico-amministrativi che si frappongono al riconoscimento delle relazioni *same-sex*.

La pubblicazione di *#Omosessuali contemporanei* nel 2021 e di *Aspettando Godot* nel 2023 rappresenta pertanto un'occasione preziosa per fare il punto sullo stato della riflessione sociologica nazionale sui temi sopra enunciati, ma soprattutto sulle condizioni di vita reali delle persone LGBTQ+ nel Paese. Vale la pena leggere i due testi assieme dal momento che l'uno approfondisce ciò che l'altro lascia sullo sfondo.

Corbisiero e Monaco portano alla ribalta le “strategie resilienti” (p. 16) che vengono messe in atto dai soggetti per ritagliarsi – individualmente e collettivamente – spazi di autodeterminazione e benessere in contesti che non li favoriscono. Il quadro che ne emerge è quello di una popolazione LGBTQ+ effervescente e dinamica, che si avvale delle risorse della contemporaneità – come la (parziale) delegittimazione dell’ostilità anti-omosessuale, la maggiore facilità di spostamento e di accesso alle informazioni – per rafforzare il senso di sé, fare comunità e sfidare le rigidità della società italiana e delle sue istituzioni. Gusmano e Selmi, invece, puntano il dito contro l’indisponibilità del sistema politico a prendere in considerazione le istanze di chi si identifica al di fuori dell’eterosessualità e del binarismo di genere. Il costo sociale che ne deriva è molto salato. Lo è innanzitutto per le persone a cui è negato l’accesso a una vita in linea con le proprie opzioni culturali e le aspettative affettive, genitoriali, di protezione. Ma lo è anche per chi si trova a gestire i diversi conflitti che oppongono lo Stato centrale alle istituzioni periferiche (come Regioni e Comuni) che sono coinvolte in percorsi di cittadinanza dal basso. Il recente contenzioso tra le Procure della Repubblica e gli uffici anagrafici che registrano gli atti di nascita di bimbi e bimbe con due mamme è solo uno dei molti esempi che si possono fare.

Nel complesso, quindi, i due libri – soprattutto se letti congiuntamente – mostrano in modo chiaro sia il dinamismo nella vita quotidiana delle persone LGBTQ+, sia lo stallo istituzionale – specialmente a livello dello Stato – di fronte alle loro domande di riconoscimento. Si può qui riprendere la metafora beckettiana che Gusmano e Selmi utilizzano per stigmatizzare la specificità della situazione italiana, estendendola anche a *#Omosessuali contemporanei*. Come Vladimiro ed Estragone attendono all’infinito l’arrivo di Godot, così le persone LGBTQ+ aspettano l’attuazione di politiche che – da qualche decennio – vengono sistematicamente bloccate. La metafora, però, andrebbe leggermente corretta. Per quanto Godot continui a non farsi vedere (e ci sono poche speranze che lo si avvisti nell’immediato futuro), le persone LGBTQ+ non rimangono immobili nell’attesa, come fanno

invece i due protagonisti della *pièce* di Beckett. Loro si muovono, e con loro si muovono interi segmenti della società italiana, *nonostante Godot*.

Aspettando Godot e *#Omosessuali contemporanei* utilizzano registri e stili diversi (più divulgativo il primo, più accademico il secondo), ma condividono una struttura simile basata sull'identificazione di un concetto centrale attorno al quale si sviluppa l'analisi. Gusmano e Selmi si avvalgono del concetto di "tolleranza repressiva", mentre Corbisiero e Monaco assegnano lo stesso ruolo a ciò che definiscono come "omosessualità contemporanea".

Repressive tolerance è la categoria analitica con cui alla fine degli anni Novanta Peter Nardi – uno dei primi sociologi a fornire una lettura dell'omosessualità in Italia – interpretò il ritardo nella costruzione di una comunità gay e lesbica visibile e politicamente attiva (Nardi 1998). Tale ritardo, secondo Nardi, andava inteso come l'effetto della censura istituzionale relativa ai comportamenti e alle relazioni non conformi alla norma eterosessuale. Fintanto che evitavano di esplicitarsi e si svolgevano nell'ombra, le condotte omoerotiche riuscivano così a sfuggire allo stigma che le avrebbe altrimenti colpite. Nardi mutuò la categoria di tolleranza repressiva dallo storico italiano Gianni Dall'Orto, espressamente citato. Quest'ultimo, a sua volta, la ricavò – adattandola – da Herbert Marcuse che, a metà degli anni Sessanta, la propose per mettere alla berlina il modo in cui i gruppi egemoni amministrano il principio democratico della tolleranza verso "gli estremi radicali, le minoranze, i sovversivi ecc." (Marcuse 2011, p. 17). La critica di Marcuse denunciava il modo in cui l'esercizio concreto della tolleranza – organizzato per difendere gli interessi dominanti – evita di assegnare pari dignità alle istanze dei gruppi antagonisti che riescono ad accedere alla discussione pubblica.

Nel tempo, la cornice della tolleranza repressiva è diventata un riferimento comune per chi fa ricerca sulla "questione omosessuale" in Italia. Lo è ancora, anche se il suo utilizzo si è in parte ridefinito. La visibilità guadagnata dalle persone gay e lesbiche e dalle loro mobilitazioni ha portato ad abbandonare il riferimento a questa categoria per inquadrare le traiettorie sociali delle soggettività non etero-normative.

Essa però rimane uno schema valido in rapporto ad altri aspetti. Il primo riguarda l'attitudine culturale – ritenuta diffusa nel Paese – che costruisce l'omosessualità come un comportamento tollerabile solo se confinato nella sfera privata. La persistenza di questa attitudine potrebbe essere esemplificata in molti modi che – come indicano Gusmano e Selmi (p. 34) – riguardano anche le campagne pubbliche di sensibilizzazione contro l'omofobia. L'esempio forse più chiaro emerge dalla prima indagine Istat sulla percezione dell'omosessualità nella società italiana, svolta nel 2011. Questo lavoro indicò che più della metà del campione nazionale concordava con l'affermazione “se gli omosessuali fossero più discreti sarebbero meglio accettati”. La discrezione, quindi, ha preso il posto del silenzio nel funzionamento del meccanismo della tolleranza repressiva.

Ma il testo di Gusmano e Selmi si concentra maggiormente su un altro aspetto a cui oggi allude il concetto di tolleranza repressiva, cioè quello dell'indisponibilità dello Stato a includere esplicitamente la differenza sessuale all'interno dei sistemi regolativi. È su questo piano che le configurazioni nazionali della cittadinanza sessuale e della cittadinanza intima si rivelano particolarmente resistenti al cambiamento. È su questo piano, cioè, che l'etero-normatività – con le sue derivazioni di mono-normatività e mono-maternalismo (pp. 22-25) – riesce a riprodursi in modo quasi automatico.

L'immobilismo dello Stato è ampiamente documentato nelle pagine del testo. Esso riguarda le mancate risposte tanto alle istanze che provengono dalle rivendicazioni interne ai confini nazionali, quanto alle sollecitazioni degli organismi sovranazionali come l'Unione Europea o il Consiglio d'Europa. Gli ambiti su cui le autrici si focalizzano sono le politiche di prevenzione e contrasto all'omobisessualità, le misure di riconoscimento delle relazioni *same-sex* e dell'omogenitorialità, mettendone in luce le traiettorie fallimentari (con l'eccezione della proposta di legge sulle unioni civili). L'impatto di tale immobilismo lo si riesce a valutare alla luce dei (pochi) dati empirici disponibili, e soprattutto del materiale qualitativo raccolto nei cinque progetti di ricerca internazionali a cui hanno partecipato le due autrici (pp. 13-14).

Disseminati soprattutto nella seconda parte del libro, i risultati degli studi citati permettono di constatare l'ampiezza della vulnerabilità che segna l'esperienza delle persone LGBTQ+ in contesti di vita come la scuola e il lavoro. Al tempo stesso, permettono di osservare da vicino la sedimentazione – *nonostante Godot* – di reti di solidarietà, legami familiari e modelli di filiazione che generano bisogni molto concreti di salvaguardia e tutela di tutti i soggetti implicati.

Si tratta di bisogni ed esigenze di protezione che trovano risposte solamente parziali – e spesso episodiche – nelle politiche attivate dalle istituzioni periferiche, come Regioni e Comuni. Le quali agiscono sulla spinta delle organizzazioni LGBTQ+, anche a discapito del fatto che strutturalmente permane una “grande difficoltà a passare dalla dimensione squisitamente declaratoria a quella effettivamente attuativa” (p. 44). Il testo offre una rassegna importante delle iniziative che nel tempo si sono succedute, dai registri delle convivenze istituiti dai Comuni alle norme anti-discriminazione inserite negli statuti di alcune Regioni, dalla nascita di servizi pubblici dedicati (come quelli di Torino o Bologna) alle esperienze di educazione alle differenze con cui l'associazionismo ha coinvolto diverse scuole italiane, fino all'attivazione dello strumento della *carriera alias* nelle Università e nell'istruzione superiore. Sono spazi di cittadinanza importanti, possibili solamente grazie alla capacità delle associazioni LGBTQ+ di proporsi come attori autorevoli con cui collaborare, e alla disponibilità delle e dei rappresentanti della pubblica amministrazione a lavorare con loro.

In anni recenti, agli ostacoli che si frappongono alla concretizzazione di queste collaborazioni va aggiunto anche l'indubbio successo delle mobilitazioni contro la cosiddetta ideologia del *gender* (Prearo 2020). Esse sono riuscite a diffondere nel Paese – e dentro le istituzioni dello Stato – l'idea che queste domande di cittadinanza costituiscono una forma di colonialismo imposto da una minoranza potente e corrotta a una maggioranza silente e vittimizzata.

Un punto interessante è provare a capire come interpretare le iniziative che nascono dalla collaborazione tra autonomie locali e associazionismo. A tal proposito, le autrici non danno una risposta univoca,

forse perché una risposta univoca non c'è. L'indubbia utilità suppletiva di queste risposte viene riconosciuta in diversi punti del libro. Ma in altrettanti punti (ad esempio pp. 25-32) si propone una lettura critica, che richiama i processi di privatizzazione della cittadinanza e di normalizzazione dei movimenti LGBTQ+ e della differenza che rivendicano. Le iniziative locali, infatti, si collocano preferibilmente nel quadro della sicurezza urbana – che considera le soggettività non etero-normate solo quando sono qualificabili come vittime – e delle pari opportunità che scommettono sull'accesso a un sistema dei diritti pensato come neutrale/universale. È facile immaginare come tutto ciò condizioni il campo dell'azione trasformativa dei movimenti, il quale risente dell'effetto di *cointainment* e dei limiti di *speakability* indotti dall'alleanza con le istituzioni pubbliche. La scelta di utilizzare uno stile di scrittura divulgativo riflette probabilmente l'intenzione di lasciare alle lettrici e ai lettori il compito di districarsi all'interno di questa ambivalenza.

Se nel rapporto tra cambiamento e riproduzione *Aspettando Godot* privilegia l'analisi degli ostacoli sistemici alla modernizzazione, *#Omosessuali contemporanei* – come detto – sceglie di premere di più sul pedale dell'innovazione. Si tratta di un'innovazione agita dalle persone LGBTQ+ sullo sfondo di tutte le difficoltà esaminate da Gusmano e Selmi, su cui non è necessario ritornare. A queste, però, Corbisiero e Monaco aggiungono gli ostacoli generati dalla diffusione di stereotipi, pregiudizi e discriminazioni in tutte le relazioni sociali. Da questo punto di vista, più che la tolleranza repressiva i due sociologi tematizzano l'ostilità manifesta.

Tornado alle innovazioni, ci sono dei punti di contatto tra quelle analizzate nei due testi. Uno è certamente l'affermazione di traiettorie di vita intima e familiare che si discostano dai precetti della normatività eterosessuale. Corbisiero e Monaco offrono un'analisi più approfondita di questo tema. Lo possono fare perché il loro testo è essenzialmente pensato come strumento di lavoro per la comunità accademica. Ma anche perché i due autori si avvalgono dei risultati di una *survey* – preceduta da alcuni focus group – realizzata tra il 2017 e

il 2019 dall'Osservatorio LGBT dell'Università di Napoli Federico II coordinato dallo stesso Corbisiero, a cui hanno partecipato più di mille rispondenti sparsi nel territorio nazionale. I dati fanno emergere due aspetti contrastanti. Uno riguarda le note tendenze alla stabilizzazione dei legami affettivi *same-sex* secondo il modello della coppia convivente, che si è diffuso anche tra la popolazione maschile, e della genitorialità – raggiunta o ambita – intesa come riflesso dell'amore fusionale. L'altro, invece, richiama la visibilità di stili e configurazioni alternative alla coppia di persone che abitano sotto lo stesso tetto, certamente favorita dal fatto che più dei due terzi del campione auto-selezionato ha un'età inferiore ai 30 anni. L'accento si sposta quindi sulle scelte di non convivenza – a cui allude l'etichetta *living apart together* – che permettono “un compromesso tra la ricerca di indipendenza e l'impegno emotivo” (p. 109). Ancora di più, si sottolinea l'innovazione dei rapporti poli-amorosi, che consentono ai soggetti “di vivere relazioni stabili, anche durature, garantendo loro la possibilità di poterne intrattenere altre, purché in trasparenza” (p. 104). Circa una relazione amorosa su cinque di quelle intercettate segue questo schema. Ciò rappresenta una sfida significativa alla mono-normatività che supporta l'indubbia – ma forse sempre meno monolitica – egemonia eterosessuale nella società italiana.

Ulteriori aspetti di innovazione vengono esaminati in rapporto alle dinamiche di *coming out*, ai consumi culturali e alla mobilità a scopo turistico. Le rappresentazioni dell'omosessualità veicolate dai prodotti multimediali (film o serie televisive), dai libri e dai canali informativi si sono nel tempo diversificate, e la globalizzazione del mercato culturale assegna uno spazio sempre più ampio alla valorizzazione delle differenze nell'orientamento sessuale e nell'identità di genere. I dati della ricerca dell'Osservatorio LGBT indicano che le/i partecipanti allo studio fanno un uso significativo e consapevole di queste risorse. Lo stesso vale per lo sviluppo – internazionale, ma anche nazionale – di un mercato del turismo *gay friendly*, che ha favorito l'abbandono di una mobilità basata sul modello del “turista discreto” (p. 161). Anche dai dati empirici si coglie il senso del mutamento indotto da

queste opportunità. Oggi, le persone gay e lesbiche si relazionano in modo auto-riflessivo di fronte alle offerte di *leisure* e svago turistico, valutando le destinazioni sulla base della possibilità di sentirsi accolte e quindi vivere esperienze significative in termini di scoperta del *self* e del mondo circostante.

Da questo punto di vista, i consumi culturali e il mercato del turismo “arcobaleno” si rapportano in modo bidirezionale alle istanze di autodeterminazione. Da un lato, queste risorse rispondo alle sollecitazioni dal basso che riflettono l’*empowerment* di soggetti sempre meno disposti a sottomettersi ai modelli patriarcali ed eteronormativi. Dall’altro, amplificano le occasioni di emancipazione, contrastando gli effetti prodotti dalle molte forme di ostilità diffuse nel Paese. Tuttavia, i dati sulle traiettorie di *coming out* che Corbisiero e Monaco analizzano tendono a problematizzare il quadro complessivo. Il fatto che lo svelamento della propria differenza rimanga tutt’ora una pratica selettiva, che si evita soprattutto nei contesti lavorativi e in famiglia, dimostra che la disponibilità di risorse di individuazione non si traduce automaticamente nel loro utilizzo virtuoso.

La grande varietà di temi discussi nel testo di Corbisiero e Monaco trova la sua unità nell’ipotesi interpretativa scelta dai due autori. Come già detto, lo schema analitico proposto si basa sul concetto di omosessualità contemporanea, che richiama la produzione di “un’ulteriore fase di progresso nel rapporto tra società e omosessualità” (p. 7). Da questa prospettiva, Corbisiero e Monaco puntano all’aggiornamento del testo seminale di Marzio Barbagli e Asher Colombo, *Omosessuali moderni*, pubblicato un quarto di secolo fa (2001). L’obiettivo appare ampiamente raggiunto, come mostra in modo convincente – ma è solo uno dei molti esempi – la pluralizzazione nelle definizioni di sé a cui ricorrono i soggetti della *survey*. Non più limitati dalla rigidità delle strutture binarie, molti di loro “rifiutano una categorizzazione netta e definitiva” (p. 28), si identificano in modo disinvolto nella queerness, scindono la dimensione dell’emotività da quella dell’attrazione erotica, abbracciano la fluidità e si aprono alla sperimentazione.

Una domanda importante da porsi è la stessa rivolta ad *Aspettando Godot*. Come leggere le innovazioni che si sono verificate nel passaggio dalla modernità alla contemporaneità? Diversamente dal testo di Gusmano e Selmi, *#Omosessuali contemporanei* sembra più cauto nel sottolinearne il carattere ambivalente. Ad esempio, il concetto di omonormatività viene richiamato in più punti, senza però trovare un suo spazio nel quadro interpretativo di base con cui si commentano i dati di ricerca. Sarà quindi compito di altri lavori – o di altre autrici e autori – sviluppare ulteriormente l’analisi critica delle molteplici innovazioni sul piano delle definizioni di sé, della visibilità pubblica, nell’accesso al mercato e alla digitalizzazione che fondano la definizione di omosessualità contemporanea.

Riferimenti bibliografici

Barbagli, M., Colombo, A.
2001, *Omosessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia*, il Mulino, Bologna.

Marcuse, H.
2011, *Critica della tolleranza*, Mimesis, Milano-Udine (1965).

Nardi, P.
1998, *The globalization of the gay and lesbian socio-political movement. Some observation about Europe with a focus on Italy*, *Sociological Perspectives*, 41, n. 3, pp. 567-586.

Prearo, M.
2020, *L'ipotesi neocattolica. Politologia dei movimenti anti-gender*, Mimesis, Milano-Udine.

Allargare lo sguardo: storie di famiglie non etero-cis tra bio-normativismo e desiderio di legittimazione

Corinna Sabrina Guerzoni, Urban Nothdurfter, Luca Trappolin, *Genitorialità queer in Italia. Filiazione, relazioni familiari, percorsi di legittimazione*, Mondadori, Milano, 2024, pp. 304.

Giuseppe Masullo, Marianna Coppola, *Affettività invisibili: storie e vissuti di persone e famiglie transgender*, PM edizioni, Varazze, 2022, pp. 182.

Parole chiave

Omogenitorialità, famiglie transgender, legittimazione sociale

Nicole Braidà è assegnista presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino (nicole.braidà@unito.it)

Gli studi sociologici sulle famiglie sono a lungo stati dominati dall'approccio funzionalista, il quale, partendo da un'idea normativa di famiglia, lascia fuori (o interpreta come disfunzionali) le costruzioni familiari che non si allineano al modello dominante. Come molto spesso avviene, sono state le spinte dei movimenti (prima quelli studenteschi e femministi, poi quelli LGBT+) a mettere in discussione le costruzioni

sociali intorno ai concetti di famiglia, relazione, intimità e affettività, criticando radicalmente le normatività che legittimano culturalmente e giuridicamente alcune famiglie e affettività rispetto ad altre. Le sollecitazioni provenienti dall'attivismo hanno favorito un ampliamento dello sguardo anche dal punto di vista accademico. Fondamentali, in questo senso, sono stati gli approcci performativi allo studio del genere, delle relazioni e della famiglia che si sono allontanati da uno sguardo che pretendeva di definire a priori l'oggetto di analisi, spostando il focus sulle pratiche con cui il genere, le relazioni e le famiglie vengono costruite (si *fanno*) nella vita quotidiana. Nel contesto dello studio delle famiglie, gli approcci performativi si sono tradotti in una pluralizzazione del concetto. All'interno di questo processo, trovano spazio le famiglie costituite da soggetti o relazioni non eterosessuali e/o non cisgender. Come sottolineano Guerzoni, Nothdurfter e Trappolin nella presentazione del loro testo, se a livello internazionale i primi studi sulle famiglie LGBT+ hanno iniziato a comparire già a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta, le prime ricerche italiane si fanno attendere fino alla fine degli anni Novanta del secolo scorso. Questo interesse tardivo da parte dell'accademia riflette un ritardo più generale nell'emersione delle famiglie LGBT+ come oggetto di dibattito pubblico.

Sebbene la famiglia nucleare, eterosessuale e monogama sia stata naturalizzata come modello gerarchicamente superiore e socialmente più legittimato, si tratta in realtà di una costruzione piuttosto recente e tutt'altro che universalizzabile. Come ricostruiscono anche Masullo e Coppola, negli ultimi cinquant'anni la struttura familiare italiana ha subito una trasformazione profonda e irreversibile, in linea con i cambiamenti sociali, economici e culturali. Il modello prevalente del secondo dopoguerra era quello polinucleare, in cui diversi nuclei convivevano sotto lo stesso tetto. È sotto la spinta di fattori economici e sociali, come il boom economico e l'urbanizzazione, che la famiglia ha affrontato un processo di progressivo snellimento, pur mantenendo salda – almeno in un primo momento – la divisione dei ruoli di genere al suo interno. Il processo di pluralizzazione che investe la famiglia tra gli anni Ottanta e Novanta risponde a una serie di mutamenti sociali

quali l'emancipazione femminile nel lavoro, l'affermazione dell'universalità del diritto allo studio e le spinte all'autorealizzazione personale. Queste spinte individualistiche, che si accentuano nei decenni successivi, hanno portato – sebbene in alcuni contesti più che in altri – al decentramento del matrimonio e alla posticipazione dei progetti di costruzione familiare. L'intimità nella tarda modernità è caratterizzata da un quadro complesso, in cui la costruzione dei legami affettivi e di nuovi nuclei familiari è sottoposta a spinte sociali spesso conflittuali, che, da una parte, inducono l'individuo a liberarsi dai vincoli e affermarsi individualmente ma, dall'altra, valorizzano i legami affettivi come parte centrale e fondante della piena affermazione del sé, offrendo quella base di sicurezza e affiliazione di cui non possiamo fare a meno (Beck, Beck-Gernsheim 1995).

In questo quadro, le famiglie LGBT+ assumono un ruolo importante per le sfide che pongono ad alcune normatività che definiscono la costruzione del modello familiare, quali il superamento del vincolo della complementarità dei sessi e la messa in discussione del bio-normativismo. Ferritti (2023), parlando di adozioni, fa riferimento a quest'ultimo concetto per identificare quel sistema normativo che definisce la famiglia a partire dalla riproduzione di almeno uno dei suoi componenti e riflette su come questo sistema influenzi e strutturi il linguaggio delegittimando le famiglie (come quelle adottive) che non si fondano sui legami biologici. Come vedremo, il bio-normativismo influenza anche i discorsi sulle/delle famiglie LGBT+ e ne complica l'(auto)rappresentazione – come anche le relazioni tra i diversi membri dei contesti familiari – su diversi livelli. Anche la storia dei movimenti LGBT+ e queer è stata segnata da profondi cambiamenti dagli anni Settanta in poi, così come di profonde fratture al suo interno. Semplificando, possiamo dire che l'ondata di feroce stigma e medicalizzazione che ha coinvolto la comunità omosessuale negli anni Ottanta – in seguito all'epidemia di HIV che ha segnato profondamente e drammaticamente la comunità – ha portato a una progressiva normalizzazione e deradicalizzazione di quel movimento che negli anni Settanta si era imposto come rivoluzionario (De Leo 2021).

Come strategia di difesa allo stigma, parte del movimento LGBT+ che si è andato via via istituzionalizzando ha intrapreso una strada più assimilazionista, basata sulla richiesta degli stessi diritti delle coppie eterosessuali, quali il matrimonio e i diritti genitoriali. È in opposizione a questo processo di normalizzazione che negli anni Novanta nascono i primi gruppi queer radicali con l'obiettivo di recuperare gli ideali rivoluzionari degli anni Settanta. Questi gruppi ricorrono all'azione diretta, si oppongono alla politica identitaria e all'assimilazionismo e cercano di creare alleanze – in un senso che oggi chiameremmo intersezionale – tra la lotta all'HIV, la lotta per il diritto all'aborto e le lotte antirazziste e anticapitaliste. È in senso antiassimilazionista che questi gruppi si riappropriano del termine queer – inizialmente dispregiativo – per rivendicare la mostruosità, l'indecorosità e la devianza rispetto all'ideale della famiglia borghese eterosessuale (Bernini 2017).

Sarebbe un errore leggere la storia del movimento LGBT+ come lineare e orientata verso un pieno riconoscimento e integrazione nella cittadinanza. Questo emerge chiaramente anche dai recenti sviluppi nel contesto italiano e internazionale, che vedono il consolidarsi di alleanze (di destra, ma anche trasversali) che cercano con forza di riaffermare la centralità della famiglia basata sulla coppia eterosessuale e la naturalità della complementarità tra i generi, facendo leva su sentimenti razzisti, nazionalisti e omolesbobitransafobici. È così che i (pochi) diritti faticosamente conquistati possono essere continuamente rimessi in discussione. In un quadro come quello italiano, in cui si è arrivati lentamente a un riconoscimento della *partnership same-sex* – ma sempre come unione di serie B rispetto al matrimonio eterosessuale – e nessun riconoscimento ufficiale per l'omobigenitorialità, è difficile parlare di compimento del processo assimilazionista.

È in questo quadro di precarietà giuridica e culturale che si situano i testi che prendo in esame. Anche per effetto di questa precarietà, i confini della dicotomia tra radicalismo e assimilazionismo sfumano, lasciando spazio a “diverse e talvolta contraddittorie pratiche di genitorialità, le quali ‘possono coesistere, sovrapporsi, sfidarsi e competere le une con le altre’” (Berkowitz 2009, p. 127, in Guerzoni et al. 2024,

p. XVIII). È in quest'ottica che la curatrice e i curatori di *Genitorialità queer in Italia* usano il termine queer per segnalare la complessiva postura assunta nel testo; ovvero, quella di utilizzare una lente queer per “mettere in luce l'arbitrarietà dei sistemi di regolazione che utilizzano retoriche naturalizzanti – e dunque binarie – per imporsi come legittimi e immutabili”, per “mostra[re] le strategie di appropriazione di codici simbolici maggiormente diffusi, i quali favoriscono sì l'inclusione dei soggetti esclusi, ma producono anche – e in modo consapevole – dinamiche di sovversione della norma” e, infine, per “rifiut[are] (...) la contrapposizione tra assimilazione/normalizzazione e trasgressione [al fine di] gettare luce su come le traiettorie di genitorialità indagate rispondano a sollecitazioni che attraversano i confini che separano l'eterosessualità dall'omo-bisessualità, evidenziandone le reciproche implicazioni” (*Ibidem*). Sebbene non mi convinca del tutto l'uso del termine queer per riferirsi a un campo di indagine che prende in esame – consapevolmente – “solo un segmento della popolazione che vive al di fuori dell'eterosessualità e del binarismo di genere” (p. XIX), ovvero quella delle persone gay, lesbiche e bisessuali, riconosco lo sforzo dell'autrice e degli autori di offrire un quadro che non appiattisce i percorsi, ma ne analizza criticamente le oscillazioni tra omonormatività, sovversione delle norme e marginalizzazione.

Il testo di Masullo e Coppola ha, invece, come oggetto di indagine l'affettività di una parte di quella popolazione LGBT+ che resta fuori dal volume di Guerzoni *et al.*, ovvero quella delle persone trans. Come sottolinea Masullo nell'introduzione, “[l]e persone transgender (...), e in particolare tutte quelle che non si riconoscono in uno schema di genere binario, mettono in discussione le basi sulle quali si fondano l'ordine di genere e sessuale e si situano sul piano identitario il più delle volte lungo i confini delle appartenenze, non solo all'interno dell'asse eteronormativo, ma anche all'interno della stessa comunità LGBTQ+, oggi caratterizzata da una crescente spinta all'omonormatività” (p. 10). Non è un caso che il testo affronti solo marginalmente il tema della genitorialità trans, che solo molto di recente inizia lentamente a uscire

dalla marginalità (si veda per esempio il testo uscito nell'anno in corso di Botteghi 2025).

Il testo di Masullo e Coppola affronta il tema delle famiglie a cui danno vita le persone transgender intendendo il termine famiglia in senso ampio, includendo oltre alla coppia anche “gli amici, i conoscenti, fino anche [agli] operatori dei servizi, oltre che (...) il ruolo svolto dalla famiglia di origine di entrambi i partner” (p. 15), prendendo in esame anche come la rete affettiva influenza il percorso di transizione di genere, in termini di supporto affettivo, materiale e simbolico. L'autore e l'autrice analizzano anche le differenze tra le esperienze delle coppie che chiamano *switch* (ovvero costituite da due partner transgender), quelle delle coppie *gender-mixed* (ovvero costituite da una persona transgender e una cisgender) e le esperienze delle persone che chiamano *half-transitions*, ovvero di “quelle persone che per una serie di motivi (...) si trovano a gestire complessità di carattere relazionale che affondano sia nella mancata accettazione di sé, sia nella mancata accettazione e riconoscimento degli altri” (p. 21). L'autore e l'autrice rilevano come la scelta di un/una partner transgender influenzi positivamente l'autodeterminazione dell'individuo (per il supporto costruito sulla comunanza di vissuti) e il riconoscimento sociale. L'intento di normalizzazione attraverso la scelta di un/una partner che ha fatto (o sta facendo) un percorso di transizione speculare viene messo consapevolmente in evidenza da alcune delle coppie intervistate, le quali leggono il *passing* come coppia eterosessuale come strumento per la riacquisizione di status sociale. Al contrario, nelle coppie *gender-mixed* spesso la condizione transgender viene vissuta dal partner cisgender in termini problematici. Infatti, spesso l'identità trans* viene omessa nel contesto delle relazioni più ampie, e in alcuni casi anche nelle comunicazioni con la famiglia d'origine del partner cisgender. Anche in questo caso, quindi, il *passing* eterosessuale viene usato come strategia di normalizzazione per contrastare lo stigma sociale. Un discorso a parte va fatto, invece, per le persone la cui identità di genere non è allineata con l'orientamento sessuale, come nel caso delle coppie omosessuali dove almeno una delle due persone è trans*. Dalla ricerca emerge come questi casi necessitino di spiegazioni aggiuntive alla

cerchia affettiva della coppia per dare legittimazione alla propria identità sessuale e alle proprie scelte relazionali, spesso puntando sul concetto di “affinità elettiva” che va oltre la corporeità. Infine, le storie delle persone nominate *half-transitions* mettono in evidenza come, spesso, la condizione di liminalità vissuta in riferimento alla loro identità di genere (e alla mancata progressione del percorso di affermazione di genere) influisce negativamente sulle possibilità di intraprendere relazioni intime soddisfacenti. Facendo riferimento alla teoria dei mercati sessuali e alla teoria dell’intersezionalità, Masullo, nella sezione conclusiva, mette in luce come gli spazi di socializzazione alla sessualità (offline e online) – inclusi quelli dedicati alle persone LGBT+ – siano attraversati da dinamiche di potere e di gerarchizzazione dei corpi sulla base del loro capitale erotico, che hanno l’effetto di marginalizzare chi non rispecchia le caratteristiche di desiderabilità sociale stabilite all’interno della cultura (o subcultura) di riferimento. Per fare un esempio, i contesti delle app di incontri dedicate alle persone omosessuali sono di solito escludenti nei confronti delle persone trans* perché valorizzano la cisessualità come caratteristica desiderabile. Questo è ancora più vero per chi non rientra nei canoni di quella che possiamo chiamare transnormatività, come le persone che hanno un’espressione di genere che non passa come cisgender, o per le persone che hanno un’identità di genere non binaria.

Il testo curato da Guerzoni, Nothdurfter e Trappolin – tra la varietà di temi che si intersecano nei dodici capitoli suddivisi in tre unità tematiche – affronta anch’esso il tema degli svantaggi (e delle successive strategie di ricomposizione) del disallineamento tra genere, orientamento sessuale e genitorialità. Se le madri lesbiche o bisessuali biologiche sono socialmente allineate con le aspettative di genere (legate alla maternità), per i padri e per le madri che non hanno partorito l’integrazione è più complessa. La legge – riconoscendo solo il genitore biologico – riproduce “una pericolosa gerarchia fra famiglie ‘autentiche’ e famiglie ‘non vere’ (...) [negando] che la genitorialità possa fondarsi sul desiderio, sulla scelta di essere genitori, di assumerne la responsabilità e garantire la cura di cui hanno diritto i figli” (Grilli, Parisi, in Guerzoni *et al.*, p. 45) e rafforzando “l’ideologia naturalistica

dell'ordine eterosessuale" (p. 47). In diversi punti del volume, emerge il dato di come le strutture eteronormative impattano sul riconoscimento delle genitorialità omo-bisessuali, sia per quanto riguarda gli ostacoli giuridici, sia riguardo al dibattito più recente sull'interazione dei nuclei omobigenitoriali con i servizi socio-sanitari ed educativi. Centrale nell'articolazione del volume è anche il tema delle strategie che i genitori e le organizzazioni dedicate alla genitorialità LGBT+ (in Italia rappresentate soprattutto da Famiglie Arcobaleno e Rete Genitori Rainbow) mettono in atto per contrastare le ostilità e gli ostacoli culturali e burocratici del contesto di riferimento. Come evidenziato dal contributo di Monaco (Cap. 5), queste strategie di coping includono la ricerca di relazioni tra pari, come il contatto con altri genitori *same-sex*, o la connessione con reti di supporto amicali o all'interno del mondo associazionistico o, in mancanza di contatti diretti, la partecipazione a forme di aggregazione e discussione online. Alcuni genitori (anche se in numero minore) hanno anche fatto riferimento alla consultazione della letteratura scientifica, che offre una base solida a cui appellarsi anche per contrastare pregiudizi e stereotipi. Tuttavia, queste risorse non sono ugualmente accessibili a tutte le persone, ma variano a seconda del contesto geografico, relazionale, socio-economico e politico di appartenenza. Di particolare rilevanza è anche il dibattito sulla GPA (Gestazione per Altri). Guerzoni, Gusmeroli e Motterle (Cap. 4) mettono in luce come la discussione sulla *surrogacy* sia stata centrale per la stabilizzazione della convergenza su "temi etici" "tra esponenti del femminismo della differenza, ma anche della sinistra marxista e operaista, e una parte del mondo cattolico" (p. 56). Chi si oppone radicalmente alla GPA aderisce a una narrazione che descrive le donne che affrontano la gravidanza come vittime di un sistema di disuguaglianze che le costringe a entrare in questi accordi per far fronte all'indigenza economica, "completamente ignare dei potenziali rischi (...), sfruttate, non libere e inconsapevoli delle decisioni prese" (p. 62). La ricerca di Guerzoni (Cap. 6) mostra come il processo di *surrogacy* sia molto meno lineare, configurandosi come "una collaborazione riproduttiva tra tutte le parti" (p. 113). In riferimento alle surrogate, l'autrice sottolinea

come, nel contesto della sua ricerca, si siano mostrate in grado di negoziare le loro capacità riproduttive con gli aspiranti padri, “sia dal punto di vista economico, sia nei riguardi di aspettative e future relazioni con (...) i genitori di intenzione” (p. 110), ribilanciando l’asimmetria che segue il flusso di denaro con le altre risorse in loro possesso.

Nel complesso, i due volumi contribuiscono ad allargare le riflessioni nel contesto italiano sulla costruzione di affettività e parentele slegate da vincoli biologici o dal riconoscimento giuridico, sul ruolo della rete affettiva più ampia rispetto alla coppia e alla famiglia nucleare nei percorsi di affrancamento dallo stigma e – soprattutto quello di Guerzoni *et al.* – sulle trasformazioni e le sfide introdotte dalle tecnologie riproduttive.

Quello che rimane fuori da queste seppur ricco campo di indagine – e per cui auspico personalmente un ulteriore allargamento dello sguardo nella ricerca sociologica su famiglie e affettività – sono le esperienze che mettono in discussione l’amatonormatività in senso più ampio, come le persone e le famiglie che non seguono la norma monogama, quelle che mettono in discussione la centralità dell’attrazione sessuale e della sessualità¹, o le esperienze di co-genitorialità non fondate sulla condivisione di un progetto romantico.

Riferimenti bibliografici

Beck, U., Beck-Gernsheim, E.
1995, *The Normal Chaos of Love*, Polity, Cambridge.

Bernini, L.
2017, *Le teorie queer. Un'introduzione*, Mimesis, Milano-Udine.

Botteghi, E.
2025, *Storie di genitori trans**, Villaggio Maori Edizioni, Catania.

De Leo, M.
2021, *Queer. Storia culturale della comunità LGBT+*, Einaudi, Torino.

Ferritti, M.
2023, *Sangue del mio sangue. L'adozione come corpo estraneo nella società*, ETS, Pisa.

1 Nel testo di Masullo e Coppola si fa riferimento a due esperienze asessuali, ma entrambi vengono lette negativamente come risultato di stigma e isolamento sociale.

Quando la sociologia fa coming out: la (s)comodità di un manuale

Fabio Corbisiero, Salvatore Monaco (a cura di), *Manuale di studi LGBTQIA+*, UTET, Torino, 2024, pp. 332.

Parole chiave

Queer, omosessualità, riflessività

Luca Guizzardi è ricercatore a tempo indeterminato di sociologia presso l'Università di Bologna (luca.guizzardi@unibo.it)

Perché discutere di un manuale scientifico? Solitamente, i manuali sono noiosi, indubbiamente utili, ma noiosi. Potrei anche chiedere: chi studia più un manuale? Forse gli studenti sono gli ultimi lettori rimasti di un manuale – ma perché sono obbligati dai propri docenti (che scrivono manuali). Le mie riflessioni in merito al *Manuale di studi LGBTQIA+* ruoteranno attorno a due parole – quelle che, poi, formano il titolo –: *manuale* e *LGBTQIA+*.

La prima, *manuale*. Qualche mese fa, ho letto una piacevolissima recensione contenuta nell'inserto domenicale culturale de *il manifesto*, *Alias domenica* (26 maggio 2024) dedicata alla pubblicazione del secondo volume delle *Lettere* di Hegel. Tale raccolta di scritti si riferisce al cosiddetto periodo di Bamberga, gli anni compresi tra il 1807 e il

1808, anni delicati e difficoltosi per il filosofo. Hegel aveva appena pubblicato *Fenomenologia dello spirito*. Purtroppo, la sua prima grande opera non era diventata un *best seller* e, così, per ragioni economiche, Hegel si vede costretto ad accettare l'impiego come redattore presso la gazzetta locale, la *Bamberger Zeitung*. Hegel, racconta la recensione, aveva chiesto a Goethe di aiutarlo affinché potesse essere assunto come direttore del giardino botanico, ma non ottenne l'incarico.

Molte di quelle lettere si riferiscono a un intenso e proficuo scambio epistolare tra Hegel e Friedrich Immanuel Niethammer, uno degli studenti più anziani della Scuola di Tubinga, che in quegli anni ricopriva il ruolo di consigliere scolastico centrale in Baviera. Niethammer aveva suggerito al filosofo di scrivere un manuale di logica rivolto agli studenti del ginnasio. Questo testo, che Hegel redigerà, gli sarà utile per un'altra sua grande opera, *Scienza della logica*. Però, durante la scrittura, più volte Hegel confida a Niethammer la sua riottosità e fatica nello scrivere il manuale perché lo scopo principale di ogni manuale è quello di “contenere quanto è universalmente riconosciuto nell'ambito di una scienza (...) e nessuno sa più che farsene di questa vecchia logica; ce la lasciamo dietro come un gioiello di famiglia, e questo soltanto perché non si dispone ancora di un altro surrogato, di cui però si sente universalmente il bisogno”. Il problema più urgente è quello di trovare un modo per “legare tra loro il vecchio, il passaggio al nuovo, cioè il negativo del vecchio, e poi il nuovo positivo che ne consegue” – la sequenza hegeliana tesi-antitesi-sintesi. Per lui, “il lavoro teorico (...) è più attivo nel mondo che il pratico; tosto che il regno della rappresentazione è rivoluzionato, la realtà effettuale non regge più”. Ed è solo attraverso la teoria, e non il fatto pratico in sé, che si può trasformare il reale.

Come può, dunque, un manuale non essere solo una esposizione di *cose vecchie*, ma anche, e soprattutto, rivoluzionare il regno delle rappresentazioni dimostrando che i fatti, finora tenuti, non reggono più? Quali sono, poi, i fatti inerenti al mondo LGBTQIA+ che non reggono più? Libri sul mondo non-etero, certamente, non mancano. Se uno dei più famosi è *Omosessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia*, di Marzio Barbagli e Asher Colombo, pubblicato nel 2001, la prima ricerca

sociologica sui gay è del 1991, curata da Crescenzo Fiore, *Il sorriso di Afrodite. Rapporto sulla condizione omosessuale*, realizzato dall'Istituto di Studi Politici Economici e Sociali in collaborazione con l'Arcigay. Già quella ricerca aveva portato alla luce che, per riprendere le parole di Franco Grillini, presidente onorario dell'Arcigay, gli omosessuali non soltanto esistono, ma sono tanti (!) e costituiscono “una personalità, una vivacità di presenza sociale, una serie di problematiche esistenziali che ora è possibile studiare e commentare scientificamente al di là di ogni pregiudizio o di ogni tentativo di contestarne la realtà”. Oppure, il bel volume collettaneo curato da Cirio Rinaldi, nel 2012, *Alterazioni. Introduzione alle sociologie delle omosessualità*. Dal canto suo, il *Manuale* vuole porsi come “compendio inedito in Italia” (p. XIV), precisano subito Corbisiero e Monaco nell'introduzione. Il manuale è costruito secondo la logica di ogni manuale. La scrittura scorrevole, fresca e semplice, accompagna chi legge tra le numerosissime teorie – il *Manuale* è obiettivo e neutrale nel senso che non pende per un approccio o per un altro – e le altrettanto numerose ricerche empiriche.

Il *Manuale di studi LGBTQLA+* è un *manuale* perché rispetta la prima regola hegeliana di ogni compendio: quella di contenere e di riportare tutto ciò che la scienza è arrivata a scoprire in merito alla realtà LGBTQLA+. La realtà LGBTQLA+ non riguarda soltanto le identità legate al genere, al sesso e all'orientamento sessuale: essa è estremamente complessa e sistemica perché riguarda come le persone *non straight* vivono, fanno famiglia, fanno sport, comunicano, vengono bullizzate ed escluse da diversi contesti, lavorano, viaggiano per il mondo, etc. – detto in soldoni.

Così vengono alla seconda parola, *LGBTQLA+* (lesbian, gay, bisexual, transessual, queer, intersexual, asexual, etc.). Vorrei soffermarmi, in particolare, su una lettera che compone questo acronimo, la *Q* di queer. Non è mia intenzione ripercorrere, in queste pagine, le genealogie (del) queer (Valentini 2018)¹. Il queer, nato all'interno dell'idealismo

1 O dei suoi primi pensatori, o fondatori. Mi riferisco, per esempio, a Teresa de Lauretis (1991), a Gayle Rubin (1997), a Judith Butler (2013), a Eve K. Sedgwick (2011), ad Arlene Stein e Ken Plummer (1996). Questo per il queer-accademico

testuale (Seidman 1993), è “tutto ciò che è e dovrebbe rimanere non chiaro, fluido e multiplo” (Browne, Nash 2010, p. 7). Il queer è “resistenza alla definizione (...) alla categorizzazione di sé stesso e dei suoi soggetti” (Leckey, Brooks 2010), e rimanda a una politica che “mette in dubbio e decostruisce le logiche identitarie (...). Queer è una politica che prende le distanze dal ‘normale’ o dominante, ma il pensiero queer è scettico nei confronti di tutte le categorizzazioni identitarie, anche quelle LGBT, e vede la lotta per i diritti come limitata” (Lamble 2021). Anziché definire o distinguere, il queer sdefinisce: “la pratica della sdefinizione (...) ci ricorda che quella delle persone LGBT+ è una storia di cancellazione, appropriazione indebita e sovrascrizione da parte della società cis ed eterosessuale, una storia che solo da poco tempo riusciamo a mettere in discussione come comunità”, scrivono Valentina Pinza e Antonia Cassoli (2022, p. 5) nel loro editoriale al primo fascicolo di *clamorosa*, rivista annuale del Cassero, il centro culturale e politico LGBTQIA+ bolognese. Sdefinire vuol dire conquistare un territorio non per de-finirlo ma, al contrario, per annunciarlo sconfinato, in-definito grazie al “nostro desiderio” (*Ibidem*). Infatti, il queer, mettendo in luce la fluidità di tutte le distinzioni legate al sesso, al genere e all’orientamento sessuale (Rinaldi 2023b), può essere assunto come la “teoria dei confini sessuali” (Fuss 1991, p. 3) di cui si ha bisogno per definire, distinguere e riconoscere tutte le nuove forme culturali e identitarie della sessualità (Romania 2013). Anche se “la teoria queer non è la teoria di qualcosa di particolare” (Berlant, Warner

(queer-theory) – come lo definisce Lisa Duggan al quale contrappone il queer-militante (queer politics), nella speranza di una proficua combinazione tra i due e foriera di “provocazioni e possibilità” (Duggan 1992, p. 28). Infatti, se nel 1990 de Lauretis forgia il (termine) queer nelle aule accademiche durante un convegno su come rielaborare le omosessualità (gay e lesbica), nello stesso anno, a marzo, a New York, viene fondata la *Queer Nation*, un’organizzazione LGBT formata da attivisti provenienti dal movimento ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power). Molti membri della *Queer Nation* – osserva Duggan (ivi, p. 20) – “usano il termine ‘queer’ soltanto come sinonimo di lesbica e gay. Per alcuni, *Queer Nation* è semplicemente un’organizzazione gay nazionalistica. Per altri, la queer nation è una nuova entità politica che è più in grado di attraversare i confini e di costruire identità fluide”.

1995, p. 344), c'è, però, la necessità di definirla. Se il queer *non* riguarda qualcosa di particolare, o se il queer è indefinibile, allora tutto è queer ma, paradossalmente, nulla – e nessuno – è queer. Queer non può essere semplicemente l'affermazione di “ciò che l'eterosessualità *non è*” (Weiner, Young 2011, p. 228). Diventa chiaro, allora, che occorre poter distinguere con chiarezza il queer – le identità e le pratiche queer. E il *Manuale* soddisfa questa necessità. In un importante articolo dedicato all'analisi giuridica *queer* (uno dei pochi nel panorama scientifico italiano), Maria Rosaria Marella (2017) ritiene che queer voglia dire *post-identity politics*. Per la giurista, adottare una prospettiva queer del diritto vuol dire “produrre ancora e ancora una critica anti-identitaria, oggi tanto più necessaria quanto più marcata si prospetta l'istituzionalizzazione delle identità, la loro progressiva inclusione nel sistema giuridico” attraverso la “forza sovversiva della sessualità dissidente” (ivi, p. 393). La sessualità dissidente è la sessualità *altra*, nel senso di identità, pratiche, orientamenti, legami e corpi che sono *altro* rispetto a quella *straight* (cioè *non-queer*), a quella normata e regolata. Ma cosa vuole dire sessualità dissidente? Da un punto di vista pratico, e più sociale, come sono le sessualità dissidenti? Non vi è alcun dubbio che la forza del queer sia quella di marcare “la sospensione delle identità come un qualcosa di fisso, coerente e naturale” (Jagose 1996, p. 98), ma, per esempio, lo stesso acronimo LGBTQIAPK2SPIRIT+ è, nonostante lo si dimentichi spesso, una distinzione che indica non soltanto tutto ciò *non è* eterosessuale/eteronormativo, ma anche, nello stesso tempo, identità chiare e precise. Il queer, mettendo in luce la fluidità di tutte le distinzioni binarie legate al sesso, al genere e all'orientamento sessuale è quella teoria² di cui si ha bisogno per definire, distinguere e indicare tutte le nuove forme culturali e identitarie delle sessualità.

Per esempio: oggi, l'asessualità è una categoria che definisce una forma di sessualità (Scott, Dawson 2015) e una comunità di appartenenza (Masullo, Delli Paoli 2022). Occorre legare la maniera con la quale si misura la propria sessualità agli altri caratteri che il partner

2 O teoria positiva della sessualità (Fineman 2009).

deve o non deve avere come l'etnia, l'orientamento religioso, il genere, l'età, certe caratteristiche fisiche (peloso o glabro, muscoloso o no, etc.), determinate pratiche sessuali (*kinky*, *vanillia*, etc.) (Westbrook, Budnick, Saperstein 2022).

Se niente di particolare è il queer o se il queer è indefinibile e, pertanto, tutto è queer, allora, paradossalmente, niente, e nessuno, è queer. Per riprendere le parole di Diana Fuss, l'individuo queer è l'individuo che definisce la propria sessualità collocandosi *sulla distinzione (il bordo, la soglia) e non in uno dei due lati della stessa distinzione*: la sessualità queerness è la sessualità slegata dalla binarietà del genere, dell'orientamento sessuale, dall'eteronormatività e dal femminismo. La queerness non vuol dire la negazione delle definizioni: il queer è una definizione che stabilisce una distinzione tra queer/non-queer. Bisogna, allora, comprendere che essere queer non vuol dire condurre la propria vita negando soltanto tutto ciò che non è/non si è – una vita che, allora, sarebbe una costante negazione.

La filosofa queer Sedgwick ha dedicato un bellissimo libro sull'uscire allo scoperto da parte delle persone omosessuali – *Stanze private* – in cui il *coming out* viene definito come uno spazio performativo di contraddizione (Sedgwick 2011). Infatti, la studiosa insiste molto sul fatto che il silenzio (la famosa regola del *dont' ask, don't tell*) può diventare il diritto dell'altro di non sapere della mia omosessualità, e si tratta di uno strumento di potere. Non solo il sapere è potere (come ci ha insegnato in modo insuperabile Michel Foucault), ma anche il non sapere è potere. Rimanere all'interno dell'armadio (il *closet*), il non farsi vedere come persona *queer*, *gay*, *lesbica*, *non-binaria*, *transgender*, *genitore omosessuale*, etc., permette ai dominanti di continuare ad avere potere, a definire le categorie, la distribuzione dei diritti. Cosa succede, però, se la persona queer, *non straight*, da invisibile diventa visibile, cioè pone l'altro nelle condizioni di vederla? Cosa succede se non ci sono più soltanto il papà e la mamma a comporre la famiglia, ma anche due papà o due mamme o un papà e una mamma transgender? Viene dissolta la cecità dell'altra persona che (mi) vede; viene dissolta l'ignoranza, come dice Sedgwick. Il *Manuale* è,

per forza, anti-omofobo, risolutamente anti-omofobo³. Esplicitando il *coming-out*, esso dissolve l'ignoranza dell'altro. Cosa succede quando l'altro viene messo nell'impossibilità di non sapere? Non è più sufficiente che la società accetti bonariamente le persone *non* straight dimostrando(cì) tolleranza cordiale assieme a un beneducato rispetto. Scardinare l'omo-transfobia dalla società, cosa vuol dire? Significa riconoscere tutto ciò che non è straight, non come qualcosa di tollerabile, a casa propria, nel proprio privato, di sopportabile o di ammissibile ("che si accontentino delle unioni civili"), ma come qualcosa, un modo di essere, di vivere e di fare società che è desiderabile al pari di quello straight. Poi potranno ancora esserci contributi di sociologia che persisteranno nel citare, a proprio supporto sulla pericolosità della famiglia omogenitoriale, le ricerche di Sotirios Sarantakos (1996), Mark Regnerus (2012), Douglas W. Allen (2013), padre Paul Sullins (2015a, 2015b)⁴, o nel rinforzare l'insostenibile credenza della pericolosa esistenza della (fantomatica) *ideologia del gender*⁵, ma tutti questi prodotti non appartengono alla scienza, bensì al mondo della fede, delle ideologie; al mondo vecchio, forse, direbbe Hegel. Per questo, mi piace leggere il *Manuale* come una sorta di *coming out* della sociologia italiana e dei sociologi italiani che firmano i vari capitoli del testo – *coming out* scientifico, non del loro orientamento sessuale che è del tutto irrilevante. A mio avviso, il *Manuale di studi LGBTQIA+* riesce, con potenza, in questo intento. Ed è per questo che è un manuale molto politico e decisamente (s)comodo.

3 Si potrebbe dire che il *Manuale* aiuti la sociologia a frocizzarsi – per riprendere la provocante espressione di Rinaldi (2023a).

4 Si tratta di studiosi riconducibili a un forte dogmatismo di matrice cristiana, che cercano di denigrare la famiglia omogenitoriale dimostrando come essa sia gravemente disfunzionale e causa di grossi problemi nella crescita e nello sviluppo dei figli. Si tratta di ricerche che, ovviamente, hanno gravi fallace metodologiche e ricostruzioni surrettizie di dati (per una rigorosa critica, rimando a Ferrari 2015, pp. 153-168).

5 Rimando a Prearo (2020) o a Butler (2024) per una dimostrazione netta e senza appello di questa assunzione.

Riferimenti bibliografici

Allen, D. W.

2013, *High School Graduation Rates among Children of Same-sex Households*, Review of Economics of the Household, 11, pp. 635-658.

Berlant, L., Warner, M.

1995, *What does Queer Theory Teach Us About X?*, PMLA, 110, pp. 343-349.

Browne, K., Nash, C. J.

2010, *Queer Methods and Methodologies: An Introduction*, in K. Browne, C. J. Nash (eds.), *Queer Methods and Methodologies. Intersecting Queer Theories and Social Science Research*, Routledge, New York, pp. 1-23.

Butler, J.

2013, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione di genere*, Laterza, Roma-Bari (1999).

2024, *Chi ha paura del gender?*, Laterza, Bari-Roma (2024).

de Lauretis, T.

1991, *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*, in differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, 3, n. 2, pp. v-xvii.

Duggan, L.

1992, *Making It Perfectly Queer*, Socialist Review, 22, n. 1, pp. 11-31.

Ferrari, F.

2015, *La famiglia inattesa. I genitori omosessuali e i loro figli*, Mimesis, Milano.

Fineman, M. A.

2009, *Introduction: Feminist and Queer Legal Theory*, in M. A. Fineman, J. E. Jackson, A. P. Romeo (eds.), *Feminist and Queer Legal Theory (Intimate Encounters, Uncomfortable Conversations)*, Farnham, Ashgate, pp. 1-8.

Fuss, D.

1991, *Inside/Out*, in D. Fuss (ed.), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, Routledge, London, pp. 1-10.

Jagose, A.

2009, *Feminism's Queer Theory*, Feminism & Psychology, n. 19, pp. 157-174.

Lamble, S.

2021, *Queer Theory and Social-Legal Studies*, in M. Valverde, K. M. Clarke, E. Darian Smith, P. Kotiswaran (eds.), *The Routledge Handbook of Law and Society*, Routledge, Abingdon.

Leckey, R., Brooks, K.

2010, *Introduction*, in R. Leckey, K. Brooks (eds.), *Queer Theory: Law, Culture, Empire*, Routledge-Cavendish, Abingdon.

Marella, M. R.

2017, *Queer Eye for Straight Guy. Sulle possibilità di un'analisi giuridica queer*, Politica del diritto, n. 3, pp. 383-414.

Masullo, G., Delli Paoli, A.

2022, *The Dexualization of Society. A Digital Etnography on the Asexual Community*, Italian Journal of Sociology of Education, n. 14, pp. 153-172.

- Pinza, V., Cassoli, A.
2022, *Editoriale. Sdefinire per vivere ciò che siamo, ciò che vogliamo*, clamorosa, n. 1, pp. 4-5.
- Prearo, M.
2020, *L'ipotesi neocattolica. Politologia dei movimenti anti-gender*, Mimesis, Milano.
- Regnerus, M.
2012, *How Different are the Adult Children of Parents who have Same-sex Relationships? Findings from the New Family Structures Study*, Social Science Research, 41, pp. 752-770.
- Rinaldi, C.
2023a, *Frocizzare la sociologia, rendere inquieta l'osservazione*, in T. De Simone, S. Garbagnoli, P. Marcasciano, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Sherocco. Le rivoluzioni del desiderio. Saperi, linguaggi e corpi*, Fandango Libri, Roma, pp. 107-118.
2023b, *Posizionamenti inquieti: approcci e metodologia queer*, in F. de Nardis, A. Petrillo, A. Simone (a cura di), *Sociologia di posizione. Prospettive teoriche e metodologiche*, Meltemi, Milano, pp. 267-292.
- Rubin, G.
1997, *The Traffic in Women: Notes on The 'Political Economy' Of Sex*, in L. Nicholson (ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, Routledge, New York, pp. 27-62.
- Sarantakos, S.
1996, *Children in Three Contexts: Family, Education and Social Development*, Children Australia, 21, pp. 23-31.
- Scott, S., Dawson, M.
2015, *Rethinking Asexuality: A Symbolic Interactionist Account*, Sexualities, n. 18, pp. 3-19.
- Sedgwick, E. K.
2011, *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità*, Carocci, Roma (ed. or. 1990).
- Seidman, S.
1993, *Identity and Politics in 'Postmodern' Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes*, in M. Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 105-142.
- Stein, A., Plummer, K.
1996, *'I Can't Even Think Straight'. 'Queer' Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology*, in S. Seidman (ed.), *Queer Theory/Sociology*, Blackwell Publisher, Cambridge Mass, pp. 129-144.
- Sullins, D. P.
2015a, *Emotional Problems among Children with Same-sex Parents: Differences by Definition*, British Journal of Education, Society & Behavioural Science, n. 7, pp. 99-120.
2015b, *Child Attention-Deficit Hyperactivity Disorder (ADHD) in Same-sex Parent Families in the United States: Prevalence and Comorbidities*, British Journal of Medicine & Medical Research, n. 6, pp. 987-998.
- Weiner, J. J., Young, D.
2011, *Queer Bonds*, GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, n. 17, pp. 223-241.

Westbrook, L., Budnick, J., Saperstein, A.
2022, *Dangerous Data: Seeing Social
Survey Through the Sexuality Prism*,
Sexualities, n. 25, pp. 717-749.

Valentini, F.
2018, *Genealogie queer. Teorie critiche delle
identità sessuali e di genere*, ombre corte,
Verona.

Like a Prayer. Bibbia e approcci queer

| Mona West, Robert E. Shore-Goss, *Bibbia Queer. Un commentario*, EDB, Bologna, 2023, pp. 1136.

Parole chiave

Queer, Bibbia, esegesi

Alberta Giorgi, Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione, Università di Bergamo. Tra le ultime pubblicazioni, *Donne e Religioni in Italia. Itinerari di Ricerca*, curato con S. Palmisano, il Mulino, Bologna, 2024; *Religion, Populism, Gender in the Mediterranean*, curato con J. Garraio e T. Toldy, Routledge, London and New York, 2023 (alberta.giorgi@unibg.it)

Anche se in alcuni contesti – sociali, culturali, accademici – è ormai dato per assodato, in altri (e nel senso comune) l'idea che una persona possa essere femminista e cristiana, non binaria e cristiana, non eterosessuale e cristiana è pensato come un ossimoro. Anche per questo motivo la pubblicazione di questo commentario è un'operazione importante. Ed è importante anche in termini di collocazione editoriale, perché le Edizioni Dehoniane Bologna sono un'importantissima casa editrice cattolica (da sempre attenta al fermento teologico e impegnata in una costante riflessione socio-politica), cosa che legittima la circolazione della *Bibbia Queer* all'interno del contesto religioso, stimolando una discussione che finora in Italia è stata “relegat[a] a gruppi considerati marginali, quando non addirittura devianti”, come si legge nella *Nota all'edizione italiana* (p. XV).

Il commentario è la seconda edizione della Bibbia Queer, pubblicata nel 2006: alcuni *contributors* sono cambiati e degli originali quattro curatori e curatrici ne sono rimasti solo due, ma i capitoli (i titoli e l'oggetto) sono rimasti i medesimi. Il volume si divide in due parti, Antico (Primo) e Nuovo (Secondo) Testamento e a ogni *contributor* è assegnato uno dei libri di cui si compone la Bibbia, per un commento critico. I capitoli alternano esegesi canoniche e commenti più brevi e omelitici, meno cattedratici, e il testo include un utile apparato bibliografico che permette di approfondire l'analisi queer del testo biblico e della religione, restituendo, almeno in parte, l'ampio dibattito sul tema (dico almeno in parte perché la maggior parte delle risorse sono in lingua inglese). Le voci che si alternano nella scrittura dei commenti sono voci esperte: docenti di facoltà teologiche, biblistæ, autoræ di libri e riflessioni teologico-religiose e di genere, ministræ del culto, attivistæ, spesso con un dottorato di ricerca alle spalle. In tutte le biografie, è presente una forma di auto-identificazione come persona, per esempio, transgender, queer, lesbica, o gay. Dal punto di vista geografico, i contributi provengono da Stati Uniti, Regno Unito, Brasile (e America del Sud più in generale) e Spagna. Ad eccezione di tre persone connesse all'ebraismo, le appartenenze religiose sono generalmente situate nell'alveo del protestantesimo – e una buona parte deæ *contributors*, nonché una curatrice, appartengono alla comunità internazionale delle Metropolitan Community Churches, congregazioni protestanti primariamente composte da persone LGBTQ+ (cfr. il sito web).

Il commentario si colloca nella lunga tradizione inaugurata dall'esegesi biblica femminista, che è oggi una metodologia riconosciuta, come ricordano Selene Zorzi e Martin M. Lintner nell'*Introduzione* all'edizione italiana, e che include diverse pratiche e obiettivi. Un elemento chiave – nonché la prima forma di rilettura biblica – è quello di decostruire le interpretazioni del testo sacro, storicizzandole e mettendone in luce la connessione con categorie euristiche profondamente radicate in contesti socio-temporali specifici. A questo fine, le esegete femministe rileggono le figure femminili nella Bibbia innanzitutto restituendole all'immaginario e ricostruendo la tradizione mancata delle donne, e

poi reinterpretandone il ruolo. La rilettura critica del testo biblico non è necessariamente una lettura apologetica, cioè tesa a demistificarne la natura oppressiva: è però una lettura che reinterpreta il testo nella sua dimensione intertestuale e contestuale. L'esegesi femminista mostra la natura patriarcale delle relazioni di potere inscritte nel testo sacro e nelle sue interpretazioni, aprendo così la strada all'esplorazione della differenza, e dunque delle differenze. Leggere il testo biblico nel suo contesto storico, quindi, permette di re-interrogarlo con le categorie del presente, come scrivono Zorzi e Lintner: "le categorie di sessualità, identità sessuale, omo-affettività non sono categorie presenti nel contesto dal quale la Bibbia si origina e sulla quale gli autori biblici riflettono esplicitamente. Tuttavia proprio le nostre nuove istanze storiche e sociali permettono di rileggere il testo con nuove categorie euristiche che diventano foriere di nuovi sviluppi interpretativi, di nuovi significati del testo e di nuove liberazioni sociali" (p. X).

La lettura queer della Bibbia si colloca in questa tradizione e la innova, tendenzialmente attraverso tre approcci che si rintracciano nei contributi e che provo qui a sintetizzare – nonostante, come nota per esempio Brintnall (2013) in una introduzione ai queer studies nella religione, l'operazione di organizzare e categorizzare sia di fatto in contraddizione con un approccio queer. Un primo approccio che mi pare di identificare nelle forme di lettura queer della Bibbia è strettamente legato alla pratica dell'esegesi femminista e all'ermeneutica LGBT (Stewart 2017) e consiste nel mettere in luce le figure non cisgender, non binarie, non eterosessuali e, più in generale, non pensate. In questo senso, queer è inteso come una posizionalità – definita da una identità (un modo per dire lesbica, o transgender, per esempio), oppure da una relazione di potere, l'essere in opposizione a una soggettività e a una norma dominante. Nella Bibbia Queer un autore, per esempio, cita le figure di Bezalel e Ooliab, che favolosamente addobbano il tabernacolo al termine del libro dell'Esodo e offrono un diverso e alternativo modello di maschilità rispetto a quello che prevale nell'antico testamento. Anche le forme implicite di omosessualità rintracciate nel taciuto di alcune relazioni sono interpretate come forme di trasgressione rispetto

alla norma, e in quanto tali queer. Il dibattito nella letteratura scientifica è ancora aperto in merito a questo approccio, tipico degli anni Settanta-Novanta e che alcune letture critiche considerano come apologetico e finalizzato a una ri-normalizzazione che tradisce l'approccio queer. L'operazione del rendere visibili le figure queer, infatti, potrebbe essere letta come la rivendicazione di una legittimità sulla base del fatto che si tratta di un'identità o posizionalità che è sempre esistita, un approccio che rischia di essere transtorico e transculturale. Ancora, la si potrebbe considerare un'operazione che basa la legittimità del queer all'interno di un discorso religioso sulla base del fatto che il testo sacro include figure queer – appunto, normalizzandole.

Un secondo approccio mette l'accento sull'attività di *queering*, ponendo attenzione alla decostruzione delle categorie, e propone uno sguardo obliquo, che interroga il testo mettendolo in gioco e mettendosi in gioco. Una lettura queer della Bibbia, in questa prospettiva, consiste nel liberare la religione cristiana dall'univocità delle interpretazioni, mettendo in luce come i rapporti di potere, sempre collocati in un tempo e in uno spazio, si materializzino in un testo, ma anche nell'uso che si fa di tale testo, e aprendo lo spazio per un pensiero alternativo, nell'ottica di un approccio queer come intrinsecamente anti-essenzialista e de-essenzializzante. In questo senso, gli stessi libri, gli stessi testi, gli stessi passi che sono utilizzati per escludere possono offrire spunti di riflessione per interpretazioni nuove. Ci si interroga anche, per esempio, sulle pratiche di traduzione e sulle implicazioni di una lettura astorica, per esempio riprendendo la riflessione sulla differenza tra *kingdom* e *kin-dom* per descrivere il regno di dio, riletto come una pratica di messa in connessione e di creazione di relazioni. Nelle letture critiche si mettono in gioco, in una fitta rete di rimandi teorici, numerose questioni, tra cui la dimensione generativa dell'erotismo e il suo rapporto con l'etica, il *camp*, la trasgressione, l'indecenza, la corporeità, lo sguardo postcoloniale, la pluralità metodologica nell'approccio critico al testo, lo sciamanesimo, il binarismo e le norme (non solo relative al genere). Questo approccio spesso esce dai canoni dell'esegesi biblica: i testi includono, rivendicandoli, elementi di umorismo, per

esempio, rimandi alla cultura popolare, come *Like a prayer* di Madonna, così come poesie. Ancora, nel commento a *1 e 2 Corinzi*, per esempio, l'autrice mette in relazione il commento che ha scritto per la prima edizione con l'interpretazione rinnovata che ha sviluppato nel frattempo, scrivendo: "Alla fine, sono contenta che esistano entrambe le versioni del mio commento alle *Lettere ai Corinzi*. Non le vedo tanto in contrapposizione, quanto piuttosto come parti diverse di una conversazione che è molto più ampia di una o di entrambe insieme" (p. 166). In altre parole, la pratica stessa di lettura critica è concepita come una pratica queer, la cui legittimità non si basa sul rispetto dei canoni, bensì si situa nella capacità di stimolare una riflessione anche nell'intreccio con temi e questioni di attualità. Particolarmente interessante è infatti il gioco di costante rimando al contemporaneo che emerge in questo commentario: non si tratta, infatti, di una classica esegesi biblica, e nei testi (così come nell'*introduzione* all'edizione italiana) sono numerose le riflessioni sull'uso della bibbia (e più in generale della religione) nel quadro di discorsi escludenti e nei dibattiti che riguardano le intersezioni tra le questioni religiose e di genere. Tra i temi citati ci sono riferimenti al passato, per esempio relativi al ruolo del cristianesimo nel discorso sul rapporto tra omosessualità e HIV, e al presente, come l'educazione sessuale nelle scuole o il cristianesimo nazionalista. Più in generale, chi scrive entra nel testo, mettendo in relazione la propria soggettività, fluida e in divenire, con la bibbia e in questo senso non è l'oggettività che offre credibilità – ciò che di nuovo mette in questione la dimensione normativa del canone scientifico. Un *contributor*, per esempio, in un recente articolo si interroga sulla complessità del navigare la politica accademica della rispettabilità come biblista e come persona omosessuale, interrogandosi sul rapporto tra l'utilizzo di un approccio queer alla bibbia e il suo essere etichettato come "that gay professor" (Stone 2024, p. 180). Nel testo, Stone mette in gioco numerose altre questioni, ma in generale il nodo che mi sembra importante qui porre alla riflessione è come il commentario sia in sé un testo che nel contenuto e nella forma risponde a un approccio che si vuole queer.

Quello che mi sembra di identificare come terzo approccio prende le mosse dal potere destrutturante, liberatorio e rivoluzionario della teoria queer, e si concentra su una rilettura del cristianesimo come religione queer. Si tratta dell'approccio privilegiato nell'*introduzione* e più in generale alla base dell'operazione di traduzione italiana del testo. Riprendendo, per esempio, la figura del Cristo come rivoluzionario e di dio come protettore degli oppressi, oppure ragionando sulla trinità che in sé si pone come diversa e sfidante rispetto al binarismo, questo approccio propone l'idea che il cristianesimo abbia come nucleo fondante la messa in discussione dell'ordinario (lo scandalo, lo scardinamento, lo scompigliare) e la tensione verso la giustizia: per questo motivo, si tratta, in questa lettura, di una religione in consonanza con la tensione destrutturante che propone un approccio queer.

Se pure analiticamente distinguibili, gli approcci queer alla bibbia non sono in contraddizione tra loro e nei capitoli del testo si trova traccia di ognuno. Le forme e le riflessioni dell'analisi biblica queer sono in costante mutamento – per esempio, come nota Stewart (2017), uno dei curatori della prima edizione della *Bibbia Queer. Un commentario*, nel contesto scandinavo alcune letture preferiscono usare l'espressione "*norm-critical*" invece di queer, per includere nella riflessione le prospettive che derivano dai *disability studies* e dagli approcci che mettono al centro l'intersezionalità. Più in generale, gli approcci queer alla religione e, più nello specifico, ai testi sacri si sono sviluppati in relazione a diversi monoteismi e certamente sono approcci spesso in contraddizione tra loro, con controversie aperte e dibattiti accesi (Cornwall 2011). Eppure, gli obiettivi restano i medesimi, cioè quelli di decostruire le letture e le interpretazioni essenzializzanti delle religioni, mettendo al centro la differenza e in questo modo aprendo la possibilità a molteplici soggettività di rivendicare lo spazio religioso come luogo di appartenenza o, più in generale, di decostruirne la dimensione di esclusività. La lettura queer di un testo biblico è certamente una pratica liminale, ma è precisamente questa liminalità che risulta cruciale, nel rimettere in questione cosa costituisce il centro, in tal modo svuotando di significato i concetti stessi di alterità, di appartenenza, di estraneità.

Bibbia Queer. Un commentario è un testo importante, per diversi motivi. Innanzitutto, è un testo che considera l'intera bibbia, non solo i passi o i libri potenzialmente più permeabili a una lettura queer. Particolarmente interessante da questo punto di vista sono le letture dell'antico testamento – come scrive l'autore del capitolo sul Levitico: “non *posso* ‘redimere’ Levitico perché diventi queer. *Posso* parlare della mia lettura del testo” (p. 21). È un testo affascinante, di cui non è possibile sintetizzare il contenuto, ricco di stimoli (notevole il commento a *Luca*, per esempio, ma anche a *1 e 2 Corinzi* – insomma, è difficile segnalarne uno solo). Ed è un testo godibile, di facile lettura (in larga parte), che propone molteplici prospettive nuove dalle quali guardare alle figure e alle narrazioni bibliche. In secondo luogo, è un testo importante sia per chi studia la religione, o le religioni, e i temi di genere, sia più in generale come esempio di teoria queer.

Affrontando uno degli ambiti più delicati in relazione a numerosissime tensioni nelle società contemporanee, ne rimette in discussione la lettura e offre uno stimolo per ridefinire e muoversi oltre – non per negare, bensì per aprire angoli prospettici nuovi e impensati. Infine, si tratta di un testo importante perché pur essendo un testo ponderoso (più di mille pagine), il suo intento è primariamente quello di offrire uno stimolo alla discussione e di favorire la circolazione di idee e riflessioni. In altre parole, non tanto (o non solo) il contenuto è importante, quanto la sua stessa pubblicazione e circolazione, cioè l'operazione editoriale in sé. L'edizione italiana, a cura di Gianluca Montaldi, è dedicata a Michela Murgia, che con il suo *God save the Queer*, pubblicato nel 2022 da Einaudi, ha contribuito a sollevare la consapevolezza nel grande pubblico dell'esistenza di approcci femministi e queer al cristianesimo. La pubblicazione di questo commentario, nelle parole delle persone coinvolte (il curatore, gli autori dell'*introduzione* all'edizione italiana), si colloca all'interno di un processo di cambiamento, di riflessioni di lungo periodo, e di reti nazionali e internazionali che sono una realtà viva e vivace e vuole alimentare la circolazione di letture e approcci alternativi, finora in Italia limitati a contesti specifici.

Vorrei concludere notando che ciò che forse più mi colpisce è che si tratta di un testo vivo, fortemente contestuale, vorrei dire iper-mediato, in trasformazione, che dalla prima a questa seconda edizione tradotta in italiano è cambiato, recependo e rielaborando, scrivendo e trasformando approcci e contenuti in una conversazione in divenire. Anche in questo senso, non è una bibbia, intesa come qualcosa di immutabile: è, appunto, una bibbia queer.

Riferimenti bibliografici

Brintnall, K. L.

2013, *Queer studies and religion*, Critical research on religion, n. 1, a. 1, pp. 51-61.

Cornwall, S.

2011, *Controversies in Queer Theology*, Controversies in contextual theology series, SCM Press, London.

Stewart, D. T.

2017, *LGBT/queer hermeneutics and the Hebrew bible*, Currents in biblical research, n. 3, a. 15, pp. 289-314.

Stone, K.

2024, *Biblical studies, queer affect, and the politics of respectability*, Biblical Theology Bulletin Journal of Bible and Culture, n. 3, a. 53, pp. 177-184.

Di sconfinamenti di genere e strategie di neutralizzazione dello stigma

Emanuela Abbatecola, *Donna Faber. Lavori maschili, sex-sismo e forme di r-esistenza*, Feltrinelli, Milano, 2023, pp. 192.

Cirus Rinaldi, *Uomini che si fanno pagare. Genere, identità e sessualità nel sex work maschile tra devianza e nuove forme di normalizzazione*, Derive Approdi, Roma, 2020, pp. 280.

Parole chiave

Genere, sessismo, stigma

Mariella Popolla, Università di Genova (mariella.popolla@edu.unige.it)

Quello di genere è un concetto che, in modo quasi paradossale, e vedremo a breve perché, assume spesso, nella percezione sociale diffusa, un carattere di immutevolezza, di staticità, di astoricità. Le donne sono ...; le donne fanno ...; gli uomini sono ...; gli uomini fanno ...: concetti che vengono mobilitati e che esercitano la loro influenza ben al di là della dimensione colloquiale e leggera in cui sembrerebbero essere pronunciati. Essere, fare ...: due verbi che racchiudono al loro interno richiami a teorie che per molto tempo hanno informato la lettura delle maschilità e delle femminilità (in un sistema rigorosamente binario) all'interno della disciplina sociologica. Letture dei generi essenzialiste

(verbo essere) e funzionaliste (verbo fare) che ci hanno impedito di cogliere alcune dimensioni necessarie per comprendere e interpretare il genere. O meglio, che hanno rischiato di farlo. Nel corso degli ultimi cinquant'anni, la nostra comprensione di cosa sia, o di cosa possa essere il genere, si è arricchita di teorie, prospettive, sguardi. Il genere come pratica continua di modifica e adattamento ai contesti e alle circostanze dettate dall'interazione (Garfinkel 1967; Heritage 1984); come elemento di un *sex-gender system* (Rubin 1975); che è esso stesso costituito attraverso l'interazione (Gerson, Peiss 1985); come categoria di analisi storica (Scott 1986); come uno dei molteplici assi di oppressione da leggere in una chiave intersezionale (Crenshaw 1989; Bello, Lykke, Moreno-Cruz, Scudieri 2022); come qualcosa che si fa (West, Zimmerman 1991); come prodotto del discorso stesso che lo nomina (Butler 1994; 2005); come struttura delle relazioni sociali che ruota attorno all'arena riproduttiva e che è multidimensionale (Connell 2006); come struttura sociale (Risman 2004; Risman, et al. 2018); come dispositivo sociale e discorsivo che è causa e non espressione delle differenze (Poggio, Selmi 2012). Prospettive e chiavi interpretative che restituiscono al genere un carattere tutt'altro che immutevole, essenzialistico, naturale e che ci ricordano che parlarne significa addentrarsi in una zona di confine o, meglio, in una pratica continua di *sconfinamento*. Sconfinamenti che non sono privi di conseguenze e ripercussioni giacché, se è indubbio che il genere ha una dimensione performativa, incarnata in (micro)pratiche quotidiane, assolutamente interazionale, non dobbiamo perdere di vista il suo portato strutturale. In altre parole, dobbiamo tentare di integrare prospettive macro, meso e micro.

Connell (2006) suggerisce che nelle nostre analisi *sul/di* genere si tenga conto di tre elementi: l'*ordine di genere*, ovvero l'insieme di quei modelli che definiscono i rapporti tra maschilità e femminilità (è questo un livello che presenta una maggior resistenza al cambiamento) e che vengono tradotti dalle istituzioni e organizzazioni in specifici *regimi di genere* (potenzialmente più suscettibili al cambiamento) e, infine, le *relazioni di genere*, ovvero le interazioni e pratiche attraverso cui facciamo il genere. Tali elementi informano quattro dimensioni (tre nella

prima versione elaborata da Connell), distinte ma interconnesse: quella delle relazioni di potere e del suo esercizio, caratterizzate dall'uso di violenza, autorità, ideologia; quella del lavoro, produttivo e riproduttivo, professionale e familiare; della catessi, ossia, le dinamiche relative alle relazioni e ai rapporti affettivi, relazionali, intimi; e, infine, quella delle relazioni simboliche, ovvero delle interpretazioni situate, di quei sistemi culturali che sostengono specifici interessi sociali (dal linguaggio, alla moda, all'architettura, per fare qualche esempio). Dimensioni, ribadisco, che pur nella loro specificità sono intrecciate e mutuamente influenzate.

Un altro contributo che si propone di tenere insieme dimensioni macro, meso e micro è quello di Barbara Risman che propone una lettura del genere come struttura sociale secondo la quale, rifacendosi alla teoria della strutturazione di Giddens (1986), le strutture sociali plasmano gli individui, ma ne sono al contempo plasmate, enfatizzando il potere trasformativo dell'azione umana. Il genere, dunque, non riguarderebbe solo l'identità, né l'interazione, né le regole organizzative e le credenze culturali, ma sarebbe incorporato in tutti questi elementi. Due arene possono offrire punti di osservazione interessanti per interrogare quelli che abbiamo chiamato sconfinamenti: quella del sesso e delle pratiche sessuali e quella del lavoro. Due arene, come problematizzato in gran parte della letteratura e delle elaborazioni del movimento femminista, molto meno distinte di quanto non si tenda a pensare. Arene che trovano una collocazione privilegiata all'interno dell'analisi offerta da due testi: *Donna Faber* (Abbatecola 2023) e *Uomini che si fanno pagare* (Rinaldi 2020), che si concentrano rispettivamente sugli sconfinamenti delle donne in professioni considerate maschili e su quelli degli uomini in un settore percepito femminile quale quello del lavoro sessuale. Si tratta di contributi densi, ricchi di riflessioni sostenute da un solido impianto teorico, dal quale emerge una molteplicità di temi e nodi critici. È tuttavia uno il focus che ho scelto di sviluppare e che mi pare metta in dialogo in modo esplicito le due opere: lo sconfinamento (di genere, sessuale, lavorativo) porta sempre con sé delle conseguenze che, in virtù delle premesse teoriche sostenute in apertura di questo contributo, sono esse stesse genderizzate e che richiedono agli attori sociali

strategie di gestione differenti e, sostengo, che si muovono sovente in direzione opposta.

Il lavoro di Abbatecola, nel quale accanto a tecniche qualitative più battute si affianca l'uso della fotografia, è guidato da una serie di interrogativi tra i quali "Quali strategie vengono poste in essere per ristabilire un ordine di genere binario, e implicitamente eteronormativo, perturbato da soggettività imprevedute [in lavori maschili]?" Soggettività, quelle incontrate da Abbatecola, che l'autrice definisce come donne ribelli, ostacolate e punite, in modo più o meno violento, da un'agenzia diffusa per il disciplinamento, ovvero, il sessismo. Tale agenzia diffusa, secondo Abbatecola, lavora per conservare il dominio etero-patriarcale tramite l'utilizzo di strategie così classificabili: retoriche discorsive; uso sessista della lingua; violenza. Quando applicate al settore lavorativo, ergono delle barriere in ingresso atte a preservare un dominio che è (anche) simbolico e percepito come incontaminabile; qualora la soggettività ribelle riuscisse a superarle si esporrebbe a processi continui di invalidazione, a forme di ostruzionismo (Gresy 2010) a volte apertamente ostili, altre più subdole e vischiose, come nel caso del sessismo benevolo (utilizzo di vezzeggiativi e diminutivi per riferirsi alle lavoratrici o forme paternalistiche di cura del benessere e della sicurezza, per fare qualche esempio). Numerose le testimonianze riportate dall'autrice: la direttrice che quando incontra per la prima volta una nuova orchestra, al levare la propria bacchetta, sente borbottii e frasi che rimandano al fare la calza in casa; la camionista a cui è stato imposto di fare la magazziniera; l'autista di autobus che ha visto passeggeri rinunciare alla corsa appellandola come ragazzina. Un sessismo ostile che sovente diviene sex-ismo, sottolinea Abbatecola, ovvero forme di sessualità parlata come forma di disciplinamento maschile attraverso il giudizio estetico, le oscenità a sfondo sessuale e le insinuazioni relative alla reputazione sessuale, che producono nelle donne un continuo ed estenuante tentativo di auto-sorveglianza e auto-disciplinamento.

Le donne intervistate da Abbatecola raccontano di diverse strategie per neutralizzare lo stigma, sia esso sessuale che relativo alla loro estraneità al mondo lavorativo occupato più in generale, ma per la maggior

parte ruotano attorno a forme di virilizzazione, nella presentazione del sé, nei manierismi, nella gestione delle interazioni; di opacizzazione e mimetizzazione (tenere un profilo basso); di r-esistenza e di ribadimento della propria femminilità. In buona sostanza, come la stessa autrice sottolinea, si tratta di quello che in letteratura viene definito come il dilemma del *double bind*, ovvero, di quella tensione tra l'adeguarsi ai modelli organizzativi prevalenti e il desiderio di prenderne le distanze. È però importante sottolineare un elemento, che funge anche da anello di congiunzione rispetto al testo di Rinaldi: tra le strategie di gestione dello stigma e dello sconfinamento adottate dalle donne in professioni maschili *non* figura quella del distanziamento dalla professione stessa che, al contrario, proprio in virtù dei suoi connotati maschili viene percepita come un'identità desiderata e rivendicata. La stessa Abbatecola, nel soffermarsi sugli uomini che, invece, sconfinano in settori femminili, rileva come questi, a causa dei processi di costruzione delle maschilità che operano per differenza rispetto a un femminile considerato inferiore, presentino all'esterno un'immagine di sé costruita principalmente su tutte quelle attività extra, slegate dal settore di impiego. In altre parole, tentano di neutralizzare gli effetti di uno sconfinamento percepito come in perdita, svirilizzante e depotenziante.

Uno degli sconfinamenti di genere meno indagati dalla letteratura sociologica è quello protagonista del già citato testo di Rinaldi. Come sottolinea l'autore stesso nell'introdurre il proprio lavoro, il tema del sex work maschile è stato sotto-esplorato rispetto a quello femminile, identificando come soggetto idealtipico che si prostituisce quello femminile e come chi usufruisce dei suoi servizi quello maschile. La matrice per leggere il fenomeno è, dunque, esplicitamente binaria ed eteronormativa. Per le donne, nella percezione sociale diffusa, l'attività prostitutoria diviene elemento identitario mentre per gli uomini, qualora venga riconosciuta, sarebbe una condizione temporanea o, a seconda della prospettiva sociologica adottata, patologica, deviante, sub-culturale, legata a una sessualità sostitutiva o opportunistica. Letture e prospettive ben analizzate da Rinaldi che è fermo nel fissare un punto: il sex work maschile ha effetti destabilizzanti e mette in discussione

alcune tra le principali interpretazioni offerte dal femminismo radicale che vedeva nella prostituzione la quintessenza del dominio maschile sul femminile all'interno di gerarchie di genere statiche e immutabili. Merita forse, almeno brevemente, ricordare quali siano le principali lenti utilizzate per leggere il lavoro sessuale, così come indicate da Weitzer (2007). La prostituzione come forma di devianza, ritenuta immorale e distinta dal lavoro legittimo, e perciò spesso criminalizzata; la prostituzione come oppressione di genere, dove violenza e sfruttamento sono strutturali alla prostituzione stessa e, secondo MacKinnon (1989), così come la classe dei lavoratori sarebbe definita dall'espropriazione organizzata del lavoro di alcuni a beneficio di altri, il sesso e le donne sarebbero definite dall'espropriazione organizzata della sessualità di alcune a uso e consumo di altri. L'ultima lente che vede il lavoro sessuale, appunto, come lavoro è emersa dalla presa di parola di chi opera nel lavoro sessuale, che, presentandosi come soggetto collettivo, porta all'esterno del proprio movimento istanze, riflessioni e critiche, da un lato sulla propria professione e, dall'altro, sugli strumenti interpretativi utilizzati per studiarla. L'esistenza del sex work maschile, dunque, mette particolarmente in discussione i confini della seconda lente, quella dell'oppressione di genere.

Ma cosa avviene nel momento in cui si verifica questa seconda forma di sconfinamento? Nel contesto del sex work, le dinamiche di stigmatizzazione risultano profondamente radicate in specifici regimi discorsivi e normativi. In generale, il principale dispositivo stigmatizzante è riconducibile a ciò che viene comunemente definito *whore stigma*, ossia un insieme di rappresentazioni svalutanti che colpiscono chiunque sia coinvolto in attività sessuali remunerate. Nel caso della prostituzione femminile, tale stigma si intreccia con tradizionali retoriche sessiste che inscrivono il corpo femminile all'interno di logiche di proprietà e controllo da parte di un soggetto maschile (monogamico e possessivo). Tuttavia, rileva Rinaldi, i meccanismi generali di discredito che colpiscono il sex work non si esauriscono nella dimensione di genere, ma si articolano attorno alla trasgressione di una norma fondamentale: quella che colloca la sessualità e le pratiche intime all'interno di

una sfera non economicamente negoziabile. Nel caso specifico dei sex workers maschili, la stigmatizzazione si configura in relazione a un duplice livello di trasgressione normativa: da un lato, la monetizzazione di atti sessuali che vengono considerati inalienabili e non mercificabili; dall'altro, l'implicita o esplicita messa in scena di condotte omoerotiche, che entrano in tensione con l'ideale di maschilità egemone. Di conseguenza, molti sex workers possono essere esposti a forme intense di discredito sociale, soprattutto se le pratiche svolte vengono percepite come deviate rispetto agli standard eteronormativi e patriarcali. Come nel caso delle donne ribelli di Abbatecola, anche nel caso dei sex-worker maschi cisgender protagonisti della ricerca di Rinaldi, si assiste alla messa in pratica di diverse e complesse strategie volte a neutralizzare il rischio di stigmatizzazione; queste sarebbero, secondo l'autore, classificabili in *passing*, *covering*, isolamento e distanziamento. La prima strategia fa riferimento all'occultamento di tratti e caratteristiche che potrebbero svelare il proprio status (simile, dunque, a quanto detto in riferimento alle donne in professioni maschili); la seconda, seppur simile, si riferisce a manovre di giustificazione e distrazione qualora la propria identità venisse in qualche modo compromessa. Rinaldi cita come esempio il cliente di un cinema a luci rosse noto per il sex work che si giustifica dicendo che si tratta di un riscaldamento preliminare e propedeutico all'incontro con una prostituta. La terza strategia, quella dell'isolamento, porta i sex worker a limitare al massimo il numero di interazioni sociali, costituendo reti intime e limitate. Infine, l'ultima strategia, quella del distanziamento, richiama in un certo senso quanto detto più in generale sugli sconfinamenti in professioni femminili da parte degli uomini, ovvero, una neutralizzazione del proprio status di sex worker, enfatizzando e valorizzando altri aspetti della propria vita e, di particolare interesse, manipolando la propria presentazione del sé in modo che sia coerente con una lettura egemone della maschilità. È in questo quadro che diviene interessante un'ulteriore differenza sia rispetto agli sconfinamenti femminili in settori maschili sia rispetto alle donne che fanno sex work; come abbiamo anticipato il movimento di chi fa sex work ha promosso una lettura degli scambi sesso-economici

nei mercati del sesso come lavoro, spingendo verso quello che possiamo interpretare come un processo di professionalizzazione, ancorché in un settore fortemente marginalizzato. Secondo i risultati della ricerca di Rinaldi, invece, la professionalizzazione può essere vista dagli uomini cisgender che fanno lavoro sessuale come una forma di dipendenza economica da altri uomini, i clienti, che rischia di configurarli come maschi in qualche modo deficitari e che presta il fianco alla contaminazione identitaria del maschio omosessuale. Il libro di Rinaldi è attento nell'evitare processi di generalizzazione ed essenzializzazione del sex work maschile, ricordando a più riprese il carattere mutevole, situato, intersezionale delle interpretazioni che i sex worker stessi fanno del mondo sociale (Shibutani 1986) entro il quale operano, le gerarchie e i diversi assi di oppressione che intervengono. Tuttavia, è importante sottolineare come, spiega l'autore, si tratta di un mondo sociale che condivide le posizioni normative rispetto al genere e alla sessualità del contesto sociale più ampio; le norme vengono dunque sì violate, ma senza rifiutarle in termini assoluti. Se è indubbio che il testo di Rinaldi è un testo (*anche*) sul sex work maschile, lo è altrettanto il fatto che sia un testo sui processi di costruzione sociale dei generi e delle sessualità, su cosa significhi pensare e abitare le maschilità (ma anche le femminilità), su come questi stessi processi informino le interpretazioni sociologiche, classiche e contemporanee, e ne siano, al contempo, informati e, *dunque* e *conseguentemente*, sui diversi significati e sulle configurazioni che può assumere lo scambio sesso-economico tra maschi. Dal canto suo, Abbatecola mette in luce la presenza di gabbie di genere spesso sottili e difficilmente riconoscibili, come nel caso del sessismo di tipo benevolo, accanto a forme più esplicite e urlate, evidenziando la natura profondamente sessuata dello spazio pubblico, nonché i meccanismi simbolici attraverso cui si strutturano le pratiche lavorative e di cura. Significativa la capacità dell'autrice di far comunque emergere, soprattutto grazie alla fotografia, le forme di resistenza agite da chi sceglie – o si ritrova a scegliere – di mettere in discussione e sovvertire tali dispositivi normativi.

Vi è poi, e qui concludo, un ultimo elemento di continuità tra questi due lavori: la grande centralità riconosciuta alla pratica autoriflessiva della/nella ricerca quale determinante del processo e dei risultati; una pratica a tratti liberatoria e a tratti sfidante, ma comunque necessaria. Forse, essa stessa, da intendersi come una forma di sconfinamento.

Riferimenti bibliografici

Bello, B. G., Lykke, N., Moreno-Cruz, P., Scudieri, L.

2022, *Doing Intersectionality in Explored and Unexplored Places*, AG-About Gender-International Journal of Gender Studies, vol. 11, n. 22, pp. I-XXXIII.

Butler, J.

1994, *Gender as performance. An interview with Judith Butler*, Radical Philosophy, n. 67, pp. 32-39.

2005, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma, 2005 (1997).

Connell, R. W.

2006, *Questioni di genere*, il Mulino, Bologna (2002).

Crenshaw, K. W.

1989, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, The University of Chicago Legal Forum, n. 1, pp. 139-167.

Garfinkel, H.

1967, *Studies in ethnomethodology*, PrenticeHall, Englewood Cliffs (NJ).

Gerson, J. M., Peiss, K.

1985, *Boundaries, negotiation, consciousness: Reconceptualizing gender relations*, Social Problems, vol. 32, n. 4, pp. 317-331.

Heritage, J.

1987, *Ethnomethodology*, Social Theory Today, pp. 224-272.

MacKinnon, C.

1989, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge.

Poggio, B., Selmi, G.

2012, *Sfidare i confini del genere*, AG-About Gender-International Journal of Gender Studies, vol. 1, n. 2, pp. I-VIII.

Risman, B. J.

2018, *Gender as a social structure*, in B. J. Risman, C. M. Froyum, W. J. Scarborough (eds.), *Handbook of the Sociology of Gender*, Springer, Cham, pp. 19-43.

Scott, J. W.

1988, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York.

Shibutani, T.

1986, *Social Processes: An Introduction to Sociology*, University of California Press, Berkeley (CA).

Weitzer, R.

2007, *Prostitution as a form of work*,
Sociology Compass, vol. 1, n. 1, pp.
143-155.

West, C., Zimmerman, D.

1987, *Doing Gender*, Gender and Society,
n. 1, pp. 125-151.

Tra (etero)norme sociali e agentività individuali: note su una ricerca empirica sulla sessualità di giovani uomini di origine marocchina residenti in Europa

Vulca Fidolini, *The making of heterosexuality. Sexual Conducts and Masculinities among Young Moroccan Men in Europe*, Routledge, London and New York, 2023, pp. 156.

Parole chiave

Eteronormatività, eterosessualità, maschilità, Marocco, migrazione

Giulia Selmi, professoressa associata in Sociologia dei processi culturali e comunicativi all'Università di Parma (giulia.selmi@unipr.it)

La nozione di eteronormatività – intesa come quell'insieme di pratiche e istituzioni che legittimano e privilegiano le relazioni eterosessuali come fondamentali e naturali all'interno della società e con esse il binarismo e la complementarità dei generi – negli ultimi decenni ha guadagnato, nell'ambito degli studi su genere e sessualità, una meritata fortuna interpretativa. Dal concetto di eterosessualità obbligatoria di Adrien Rich (1980) in avanti, infatti, è stato una preziosissima bussola per esplorare i modi in cui nelle società contemporanee prenda forma

il sistema di diseguglianze, simboliche e materiali, basato su orientamento sessuale e identità di genere. Detto in altri termini, come la concezione del primato delle relazioni eterosessuali su ogni altro tipo di relazione sessuale o affettiva produca e legittimi il sistema di oppressione sugli uomini gay, le donne lesbiche, le persone bisessuali e trans.

Cosa ci può permettere di comprendere, però, il concetto di eteronormatività se lo utilizziamo non per guardare *il margine*, parafrasando bell hooks, ma per esplorare *il centro* ovvero comprendere come e in che misura il sistema eteronormativo dia forma e opprime quelle stesse eterosessualità che partecipano alla sua costruzione? È l'occasione che ci offre Vulca Fidolini in *The making of heterosexualities. Sexual conducts and masculinities among young Moroccan men in Europe*¹ che racconta una lunga ricerca qualitativa, svolta attraverso interviste in profondità e osservazione etnografica tra Italia, Francia e Marocco tra il 2011 e il 2015, sul ruolo dell'eterosessualità (obbligatoria) nelle condotte sessuali e nei processi di costruzione della maschilità di giovani uomini di origine marocchina che vivono in Europa.

Al centro del lavoro di Fidolini c'è l'analisi degli script sessuali (*sexual scripts*) mobilitati dai giovani partecipanti alla ricerca e del modo in cui questi script aderiscano, negozino o contestino l'ordine eteronormativo e diano forma al processo di costruzione della maschilità. Se più tipicamente è il genere a essere utilizzato come punto di osservazione della sessualità e delle pratiche sessuali, in questo caso il punto di osservazione – teorico ed empirico – è inverso e a partire dagli account sulle esperienze sessuali (o sulla loro assenza) dei giovani intervistati che pagina dopo pagina vediamo prendere corpo l'intreccio, inedito e non sempre lineare, tra eterosessualità e maschilità: inedito poiché, proprio in quanto norma, finisce per essere invece abitualmente dato per scontato e dunque invisibile; non lineare poiché non risponde a un modello unico e monolitico, ma si dipana secondo traiettorie plurali. A fianco della scelta teorica del punto di osservazione, un secondo

1 Si tratta della traduzione dell'edizione originale francese *La production de l'hétéronormativité. Sexualités et masculinités chez de jeunes Marocains en Europe* pubblicato nel 2018 da Presses universitaires du Midi.

elemento particolarmente interessante del testo è la tipologia di maschi con cui Vulca Fidolini ha scelto di condurre la ricerca. Fare ricerca sulla maschilità di giovani uomini migranti di origine arabo-musulmana, infatti, arricchisce (e complica) il campo di numerosi ulteriori elementi. Da un lato, nel discorso pubblico la libertà sessuale è uno dei (presunti) elementi caratterizzanti il Nord Globale in termini di modernità ed equità tra i generi e funziona come metro di giudizio di tutte le pratiche e identità altre, in particolare quelle degli uomini e delle donne arabo-musulmane poiché il discorso dell'Islam sulla sessualità è considerato come antitetico a quello occidentale e sostanzialmente prescrittivo. La continua negoziazione tra qui e altrove in cui sono impegnate le persone migranti, quindi, nel caso di genere e sessualità si complica di questa ulteriore tensione tra tradizione e modernità, tra società secolari e società religiose, che nutre non solo il discorso di senso comune, ma contribuisce a costituire i repertori che gli individui hanno a disposizione per pensare a loro stessi, al proprio desiderio e alle proprie relazioni di intimità. I diversi profili degli intervistati² analizzati nel corso del volume permettono di rendere conto in modo molto efficace di questo processo di negoziazione che si modifica a seconda del contesto di interazione, dei partecipanti, della audience, superando una visione essenzialista della cultura islamica come un insieme di norme fisse e immutabili a cui gli individui devono conformarsi. La cultura islamica e il discorso sulla sessualità dell'Islam diventano una cassetta degli attrezzi che gli individui mobilitano in maniera differenziata a seconda dei contesti di interazione, in relazioni ai propri posizionamenti di classe o di capitale culturale, e rispetto all'identità dei propri interlocutori, siano essi altri maschi connazionali, europei, parenti o donne.

Veniamo ora più nel dettaglio al volume. Si compone di due sezioni: la prima esplora, come da titolo, le *eterosessualità in azione* nelle

2 Dal punto di vista metodologico, Fidolini presenta una serie di profili degli intervistati facendo riferimento sia alle loro narrazioni che alla descrizione etnografica dei contesti di interazione. Si tratta di profili individuali scelti come emblematici di temi ricorrenti emersi nel corso delle 52 interviste realizzate nella ricerca.

narrazioni dei partecipanti alla ricerca, ovvero il processo di costruzione dell'eterosessualità come norma in base alla quale dare senso alla esperienza propria e degli altri uomini. In questa parte del volume, facendo dialogare la teoria degli script sessuali elaborata in seno all'etnometodologia da John Gagnon e William Simon e la teorica critica sulla sessualità elaborata da Michel Foucault, Fidolini analizza i tre dispositivi di sessualità (in senso foucaultiano) che fungono da cornici simboliche delle azioni dei giovani uomini intervistati e permettono loro di renderle intelligibili a sé stessi e agli altri. Si tratta della distinzione tra sessualità lecita e illecita, del doppio standard tra sessualità femminile e maschile e dell'eterosessualità come norma egemone per rendere conto delle proprie esperienze sessuali. Ho trovato particolarmente interessante l'analisi del dispositivo tra sessualità *harâm/halâl*, ovvero tra le pratiche e le relazioni lecite e quelle proibite. Il binomio *harâm/halâl* è un principio organizzatore di tipo religioso molto pervasivo nelle società arabo-musulmane e regola svariati aspetti della vita che vanno dalla lavorazione e assunzione del cibo fino al lavaggio del corpo e alla sessualità. Si tratta, da un certo punto di vista, di un binomio profondamente prescrittivo che identifica in maniera chiara i comportamenti leciti e quelli proibiti, lasciando sulla carta poco o nessuno spazio di manovra agli individui. L'analisi di Vidolini, tuttavia, ci permette di comprendere come questo dispositivo non abbia una funzione esclusivamente coercitiva sul comportamento degli intervistati, ma come venga interiorizzato e serva a organizzare, descrivere e, in ultima analisi, mettere in atto i propri copioni sessuali ricavandovi un proprio spazio di agentività, sia nelle relazioni con sé stessi e il proprio corpo, che nella relazione con gli altri significativi, principalmente genitori e partner. In questo senso lecito e illecito non sono delle prescrizioni su cosa fare e cosa non fare, ma delle cornici di senso entro cui rendere intelligibile a sé stessi e agli altri ciò che si fa o che non si fa, a partire dalle risorse e dai vincoli – materiali e simbolici – che si hanno a disposizione.

Nella seconda sezione del libro, invece, in primo piano ci sono le pratiche di maschilità e il modo con cui i giovani intervistati negoziano

i modelli egemoni di maschilità. Ci racconta Fidolini di utilizzare il concetto di maschilità egemonica – elaborato da Raewin Connell e altri dagli anni '80 in avanti – come un set di ideali normativi che ispirano le messe in scena dei giovani uomini intervistati, in particolare rispetto all'eterosessualità intesa come caratteristica *sine qua non* della vera maschilità. Nel corso degli ultimi tre capitoli, dunque, il concetto di maschilità egemonica permette sia di esplorare il sistema delle relazioni di potere che gerarchizza le maschilità e le modalità con cui gli individui aderiscono a questa gerarchia, sia di esplorare il margine di manovra che viene lasciato ai singoli uomini in questo sistema di oppressione. Sono tre i modelli normativi rintracciati nelle narrazioni e nei comportamenti dei giovani intervistati, analizzati negli altrettanti capitoli che compongono questa seconda parte: il primo è la mascolinità elaborata attraverso il matrimonio inteso come *turning point* della propria identità individuale e sociale; il secondo è la mascolinità messa in scena attraverso il controllo della sessualità femminile e la difesa della propria reputazione; il terzo è la costruzione della maschilità eterosessuale costruita a discapito di altre maschilità considerate subalterne. Si tratta in tutti e tre i casi di dispositivi contemporaneamente *context-specific* e leggibili con chiavi di lettura più ampie che eccedono il contesto socioculturale in cui sono state elaborate. Ho trovato particolarmente eloquente in questo senso il capitolo sull'onore maschile incarnato dalle condotte sessuali femminili agli occhi, principalmente, degli altri maschi. Si tratta dell'utilizzo (strategico?) di un repertorio classico di argomentazioni legate all'utilizzo della sessualità femminile nella dicotomia tra la santa (da sposare) e la puttana (con cui fare sesso) che si fa metro di misura della reputazione (omo)sociale maschile sia rispetto alla propria partner, reale o potenziale, che rispetto alle donne della propria famiglia. Se questo dispositivo – che, guardandolo da un'altra prospettiva, Gail Pheterson negli anni '90 ha chiamato *whore stigma* – è molto noto nel processo di costruzione delle femminilità e delle gerarchie al suo interno, lo è molto meno come processo di costruzione delle maschilità. E si tratta di un esempio molto calzante ed empiricamente molto ben documentato dei processi di mutua

costruzione della maschilità e della femminilità e dei vincoli che l'ordine di genere patriarcale pone a questo processo.

In conclusione, il volume di Vulca Fidolini è un viaggio nella complessità delle maschilità sulle due sponde del Mediterraneo che sfida gli assunti essenzialisti ed esplora come gli individui ricombinino il discorso sulla sessualità dell'Islam, le esperienze delle migrazioni e i propri desideri in una tensione continua tra agentività e subordinazione. La nozione di eteronormatività, in questo caso, ci permette non solo (o non tanto) di vedere il modello unico sesso-genere-sessualità in azione, ma di osservare gli svariati modi incarnati attraverso cui gli uomini si misurano con questo sistema di potere, parzialmente aderendovi, parzialmente ricombinandolo.

Voci (ri)trovate: il linguaggio queer nell'opera di Elena Pepponi

Elena Pepponi, *Le parole arcobaleno. Storia del lessico LGBT+ in Italia*, Mimesis, Milano-Udine, 2024, pp. 364.

Parole chiave

Lessico LGBT+, linguistica di genere, risemantizzazione

Luigi Verdezza si occupa di linguaggio inclusivo e di genere, di lessico LGBT+ (luigi.verdezza@gmail.com)

Le parole arcobaleno porta alla luce la terminologia LGBT+, dove la parola stessa diventa strumento di autodeterminazione e riconoscimento identitario, un repertorio che si struttura nella tensione tra resistenza e legittimazione, performatività e visibilità. La lingua, nella visione dell'autrice, non è mai neutrale, ma profondamente intrisa di ideologia, potere e dinamiche sociali. Essa diviene strumento vivo, specchio delle trasformazioni identitarie e del loro modo di stare al mondo. Pepponi ricostruisce il quadro storico, lessicografico e sociolinguistico della terminologia queer, muovendosi dall'analisi morfologica alle dinamiche di variazione diacronica e sincronica. Il lessico LGBT+ viene esplorato attraverso una lente pluri-prospettica, dove trovano posto prestiti anglofoni, calchi semantici, blend, neologismi, accorciamenti, suffissi e

prefissi come omo-, bi-, cis-, trans-, tutti oggetto di risemantizzazione e ridefinizione identitaria. Secondo Pepponi, il mutamento linguistico naturale tende a far precipitare nell'obsolescenza i vecchi termini una volta che quelli nuovi hanno preso piede.

Notevole è anche il lavoro di analisi morfologica, dove la studiosa segue Iacobini (2004), Thornton (2004) e Orioles (2019) per evidenziare la natura non monolitica del sistema linguistico. I prefissoidi si caricano di nuova autonomia semantica e sintattica, dando origine a formazioni come omoaffettività o transfamily. I blend, gli acronimi, le sigle e gli accorciamenti costituiscono un repertorio espressivo diafasisco e relazionale. Rilevante per la ricercatrice anche l'uso del prefisso omo-, che ha assunto il significato di omosessuale, generando una cascata di parole legate alla sfera identitaria queer. Il codice non eteronormato non è per l'accademica classificabile come linguaggio settoriale, per via della netta assenza di una morfosintassi e di una testualità specialistiche. Ciò porta l'esperta a calcare (e adottare) la strada del campo semantico di Berruto (1987), "poiché permette confini molto più sfumati e opportunità di aggregazioni e disaggregazioni di unità assai meno nette (...) sebbene non ci siano (...) gli estremi per riconoscere che l'intero patrimonio lessicale LGBT+ possa rappresentare una lingua speciale" (p. 88).

La variazione linguistica (a cui dà anche ampio spazio) è centrale nell'autrice. Nel quarto capitolo – ovvero nell'analisi dei "processi di arricchimento del lessico" (p. 115) – l'opera analizza i concetti di interferenza linguistica, risemantizzazione, composizione dotta, formazione neoclassica e derivazione. La studiosa si inserisce nell'analisi morfologica nel solco di Iacobini (2004), Orioles e Berruto (1987), secondo cui la lingua non è monolitica, ma un sistema continuo e stratificato. La ricercatrice pone l'accento anche su un altro elemento fondamentale: la provenienza del lessico arcobaleno in italiano, che trae origine dall'inglese, un concetto (anche relazionale) che si riallaccia all'idea di De Mauro (2003). La terminologia di genere viene inquadrata nel miasma della gergalità stessa, percorrendo la via di Berruto (1987), secondo cui il gergo – in base a quanto afferma Sanga – è "una varietà della lingua

(...) e si manifesta in fenomeni miranti all'occultamento della riconoscibilità della parola" (Berruto, Cerruti 2015).

Centrale è "il concetto di *continuum* sociolinguistico" (p. 85), ripreso da Berruto e Cerruti (2015), secondo cui la lingua è un sistema fluido con addensamenti. Il gergo queer, nell'ottica teorica di Marcato (1994) e Berruto (1987), perde la sua funzione criptica per diventare codice della visibilità e dell'orgoglio. Infatti, "solo pochissimi elementi gergali (...) possono ricondursi all'uso di un gruppo sociale ristretto" (p. 83). Il lessico LGBT+ non è dunque lingua settoriale, ma campo semantico inclusivo. Anche il *politically correct* è oggetto di riflessione critica: pur avendo avuto un ruolo chiave nella promozione dell'inclusione, viene analizzato nei suoi limiti ideologici e nei rischi di normalizzazione forzata. Pepponi delinea le posizioni nominaliste e realiste, affermando che "cambiando abitudini linguistiche si può cambiare la realtà circostante" (p. 30), pur riconoscendo "che sarebbe naïf (...) cercare di imporre dei termini politicamente corretti (...) la loro fortuna è destinata spesso a tramontare velocemente" (p. 39). Importante anche il riferimento ad Alma Sabatini (1987), pioniera della riflessione sul sessismo linguistico in Italia, che, secondo l'accademica, inaugura una corrente di *politically correct* di genere. Sabatini viene indicata come figura centrale nell'avvio del dibattito sull'uso sessista della lingua e sull'impatto delle componenti ideologiche e identitarie nei codici comunicativi.

Nel corpus analizzato, l'autrice fotografa la situazione attuale del lessico LGBT+ evidenziandone l'eterogeneità: termini clinici, giornalistici, giuridici, istituzionali e forestierismi convivono nelle parole arcobaleno, in un repertorio ampio e variegato. La studiosa si sofferma sulla degenerazione semantica (come invertito o frocio) e sul processo di assegnazione identitaria, mostrando come parole storicamente stigmatizzate siano oggi state riappropriate come pratiche linguistiche di affermazione. Pepponi fa notare che il corpus LGBT+ è stato oggetto di una "analisi anche diacronica che evidenzia che tutti i cambiamenti semantici si sono attuati nella lingua speciale della medicina e solo in un secondo momento si sono diffusi nella lingua d'uso" (p. 223). La neutralità di genere è prioritaria: è vista nella sua ottica come una

sfida aperta nella lingua italiana, da tradurre con un lessico relazionale, che tra invenzione linguistica, applicazione del neutro plurale, dell'asterisco o della *schwa* – come è risaputo – supera la normatività. A tal punto è doveroso accennare le attuali resistenze istituzionali, ovvero la circolare di Valditara, dove il ministro raccomanda (come riportato anche da *Il Giornale* del 22 marzo 2025) l'astensione dei simboli alternativi (quali * o *schwa*), bocciati in quanto manchevoli del rispetto delle regole della lingua italiana: pertanto, l'impiego di segni grafici non conformi rischia di compromettere la chiarezza e l'uniformità della comunicazione istituzionale. Altre resistenze sono state registrate oltreoceano con l'*executive order* EO 141682 (firmato da Trump il 20 gennaio 2025) che solidifica la rimozione di termini come transgender, gender, non binary dai siti governativi. Pepponi si sforza di collocare tale bagaglio lessicale nella giusta forma di varietà della lingua italiana, senza ricondurlo ad una varietà diastratica, ovvero a un uso linguistico legato al livello socioculturale dei parlanti. L'autrice piuttosto parla di "continuum sociolinguistico fondamentale (...) per avere una visione chiara dell'architettura della lingua" (p. 85): secondo quanto rilevato da Berruto e Cerruti (2015), cui si affida, adottandone il modello con addensamenti – ovvero aree in cui certi usi linguistici si concentrano – in cui le varietà linguistiche si manifestano – e si distribuiscono – in maniera fluida.

La questione del genere è centrale nella trattazione: l'autrice esamina varie parole come gaytudine, family day, gender, genderfluidità, cisessualità, cisessuale transgender, transessuale, transfobia e la loro evoluzione semantica, indicando come molte derivino da calchi parziali dell'inglese. Anche qui emerge il fenomeno della rifondazione semantica – ovvero il riutilizzo di parole già esistenti, caricate di nuovi significati identitari – che consente ai prestiti di acquisire nuove accezioni relazionali e simboliche. La depatologizzazione e la degergalizzazione, – ovvero il passaggio terminologico dalla sfera queer a quella comune – rappresentano il nucleo dell'opera. L'autrice mira a liberare, a gran voce, la lingua LGBT+ dalle etichette cliniche, dagli stereotipi e dai tabù (o eufemismi) che per anni hanno ingabbiato i parlanti arcobaleno. A

detta di Pepponi, “tutti i cambiamenti semantici si sono attuati nella lingua speciale della medicina e solo in un secondo momento si sono diffusi nella lingua d’uso” (p. 223). In particolare, vengono analizzati i termini arcobaleno nati dal conio mediatico, che attraverso l’impiego pubblico tendono a de-stigmatizzarsi e standardizzarsi. In chiave morfologica, la studiosa si muove sulla scia della morfosintassi di Iacobini (2004). A tal proposito, viene affermato che “gli elementi formativi colti ‘bi’ ed ‘etero’ (...) possono ricorrere come unità autonome che si sono lessicalizzate (...) dai composti dotti” (p. 127). L’autrice analizza anche i composti di natura classica formati da elementi greci e latini (come in omo-, etero-, poli-, condivisi anche con l’inglese) – divenuti parte integrante e ricorrente del patrimonio lessicale italiano (e paneuropeo), contribuendo quindi proattivamente alla formazione identitaria di genere. Successivamente, l’analisi investiga anche abbreviazioni, travasi, mozioni, sigle, acronimi e accorciamenti. L’autrice li mette a nudo seguendo il modello di Thornton (2004), pertanto la riduzione (o forma abbreviata) è vista essere una prassi consolidata nella linguistica arcobaleno. Gli elementi formativi omo-, etero-, poli- sono visti come strumento adeguato non per generare elementi lessicali ma per produrre nuove varianti diafasiche, che lessicalizzatesi (ossia, entrate nell’uso comune e fuoriuscite così dalla sfera specialistica) divengono entità grammaticalmente autonome (si pensi, ad esempio, a omoaffettività o poliamore).

La studiosa rende evidente che sigle, blend, abbreviazioni e acronimi presentano una forte versatilità comunicativa, mostrando così una spiccata capacità di adattamento nei variegati contesti comunicativi. Gli elementi appartenenti al codice queer, inizialmente circoscritti a una comunità specifica – una volta traslati, specialmente grazie alla comunicazione mediatica, non solo divengono parte integrante del patrimonio linguistico comune, ma anche simbolo di orgoglio e plusvalore identitario. Nella distinzione specifica tra sigle ed acronimi, l’accademica si appella invece al criterio di pronunciabilità e al criterio di sillabicità di Bauer. Per cui, elementi come LGBT, GPA vengono etichettate come sigle, alla stessa stregua MTF o FTM. Viene anche

fatto presente che le forme di accorciamento o “l’uso di un costituente isolato e rifondato come omo-, etero- e bi- dipende moltissimo da quello che Marchand definisce *social milieu*” (p. 134).

Forte rilevanza è data – nel quarto capitolo – anche al fenomeno dell’interferenza linguistica, visto che “la maggior parte del lessico di questa sfera semantica si è sviluppata grazie agli intensi contatti sia con il mondo anglosassone (...) statunitense, sia con altri sistemi linguistici e culturali” (p. 136). La studiosa dà forte valenza anche ai prestiti linguistici, impiegati massicciamente nel bagaglio linguistico LGBT+, per la capacità di operare in maniera sfumata. Il loro impiego contribuisce a plasmare – parallelamente – l’autopercezione; generando al contempo stesse nuove sfumature, che si configurano come veri e propri rafforzativi identitari. Tuttavia, tale fenomeno – secondo l’autrice – vede operare l’integrazione semantica e lessicale di “fenomeni molto complessi” (p. 142). In altre parole, un termine straniero entra nella lingua d’arrivo, ma solo alcune delle sue accezioni originali vengono mantenute o rielaborate. A titolo esemplificativo, l’autrice richiama “il termine italiano “genere”, centrale nell’attuale dibattito pubblico sulle tematiche LGBT+, che ha ampliato i propri confini semantici per accogliere uno dei significati (...) dell’inglese *gender*” (p. 146).

Infine, è osservato che nei dizionari (GRADIT, GDLI, Neologismi quotidiani o banche dati online, come Treccani.it) è ampiamente documentata la tensione tra rappresentazione e stigmatizzazione, inclusione e marginalizzazione. Termini come gaytudine, cisgender, genderfluid, gaypride testimoniano la vivacità della neologia queer e il superamento di modelli linguistici binari e discriminatori. La ricercatrice rende noto – nella sua analisi del corpus LGBT+ – che “i termini (...) presenti in GRADIT, GDLI o DELI rappresentano l’ossatura imprescindibile di questo lessico (...) in grado di testimoniare l’adeguamento della lessicografia alla società, (p. 157). Sono tuttavia esclusi dalla sua indagine le voci lessicali “ancorate a un passato di patologizzazione ed emarginazione” (p. 158). Nel quinto capitolo viene anche segnalato il prefisso -anti, frequentemente ricorrente in “neologismi del linguaggio giornalistico (...) con significato antagonistico” (p. 160), come dimostrano,

per l'appunto, anti-gay, anti-gaypride o anti-gender. Non sono esenti dall'investigazione i prefissati co- (co-genitore, co-genitorialità, co-parentale e co-figlio), come etero-, omo- e trans-, tutti impiegati nei processi di autodefinizione di genere. Viene a tal proposito approfondito il lemma gender (insieme a genderismo, identità di genere, genderqueer, disforia di genere e gender fluid, e altri rilevanti). Analogamente, le "unità che descrivono nuovi modelli di famiglia" (p. 252). Tra di essi ritroviamo, per esempio, adozione co-parentale (e affini), dal modello inglese *stepchild adoption*. In ultima analisi, vengono anche attestate le voci queer, asessuale, *bareback*, checca, drag queen, coming out e outing.

Il volume si focalizza sulla morfosintassi inclusiva e si impone come una pietra miliare nella lessicografia queer italiana, testimoniando come la forma comunicativa possa divenire veicolo di liberazione, autodeterminazione e riconoscimento per le soggettività non eteronormate. *Le parole arcobaleno* recupera il silenzio imposto storicamente alla comunità LGBT+, traducendolo in parole libere e nuove, talvolta relazionali e performative: una lingua che non solidifica lo stigma, ma che lo libera. Peponi, attraverso un lavoro sistematico e pionieristico, scava tra gli strati linguistici del nostro lessico contemporaneo, rivelando non solo le sedimentazioni stigmatizzanti, ma anche le possibilità di emancipazione semantica. Come afferma l'autrice, "lo scopo (...) è fotografare il rinnovamento e l'arricchimento lessicale della lingua LGBT+ italiana con particolare riguardo alla crescita esponenziale del nuovo millennio" (p. 18). Il volume assume una funzione essenziale di testimonianza linguistica e sociale. Fondamentale è per l'autrice la valorizzazione della pluralità identitaria che oltrepassa gli steccati rigidi del binarismo tradizionale. Questo scardinamento della visione dicotomica si collega anche alla prospettiva portata avanti da Alma Sabatini (1987) per aver introdotto una corrente di *politically correct* di genere (p. 34), capace di stimolare una nuova consapevolezza sull'importanza del linguaggio nella costruzione dell'identità e della parità.

Per concludere. *Le parole arcobaleno* porta alla luce il lessico LGBT+, dove il linguaggio riveste la funzione di linguaggio performativo *tout court*, capace di restituire "un forte collegamento tra lingua e contesto

sociale di riferimento” (p. 313) che si intersecano continuamente. La studiosa mette a setaccio “il complesso aspetto dei rapporti tra istanze sociali e lessicografia” (p. 314) mediante l’approfondimento e la ricerca di un lessico aperto e relazionale, che vuole vincere le barriere sociali e linguistiche, ma con uno sguardo consapevole. Scava a fondo tra la sincronia e diacronia terminologica. Studia il linguaggio – contaminato da stigmi, pregiudizi e forestierismi – portando avanti “un cammino linguistico di liberazione” (p. 315); cercando di svincolare l’idioma queer dalle previe patologizzazioni cliniche; lo fluidifica, svestendolo dalle marginalizzazioni culturali e semantiche, da tabù ed eufemismi; con la speranza che l’essere umano possa esser sempre rispettato e vivere libero. Pepponi mette in luce in *Le parole arcobaleno* come la malattia dello stigma – e non solo l’AIDS, cui viene fatto esplicito riferimento – abbia lungamente inficiato anche la sfera linguistica queer. A partire dagli anni duemila, tale malattia viene depenalizzata attraverso una vera e propria terapia terminologica. Il nuovo secolo si configura così come il motore di duttilità linguistica, in cui la gergalità arcobaleno si eleva a vessillo contro le violente tenebre del bias.

In *Le parole arcobaleno* è evidenziato il doppio movimento di marginalizzazione e riappropriazione semantica, che investe gran parte della terminologia LGBT+, soprattutto nel contesto relazionale e gergale. L’autrice mostra in definitiva una riflessione teorica ancorata alla performatività di genere, a cui fanno eco Judith Butler e Austin. In *How to do things with words* (1975), Austin elaborò la nozione di performatività. In quel testo, il filosofo del linguaggio esplicitò – con l’enunciato performativo – l’idea che ogni procedimento linguistico denota sostanzialmente sempre un’azione. *Le parole arcobaleno* è uno strumento che vuole “cercare di recuperare il silenzio e il veto posto sugli argomenti LGBT+, che aveva radici profondissime nel nostro sistema culturale” (p. 315).

Riferimenti bibliografici

Alexander, J. C., Giesen, B., Mast, J. L.
(a cura di)

2006, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatism, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

Austin, J. L.

1975, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge (1955).

Beccaria, G. L.

2004, *Dizionario di linguistica*, Einaudi, Torino.

Berruto, G., Cerruti, L.

2015, *Manuale di sociolinguistica*, UTET, Torino.

Butler, J.

1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London and New York.

Cameron, D.

1995, *Verbal Hygiene*, Routledge, London and New York.

De Mauro, T.

2003, *Storia linguistica dell'Italia unita*, Laterza, Roma.

Gualdo, R.

2005, *Lingua e discorso dei media*, Carocci, Roma.

Gusmani, R.

1987, *Saggi sull'interferenza linguistica*, Le Lettere, Firenze.

Hughes, G.

2010, *Political Correctness: A History of Semantics and Culture*, Wiley-Blackwell, Chichester.

Iacobini, C.

1999, *Composizione*, in Maria Grossmann, Franz Rainer (a cura di), *La formazione delle parole in italiano*, Niemeyer, Tübingen, pp. 69-104.

2004, *Prefissi e suffissi*, in Anna M. Thornton (a cura di), *La formazione delle parole*, Carocci, Roma, pp. 55-84.

Marcato, C.

2013, *I gerghi italiani*, il Mulino, Bologna.

Orioles, V.

2019, *Parole del nostro tempo*, in A. Lanaia (a cura di), *Grammatica e formazione delle parole. Studi per Salvatore Claudio Sgroi*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

Sabatini, A.

1987, *Il sessismo nella lingua italiana*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma.

Thornton, A. M.

2004, *Riduzione*, in M. Grossmann, F. Rainer (a cura di), *La formazione delle parole in italiano*, De Gruyter, Berlino.

Metodi Queer in sociologia. Riconoscere la diversità e la complessità delle esperienze umane nella ricerca sociale

D'Lane R. Compton, Tey Meadow, Khristen Schilt (eds.), *Queer Methods in Sociology*, University of California Press, Berkeley, 2018, pp. 325.

Parole chiave

Metodologia, queer, ricerca sociale, sociologia

Salvatore Monaco (Ph.D) è Assegnista di Ricerca in Sociologia dell'ambiente e del territorio presso il Dipartimento di Science Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Ha una formazione in sociologia urbana e in studi di genere. Collabora da diversi anni con l'Osservatorio LGBT+ e con OUT (Osservatorio Universitario sul Turismo). I suoi interessi di ricerca includono turismo, studi di genere e LGBT+ e si focalizzano in particolare su come spazi e territori creino e riproducano disuguaglianze tra soggetti (salvatore.monaco2@unina.it)

Queer Methods in Sociology (2018) rispecchia la volontà di un movimento intellettuale politicamente impegnato di rivedere metodi e pratiche consolidate nella ricerca sociale. Criticando il binarismo di genere e l'eteronormatività

che permeano molte delle teorie sociologiche convenzionali, autori e autrici promuovono l'adozione di un approccio più fluido e contestuale per lo studio delle esperienze individuali e collettive. Nel volume emerge con forza

l'invito a riflettere sulle implicazioni del lavoro sociologico, ossia sull'impatto che la ricerca stessa può avere sulla vita dei soggetti e delle comunità maggiormente esposte a rischio di marginalizzazione. Nei diversi capitoli, inoltre, vengono sollevati interrogativi critici sulle strutture di potere e sui meccanismi di esclusione che sono presenti in accademia, che possono influenzare la produzione e la diffusione del sapere.

Il testo si discosta notevolmente da un manuale tradizionale sui metodi di ricerca sociale, poiché le proposte avanzate non sono presentate come vincolanti o prescrittive. Si tratta di un approccio che si allontana dalla consulenza tecnica, concentrandosi invece sulle questioni etiche, politiche ed epistemologiche alla base della ricerca sociale. L'apparente mancanza di indicazioni chiare riflette l'essenza stessa del queer, che è intrinsecamente decostruttiva, rifiutando un senso rigido di ordine e l'esistenza di schemi predefiniti e/o immutabili. Piuttosto che fornire un elenco di procedure, il volume offre, quindi, spunti e riflessioni. L'accento è posto sull'importanza delle relazioni

interpersonali, della reciprocità e della rappresentazione nella pratica sociologica, evidenziando la complessità delle interazioni sociali e la molteplicità di prospettive presenti nelle comunità queer. Il testo si compone di quattro sezioni, distinte, ma strettamente interconnesse tra loro (e in alcuni casi anche sovrapponibili).

La prima (*Anti-orthodoxies*) contiene una serie di contributi che identificano possibili strade per pervenire a un progetto sociologico impegnato politicamente. Partendo da esperienze dirette, autori e autrici evidenziano il ruolo militante della sociologia, disciplina che non deve essere solo strumentale alla produzione della conoscenza, ma anche volta a individuare strade per costruire contesti maggiormente accoglienti e inclusivi. A livello micro, l'adozione di un approccio queer nella ricerca sociale può dunque rivelarsi utile per informare alcune pratiche professionali, facendo sì che, sulla base delle evidenze empiriche, lavoratori e lavoratrici impegnati nel sociale possano operare in maniera più consapevole in nome della giustizia. A livello macro, invece, gli esiti delle

ricerche sono descritti come un possibile punto di partenza per favorire cambiamenti su larga scala, soprattutto nell'ambito delle politiche antidiscriminatorie.

La seconda sezione (*Relationships*) affronta diverse questioni relative al posizionamento dei ricercatori e delle ricercatrici, nonché alla tutela della privacy dei soggetti coinvolti negli studi. Viene ricordato a più riprese che la prospettiva queer suggerisce di smantellare l'asimmetria che caratterizza la relazione tra chi raccoglie dati e informazioni e chi prende parte alle ricerche, ponendo tutti i soggetti sullo stesso piano. Ciò può generare un clima di maggiore fiducia e scambio e, al contempo, favorire un coinvolgimento più forte negli studi. Nel testo, inoltre, si sottolinea, che obiettività, distacco e neutralità a cui ricercatori e ricercatrici ambiscono (soprattutto nell'ambito di studi quantitativi) sarebbero un'illusione, poiché l'oggettività è sempre da considerarsi un'approssimazione della realtà, influenzata dall'assetto valoriale e dalle visioni di chi conduce la ricerca. Ciò diventa particolarmente evidente (e problematico), per esempio,

quando sociologi e sociologhe adottano il binarismo di genere come prescrittivo. Di conseguenza, il modo in cui vengono formulate le domande relative a sesso, genere e sessualità, così come le opzioni di risposta proposte, rispecchiano le visioni di chi ha ideato il disegno di ricerca, che non necessariamente coincidono con quelle dei e delle partecipanti.

Nella terza sezione (*Strategies*) sono riportate alcune strategie pratiche che sono già state adottate nell'ambito di alcune ricerche sul campo (sia qualitative sia quantitative) per affrontare la tensione che talvolta emerge tra il desiderio di rispettare le convenzioni disciplinari e la tentazione di rifiutarle. Riportando le proprie esperienze, autori e autrici vogliono mostrare che è possibile trovare un equilibrio tra l'innovazione e l'adesione rigorosa ai principi della metodologia della ricerca sociale. I capitoli insistono soprattutto sull'importanza delle azioni preliminari al lavoro sul campo. È, infatti, nella fase di costruzione del disegno di ricerca che occorre individuare e definire le linee che possono simultaneamente produrre e criticare il

modo in cui viene generata la conoscenza in sociologia. Per esempio, contributori e contributrici discutono delle questioni legate alla definizione di campioni inclusivi e alle possibili strategie di reclutamento da attuare per coinvolgere un bacino di partecipanti quanto più eterogeneo possibile. Partendo da esempi circostanziati, viene sottolineata l'esigenza di rivedere molti dei protocolli esistenti, così da promuovere una maggiore rappresentatività nel processo di produzione della conoscenza, abbracciando la fluidità e la mutevolezza delle identità.

I capitoli che compongono la sezione finale (*Epistemologies*) passano in rassegna alcune delle barriere strutturali, intellettuali ed emotive che ancora caratterizzano la costruzione di un pensiero più complesso intorno al lavoro queer in sociologia. Al di là delle specificità, tutti gli autori e le autrici insistono sull'importanza di fare ricerca empirica, incoraggiando contemporaneamente la decostruzione dei processi di categorizzazione e un superamento di tradizioni calcificate, così che lo studio della realtà sociale non conduca solo all'elaborazione

teorica, ma abbia anche forza politica e retorica.

Abbracciare la prospettiva queer in sociologia – al fine di riconoscere e valorizzare la diversità e la complessità delle esperienze umane nella ricerca sociale – richiede uno sforzo significativo. Questo implica la ridefinizione di processi consolidati di categorizzazione, così come delle tradizioni che finora hanno guidato l'analisi dei fenomeni collettivi. Si tratta di un compito ambizioso e sfidante, ma necessario: secondo gli autori e le autrici, la disciplina è oggi chiamata a raccogliere questa sfida per rinnovarsi e per offrire uno sguardo più inclusivo e critico sulla realtà sociale.

Il classico in discussione

Simone Weil e la guerra

(a cura di Rita Fulco)

Introduzione. Simone Weil e la guerra. Una lettura attuale

Parole chiave

Attenzione, coraggio, giustizia

Rita Fulco è professoressa Associata di Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università degli Studi di Messina, dove insegna Filosofie del Novecento ed Ermeneutica Filosofica. Ha lavorato sulle implicazioni teoretiche, politiche, etiche e religiose della filosofia contemporanea, in particolare su Simone Weil, Emmanuel Levinas, Sergio Quinzio, Manlio Sgalambro, Roberto Esposito. Su Weil, oltre a numerosi articoli e saggi, ha scritto due monografie: *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce* (Studium 2002); *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil* (Quodlibet 2020) (rita.fulco@unime.it)

Simone Weil (Parigi, 1909 – Ashford, 1943), se fosse vissuta oggi – a distanza di quasi due anni dall'efferato e orribile attacco che Hamas ha effettuato il 7 ottobre 2023 contro civili israeliani, e dalla guerra, a oggi ormai diventata genocidio, ingaggiata, come risposta, da Israele – sarebbe certamente in Palestina, a Gaza. Probabilmente parte attiva di una delle organizzazioni umanitarie che lavorano sul campo; soccorrerebbe coloro che non hanno acqua né cibo; starebbe accanto a coloro che fanno file interminabili e caotiche per avere qualcosa da mangiare o beni di prima necessità, che scarseggiano perché gli aiuti vengono continuamente bloccati o ritardati dal governo israeliano. Avrebbe

denunciato l'assurdità di guerre che durano ormai da decenni, ma anche l'ineffettualità delle istituzioni internazionali nella condanna e nel perseguimento dei crimini contro l'umanità, nonché nel far rispettare a tutti gli Stati del mondo, nessuno escluso, i diritti umani.

L'intera opera di Weil, ma, in particolare, gli scritti che incrociano, a vario titolo, il tema della guerra, testimoniano della sua volontà non solo di pensare l'urgenza delle questioni legate ai conflitti, ma anche di essere *presente* là dove si trovano gli sconfitti; cambiando anche parte, se i fatti lo richiedono, imitando la giustizia, questa "fuggitiva dal campo dei vincitori", come la stessa Weil scrive in un suo quaderno del 1942.

Il fatto che un'attenzione del genere, sempre orientata sulla giustizia, sia animata da un movimento *contronaturale*, si comprende bene riflettendo su alcuni degli scritti di Weil centrati direttamente sulla guerra, che troviamo commentati, qui di seguito, da specialisti e specialiste del suo pensiero. Alcuni di questi testi weiliani costituiscono punti di osservazione interni alla guerra, come il *Diario di Spagna*, del 1936, scritto in seguito alla breve partecipazione di Weil alla guerra civile spagnola; oppure esterni, come *Non ricominciamo la guerra di Troia*, del 1937, quando ancora Weil credeva e sperava che la guerra fosse evitabile. Dal *Progetto di formazione di infermiere di prima linea*, del 1942-1943, emerge la volontà creativa di rispondere alla violenza brutale della guerra con un coraggio di segno opposto a quello richiesto ai soldati, addestrati per uccidere; una via differente per sopportare il conflitto e cercare delle vie di uscita, come quelle delineate in un altro articolo, *Questa guerra è una guerra di religioni*, del 1943: qui una delle vie per affrontare la brutale violenza della guerra è quella di un 'contronaturale' coltivare l'attenzione al Bene; un'attenzione che sottragga all'oblio quell'"infinitamente piccolo" che, dal profondo dello spirito di ciascuno e ciascuna, può corrispondere all'appello proveniente dalla giustizia e dal bene.

A proposito della partecipazione di Weil alla guerra di Spagna, Francesca Veltri chiarisce l'importanza del breve *Diario di Spagna*, rimasto abbastanza a margine rispetto al *corpus* delle opere weiliane.

Si tratta di un piccolo taccuino, con non molte pagine; decisamente diverso, quindi, rispetto alle grandi opere letterarie che la guerra di Spagna ha prodotto, anche in virtù della partecipazione a essa di molti intellettuali (si pensi, solo per citarne due, a George Orwell ed Ernest Hemingway). D'altra parte, però, questo *Diario* costituisce un vero e proprio snodo teorico ed esistenziale; un raccordo importante tra le opere weiliane degli anni Trenta e quelle degli anni Quaranta. Come sottolinea Veltri in riferimento al *Diario*, "il paradosso al centro delle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* è qui vivo e concreto; la disciplina militare – variante più radicale di quella di fabbrica e di partito – finisce per ridurre se non annientare le libertà personali, trasformando una società democratica nel suo opposto; tuttavia, la sua assenza condanna quella stessa società alla sconfitta e alla distruzione" (Veltri, p. 138). Weil si serve della sua brevissima esperienza nella colonna Durruti – dalla quale dovrà ritirarsi a causa di un incidente in cui si ferirà gravemente –, per ampliare e radicalizzare le sue riflessioni sull'illusione di potenza provocata dall'appartenenza a un dato gruppo sociale. Veltri sintetizza lucidamente la questione di fondo: "L'appartenenza a un gruppo sociale, che sia nazione, chiesa o partito, spinge chi la sperimenta a giustificare le azioni dei 'suoi', ed è perciò che Weil si è sempre tenuta al di fuori, o 'sulla soglia' delle collettività, comprese quelle cui si sentiva più vicina. Da questa esperienza ella formula il dilemma che sarà al centro delle sue ultime riflessioni. L'essere umano non può vivere in isolamento, se vuole sviluppare al pieno le proprie potenzialità, perché le società (...) non nascondono solo sfruttamento e violenza; sono anche contenitori di bellezza, di tesori. Di *radicamento*. Eppure, ogni volta che un individuo entra a far parte di una di esse, c'è il rischio che la sopravvivenza del gruppo diventi più importante della propria esistenza e di quella di chiunque altro" (ivi, pp. 138-139). Il "grosso animale", per usare l'espressione platonica lungamente commentata da Weil, è un muro tra la giustizia e la sua realizzazione. La potenza dell'appartenenza conforta, certo, ma, al contempo, distorce la visione del mondo e dell'alterità, collocando quest'ultima semplicemente nell'orizzonte dell'inimicizia. Dunque, le

collettività – soprattutto in momenti di crisi in cui è più facile, tramite la propaganda, orientare le pulsioni collettive a servizio del potere – possono diventare collettori di rabbia e crudeltà inaudite.

È vero anche, però, che ne *L'Iliade o il poema della forza*, Weil legge la guerra come conseguenza diretta del predominio della *forza* sul piano dell'immanenza; cioè su quel piano 'naturale' in cui, come aveva ben visto Tucidide ne *La guerra del Peloponneso* (V, p. 105), "ognuno comanda ovunque ne abbia il potere". In una situazione di non parità di forze, infatti, come gli Ateniesi ribadiscono ai Meli, è inscritto nelle leggi della natura che il forte prevalga sul debole. La guerra sembra, quindi, obbedire a un meccanismo messo in moto da leggi proprie che, a loro volta, obbedendo alla forza, non possono che trascinare verso il basso. Nel suo commento a *Non ricominciamo la guerra di Troia* del 1937, Chiara Zamboni scrive: "È come un piano inclinato in cui le biglie non possono che rotolare verso il basso. È un susseguirsi di azioni e reazioni di forze messe in movimento dalla guerra, che seguono una logica simile a quella descritta dalle leggi della fisica, e che coinvolgono i sentimenti umani di chi vi partecipa, senza possibilità di sottrarsi. In questo gioco di forze non c'è pensiero" (Zamboni, p. 125). L'assenza di pensiero è la radice di ogni male, come Weil sosteneva già nei suoi primi scritti filosofici. Nel meccanismo messo in moto dalla forza, le parole 'con la maiuscola' di cui l'Europa pullulava rientrano, di fatto, negli ingranaggi infallibili della forza, che contamina, scrive Weil, anche chi crede di potersene sottrarre. Lo sforzo da fare per sfuggire all'assenza di senso della spaventosa guerra che l'Europa stava per scatenare dentro i suoi confini è, innanzitutto, uno sforzo di lucidità. Rispetto a una guerra condotta a partire da parole o oggetti fantasmatici, come è stata Elena nella guerra di Troia, verso i quali si pratica una cieca devozione – Stato, fascismo, comunismo, ma anche democrazia e diritto – non bisogna contrapporre altre parole piene di senso o di segno opposto, "quanto la capacità concreta di legare le parole alla realtà in modo da vedere che accade, rendersi conto, trovare una misura nell'agire. Entrare in conflitto per un lavoro di civiltà è l'unica via (...) che "potrebbe preservare vite umane, evitare la guerra" (Zamboni, p. 126).

È quello che, tra il 1942 e il 1943, Weil farà nel suo piccolo ufficio di Londra e poi nel sanatorio di Ashford. Postazioni sull'abisso, potremmo dire, a partire dalle quali non smetteva di scrutare ciò che stava accadendo in Europa, desiderando prendervi parte in ogni modo. Proprio comprendendo l'inevitabilità, ma, anzi, a quel punto, la necessità di proseguire il conflitto, il suo desiderio non poteva che orientarsi all'essere in prima linea. Non per uccidere, ma per sostenere e per curare, come dimostra il *Progetto di formazione di infermiere di prima di linea*, commentato da Maria Concetta Sala, certamente una delle voci più autorevoli sul pensiero di Weil, alla quale siamo debitori e debitrice per il suo lavoro attento, rigoroso e profondo di traduttrice, curatrice e interprete delle opere di Weil. Di quali caratteristiche dovevano essere dotate le donne per essere arruolate nel corpo speciale pensato da Weil? "Anzitutto, dell'enorme *coraggio* che comporta l'essersi votate in modo consapevole a morire e non a dare la morte. Il *coraggio senza crudeltà* di queste donne che non impugnano armi, difforme da quello connesso all'eroismo dei soldati destinati a essere uccisi mentre uccidono, riflette il desiderio di Weil non di partecipare alla guerra ma di *essere presente* nei luoghi di combattimento" (Sala, p. 109). Quanto afferma Sala mi sembra supportare la mia affermazione di apertura: Weil voleva essere presente nei luoghi di combattimento. Una presenza volta a *riorientare* l'attenzione a tutto quanto fosse *opposto* rispetto all'imperio della forza. Un predominio, quello della forza, che alimentava, e alimenta sempre, sogni di espansione e, quindi, di cancellazione dell'alterità. Cosa fare per riorientare l'attenzione? "Di fronte allo straripare del fanatismo hitleriano emerge (...) la ricerca di un tipo di *propaganda in atto* adeguato alla situazione al fronte e fondato su metodi psicologici non equivalenti a quelli dei nazifascisti. Questi metodi alternativi procedono da un'autentica *ispirazione religiosa*, ma non nel senso di un'adesione a una Chiesa o a una determinata confessione religiosa: la loro novità consiste nel mostrare al mondo una direzione totalmente altra rispetto a quella dettata dal *sogno* dell'imperio della forza" (ivi, p. 111). Il coraggio richiesto, infatti, non scaturisce dalla volontà di uccidere, ma dalla saldezza dello spirito che, nel pericolo supremo, è chiamato a

mantenere lo sguardo sulle ferite e sull'agonia di coloro che sono stati colpiti a morte. Si tratta di un'iperbolica estensione di quella capacità di attenzione su cui Weil non ha mai smesso di riflettere, fino alla fine. Quell'attenzione che è *tendere-a*, tensione verso qualcuno/a o qualcosa; ma anche *ad-tendere*, attendere: lasciare che l'alterità, nella forma tanto della bellezza, che del *malheur*, della *sventura*, venga verso di noi, ci raggiunga, e sia da noi presa in carico. L'attenzione, purtroppo, fugge la sventura come un cervo la canna del fucile che sta per ucciderlo, come sottolinea Weil. Dunque, un corpo di infermiere di prima linea ha qualcosa di *contro-naturale*: va nella direzione opposta a quell'istinto di sopravvivenza che induce a fuggire da quanto può nuocerci o anche solo ricordarci che siamo tutti e tutte esseri *vulnerabili*, esposti alle ferite, nel quotidiano, certo, ma anche e soprattutto durante una guerra.

Lo mette in luce anche Tommaso Greco, il quale, come Sala, ha scelto di soffermarsi sul *Progetto di formazione di infermiere di prima linea*: "Portare l'amore e il sacrificio di sé addirittura dentro il conflitto (...) è un modo, anche, per indicare la strada del giusto ordine sociale. Di un ordine sociale cioè ripensato dalle fondamenta, a partire da un *principio* che si fa *origine*, e che per questo è capace di determinare le scelte successive che a esso dovranno essere ispirate. Sta in questo rovesciamento l'importanza fondativa della riflessione weiliana contenuta nel *Progetto*: pensare l'ordine sociale muovendo da un principio solidale anziché da quello che gli si oppone" (Greco, p. 99). Un progetto di tal fatta non nasce, infatti, sull'onda emotiva di un'emergenza, ma risponde, con coerenza, all'intero impianto di pensiero che Weil ha portato avanti fin dalle sue prime opere, nelle quali il tema della forza come radice ultima dell'oppressione era ben presente, accentuandosi, poi, negli anni Trenta, durante e dopo il periodo di lavoro in fabbrica. Il 'combattimento' alla catena di montaggio, non a caso, ha determinato un cambiamento radicale anche nell'esistenza della giovane filosofa e un anelito sempre più profondo alla costruzione di una società più giusta, che troviamo delineata già, ad esempio, tra le pagine delle sue *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* del 1934. Un'idea, e anche un ideale, che Weil persegue fino alla fine. Non a

caso, Greco, rispetto al *Progetto*, afferma che “se da un lato costituisce il massimo atto di fede weiliano nella possibilità di rispondere alla forza con un gesto di amore soprannaturale, dall’altro lato esso rappresenta un vero e proprio manifesto a favore della necessità di ripensare le radici ultime del vivere comune, ponendo alla sua origine un principio differente rispetto a quello della violenza e della forza” (ivi, pp. 95-96).

La convinzione di un predominio incontrastato della forza sul piano dell’immanenza – a meno di un’attenzione contronaturale esercitata da chi riesce a sostenerne il peso – costituisce un punto fermo nell’analisi weiliana della realtà. Tuttavia, la ricerca di Weil non può non misurarsi sulle cause da lei ritenute prossime e concrete del disastro della guerra. Vivendo l’approssimarsi della propria fine, Weil, ancora una volta, tenta di scandagliare le ragioni oggettive, per quanto inapparenti, della guerra che ormai dilagava in Europa. Lo sottolineano Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito, scrivendo che Weil, “mentre le forze si affievoliscono e la solitudine si fa quasi totale, mette mano a *Questa guerra è una guerra di religioni*, in cui s’interroga sulle ragioni del baratro nel quale è precipitata l’Europa. La riflessione abbozzata in questo testo costituisce un’anticipazione di quella che sarà la grande meditazione metafisico-religiosa dell’ultima parte de *L’Enracinement*, ove addita all’Europa le grandi linee d’una civiltà nuova da edificare, che rinneghi la forza e affidi l’opera della giustizia all’*infinitamente piccolo* d’un amore aperto al riconoscimento della verità” (Canciani, Vito, pp. 116).

La questione dell’*infinitamente piccolo* è dirimente per leggere le proposte weiliane indirizzate alla costruzione di una civiltà più giusta, fondata, ad esempio, su una ‘spiritualità del lavoro’, come afferma ne *La prima radice*; ma anche per pensare una politica *spirituale*, volta al prioritario soddisfacimento dei bisogni del corpo e dell’anima. Le strade per approssimarsi a tale nuova civiltà, o anche solo per aprire il sentiero che a essa potrebbe portare, sono differenti; tutte, però, richiedono un cammino interiore, che, in certi frangenti, è definito anche ‘mistico’, per quanto in modo assai peculiare, come spiegano ancora Canciani e Vito: “Per chiarire cosa intenda per ‘mistica’, Simone Weil non ricorre alla teologia, ma chiede aiuto al linguaggio della fisica e parla d’un

cambio di stato: (...) la sfera dell'etica appartiene esclusivamente alla ragione, alla coscienza del singolo, in piena e laica autonomia; non presuppone di necessità l'irruzione del soprannaturale, in quanto rientra in quell'ordine di realtà che, in un altro scritto londinese, è designato come 'mediano', lo stesso in cui opera il diritto, anch'esso subordinato rispetto al livello della giustizia" (ivi, p. 122).

Una trascendenza nell'immanenza potremmo dire, che Weil non si stanca mai di cercare, offrendo, con l'aiuto dell'analogia, splendide figure di leggi spirituali manifestate da fenomeni naturali; come accade, ad esempio, con quelle implicate nel funzionamento della clorofilla, che trasforma l'energia solare in linfa vitale, ricordando agli esseri umani che ci si può nutrire di luce, purché si trovi nel proprio spirito la capacità di attenzione che a un tale nutrimento dispone.

In conclusione, mi sembra di poter dire che il tema 'Simone Weil e la guerra' non è dissociabile da quello 'Simone Weil e la giustizia'. Tra tutti i suoi testi, quelli commentati in questa densa sezione monografica – scritta da studiosi e studiose unanimemente riconosciuti come tra i più importanti, in Italia e a livello internazionale, del pensiero di Simone Weil –, costituiscono solo una piccola parte. Tuttavia, da ciascuno di essi emerge, in modo chiaro, come il tema della guerra non sia mai trattato da Weil come fine a sé stesso, cioè in quanto oggetto teoretico sul quale disquisire, cercando teorie efficaci a dirne limiti, eccessi, caratteristiche. La guerra è condanna, è male, è disastro, è aberrazione: allontanamento da quell'invocazione che scaturisce da ogni essere umano quando viene perpetrata un'ingiustizia: "perché mi viene fatto del male?". La guerra è quanto di più lontano dall'ascolto di un tale grido e, quindi, quanto di più lontano dalla giustizia.

Rileggere l'opera weiliana oggi, e, in particolare, rileggere gli scritti qui commentati, significa rendersi conto, come Weil stessa affermava citando Platone, di quanto siano distanti l'essenza del necessario e quella del bene. Di quanto la guerra sia lontana dalla giustizia, nonostante chi decide di scatenarla spesso lo faccia proprio in nome della giustizia. Lo sforzo che ancora oggi Weil ci invita a fare è quello di coltivare un coraggio che non sia quello della guerra, ma quello della

responsabilità e del rispetto per ciascun essere umano, in particolare per tutti e tutte coloro la cui voce rimane inascoltata, ai margini della storia, nonostante il levarsi del loro assordante “perché mi viene fatto del male?”.

Partire dal bene. Il Progetto weiliano e il fondamento dell'ordine sociale

S. Weil, *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, in S. Weil-J. Bousquet, *Corrispondenza*, seguito da *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, a cura di A. Marchetti, SE, Milano, 1994) (Simone Weil, *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*, in *Œuvres complètes*, IV/1, *Écrits de Marseille* (1940-1942), Gallimard, Paris, 2008, pp. 401-411).

Parole chiave

Pace, guerra, ordine sociale, sacrificio

Tommaso Greco insegna Filosofia del diritto all'Università di Pisa. È direttore di *Diacronia*. Rivista di storia della filosofia del diritto ed è responsabile scientifico del Piccolo Festival della fiducia (tommaso.greco@unipi.it)

1. Il *Progetto* per la costituzione di un corpo di infermiere di prima linea – breve, ma battagliero –, può essere letto come un testo che esprime in maniera cristallina l'atteggiamento di Simone Weil nei confronti della forza e della guerra, ma va preso in considerazione anche in generale per confermare le linee principali del suo pensiero nei confronti dell'ordine sociale e dei suoi fondamenti. Se da un lato costituisce il massimo atto di fede weiliano nella possibilità di rispondere alla forza

con un gesto di amore soprannaturale, dall'altro lato esso rappresenta un vero e proprio manifesto a favore della necessità di ripensare le radici ultime del vivere comune, ponendo alla sua origine un principio differente rispetto a quello della violenza e della forza.

In questo senso, anche se purtroppo poco conosciuto al di fuori della cerchia – ampia per un verso, ma ristretta per l'altro verso – degli studiosi del pensiero weiliano, questo scritto va considerato come un anello imprescindibile di quella tradizione che ha quanto meno provato a mettere in discussione il paradigma bellicista e conflittualista, che vede conficcato nell'*origine* della società esclusivamente il principio del conflitto e della guerra. Per quanto sia proprio Simone Weil a scrivere che “su questa terra non c'è altra forza che la forza”, è ella stessa ad aprire quella piccola ma straordinaria fessura dalla quale può passare la logica di un paradigma alternativo: “in quanto alla forza che non è di questa terra, il contatto con essa si paga solo a prezzo di un transito attraverso qualcosa che somiglia alla morte” (Weil 1996, p. 199).

2. Ed è proprio questo il modello che passa attraverso questa fessura e che il *Progetto* vuole incarnare. Intanto sul piano dell'esito finale. Nella cornice dello scontro, sul fronte della guerra, lì dove non ci sono altro che forza e violenza, le donne chiamate a far parte della formazione proposta da Simone Weil devono avere innanzitutto la consapevolezza – e quindi il coraggio – di poter morire, di sacrificare la loro vita, e di farlo in nome di quella “forza che non è di questa terra”: “evidentemente sarebbe indispensabile a queste donne una grande quantità di coraggio. Esse dovrebbero aver fatto sacrificio della loro vita” (p. 49). Ma anche sul piano delle motivazioni, di ciò che sorregge l'azione delle infermiere, il *Progetto* sembra corrispondere all'assioma proposto ne *L'enracinement*. Il loro compito, che è il motivo della loro impresa, sta esattamente nella volontà di far brillare quel principio differente, quella alternativa radicale che esse sono chiamate a incarnare rispetto ai giovani hitleriani animati dalla volontà di potenza:

il semplice persistere di un compito umanitario nel centro stesso della battaglia, nel punto culminante della ferocia, sarebbe una sfida clamorosa alla ferocia che il nemico ha scelto e che ci impone a nostra volta. La sfida colpirebbe tanto di più perché a svolgere questi compiti umanitari sarebbero delle donne animate da una tenerezza materna (p. 55).

Dalla presenza delle infermiere sul campo di battaglia emerge nella sua concretezza la presenza di un principio differente rispetto a quello della guerra. Ed è questa, chiaramente, l'intenzione weiliana: la *presenza* della cura oltre la lotta; la *realtà* dell'attenzione, oltre ogni conflitto:

Bisogna che esse siano pronte a trovarsi sempre nei punti più difficili, a correre lo stesso pericolo o anche maggiore dei soldati più esposti, e questo senza essere sostenute dallo spirito offensivo; piegandosi al contrario sui feriti e sui morenti (p. 49).

Vale la pena notare che nello spirito e nell'azione delle infermiere di prima linea rivivono lo spirito e l'azione che Victor Hugo – in un romanzo pervaso da riflessioni che non potrebbero essere più convergenti con quelle weiliane – aveva immaginato per Jean Valjen durante le insurrezioni del 1832:

Jean Valjean non aveva preso nessuna parte al combattimento, fuorché esporsi. Senza di lui, in quella fase suprema dell'agonia, nessuno avrebbe pensato ai feriti. Grazie a lui, presente ovunque nella carneficina come una provvidenza, quelli che cadevano erano rialzati, trasportati nella sala terrena, e medicati (Hugo 2006, p. 1164).

In questo modo, tuttavia, si afferma qualcosa che va oltre il momento della guerra. Perché nel cuore della battaglia si esplicita il nucleo dell'opposizione decisiva sulla quale si regge tutto il discorso politico, sociale – e aggiungo: giuridico – di Simone Weil. Non l'amore *fuori* dalla guerra, coltivato e celebrato in assenza di quest'ultima, e a cui si rende tributo con la speranza che la guerra non si imponga: atteggiamento che però lascia alla guerra tutto il suo valore di alternativa praticabile, e anzi, come dicono i suoi fautori sempre all'erta, più realistica.

Ma l'amore *dentro* la guerra, a significare che esso arriva dovunque, anche là dove la guerra sembra essere l'unica risposta possibile. E ci arriva per negarne, una volta per tutte, la logica. Ci arriva per rendere edotti coloro che sono schiavi della forza che la vera vita è altrove; non è nell'esercizio continuo della violenza, ma in ciò che la nega e la supera.

3. In questo senso, il *Progetto* si riallaccia direttamente alle intense pagine dello scritto sull'*Illiade* nel far emergere la potenza irresistibile e allo stesso tempo la follia della guerra, il suo essere contrario alla logica della vita, quella che emana dall'immagine e dal ricordo di una casa e di un focolare. Nel saggio dedicato al poema omerico, Simone Weil aveva scritto di quanto fosse crudele il “contrasto doloroso” che veniva dalla “evocazione improvvisa, subito cancellata, d'un altro mondo; il mondo lontano, precario e toccante della pace, della famiglia, quel mondo dove l'uomo è per coloro che lo circondano ciò che conta di più” (Weil 2014, p. 34). Così, se i soldati nemici sono resi quasi invincibili dal fatto che “non hanno mai conosciuto un'altra atmosfera” che non fosse quella bellica; “non hanno respirato mai altro che la violenza, la distruzione e la conquista”, è su immagini calde e familiari che Simone Weil pensa di costruire l'alternativa alla brutalità e alla forza. I soldati che si oppongono a Hitler possono essere resi più forti proprio rendendo loro presenti le case che hanno abbandonato e che idealmente sono chiamati a difendere.

Cosa c'è di meglio a tal fine che farli accompagnare fin sotto il fuoco, fin nelle scene della più grande brutalità, da qualcosa che costituisce un'evocazione vivente delle case che hanno dovuto abbandonare, un'evocazione non commovente ma al contrario esaltante? (...) Questo corpo femminile costituirebbe precisamente l'evocazione concreta ed esaltante delle case lontane (p. 58).

Ma, appunto, il valore della presenza del corpo di infermiere va oltre l'incoraggiamento che può derivarne per i soldati antihitleriani. Esso vuole portare dentro l'orrore della guerra – dunque: anche, e direi

soprattutto, per i soldati nemici educati alla brutalità e alla violenza – quel principio di umanità che la guerra nega continuamente. Anche qui ci soccorre *L'Iliade*: “Ne risulterebbe una tetra monotonia se non ci fossero, qui e là, momenti luminosi; momenti brevi e divini in cui gli uomini hanno un’anima” (Weil 2014, p. 55). Questi momenti sono dati dal coraggio e dall’amore. Questi momenti di grazia, per quanto rari, fanno sentire con rimpianto ciò che la guerra fa perire.

Si tratta di far emergere il principio che la sola presenza delle infermiere porta sul campo di battaglia, e di farlo nella convinzione che la “*pura esposizione* senza difese, quel (non) potere connaturato a ciascun essere umano e reso manifesto dalla sua semplice esistenza”, quell’essere che “è *vulnerabilità* senza protezione” (Fulco 2020, p. 79), possa sprigionare tutta la sua forza, “la forza della fragilità” (Paglia 2022). Ecco il valore del *Progetto* e del corpo di infermiere di prima linea: rendere chiaro tutto ciò che la guerra fa perire e indurre gli esseri umani a rifiutarla per sempre.

4. È da queste convinzioni che discende la forza del principio stabilito attraverso il *Progetto*. Portare l’amore e il sacrificio di sé addirittura dentro il conflitto – e anzi “nei punti più pericolosi” (p. 47), “nel punto culminante della ferocia” (p. 55) – è un modo, anche, per indicare la strada del giusto ordine sociale. Di un ordine sociale cioè ripensato dalle fondamenta, a partire da un *principio* che si fa *origine*, e che per questo è capace di determinare le scelte successive che ad esso dovranno essere ispirate.

Sta in questo rovesciamento l’importanza fondativa della riflessione weiliana contenuta nel *Progetto*: pensare l’ordine sociale muovendo da un principio solidale anziché da quello che gli si oppone. E quindi, compiere un ribaltamento dell’opinione comune e diffusa, in base alla quale l’ordine nasce esclusivamente dalla necessità di neutralizzare il conflitto, il quale conserva però tutta la sua primazia logica e assiologica: come se si dovesse sempre tornare a esso nei momenti di crisi, nei momenti in cui l’ordine deve ricercare il principio perduto, sulla

negazione del quale esso era stato costruito. Un bel paradosso, di cui i realisti e gli adoratori della forza faticano a rendersi conto. Ma si può stabilire un principio d'ordine muovendo dal disordine? Si può stabilire ciò che deve legare gli esseri umani sul loro presunto (e insuperabile) istinto di conservazione e di avversione? O più semplicemente: si può costruire la fiducia sulla diffidenza e la sfiducia? E la cooperazione può nascere dalla distruzione che ogni guerra comporta?

Che, pur nella consapevolezza dell'importanza originaria del conflitto (Esposito 1996, pp. 61 ss.), si tratti di far valere un principio opposto alla forza, e di farlo valere nella sua radicale alterità appare chiaro, nello scritto di Simone Weil, dall'insistenza con la quale ci si sofferma sul valore simbolico della sfida che le infermiere devono giocare. Da quell'azione, da quel posizionamento nel mezzo della battaglia, deve emergere un messaggio chiaro, quello di un'“ispirazione autentica e pura” capace di sconfiggere sul campo, ma anche successivamente di scacciare e di sostituire nelle menti degli esseri umani, l'altra ispirazione, altrettanto religiosa, ma “brutale e bassa” che muove gli uomini di Hitler. Almeno in questo, dunque, si tratta di far propria la lezione hitleriana, in base alla quale “la propaganda è un fattore essenziale di successo” (p. 54).

L'esistenza di formazioni speciali animate da uno spirito di sacrificio totale costituisce a ogni istante una propaganda in atto. Simili formazioni procedono necessariamente da un'ispirazione religiosa, non nel senso di una adesione a una Chiesa determinata, ma in un senso assai più difficile da definire, e al quale tuttavia solo questa parola è adatta. Ci sono circostanze in cui tale ispirazione costituisce un fattore di vittoria più importante degli stessi fattori militari in senso stretto (*Ibidem*).

Noi non possiamo mostrare al mondo di valere più dei nostri nemici superando il loro grado di coraggio, perché non è possibile in termini di quantità. Ma possiamo e dobbiamo mostrare di possedere una qualità di coraggio differente, più difficile e più rara. Il loro è di una specie brutale e bassa; procede dalla volontà di potenza e di distruzione. Poiché i nostri scopi sono differenti dai loro, così il nostro coraggio procede da tutt'altra ispirazione (p. 55).

5. Per quanto possa sembrare astratto, il discorso weiliano ha il pregio della concretezza. Simone Weil sa, e vi insiste, che non solo il coraggio durante la battaglia, ma tutto l'ordine sociale è mosso in primo luogo dall'immaginazione, dall'insieme dei simboli ai quali si crede e si rivolge la propria dedizione. La costruzione della realtà sociale, per utilizzare l'espressione di John Searle, ha a che fare con questo insieme, non meno – anzi, certamente in misura maggiore – di quanto abbia a che fare con l'insieme dei fatti e con l'impalcatura delle istituzioni, che invece piuttosto ne discendono. Ecco perché è così importante il significato della formazione delle infermiere, ed ecco perché occorre insistere anche oggi sul fatto che questo significato vada oltre i confini geografici e temporali delle guerre e si sposti e si allarghi al tema dell'ordine sociale nel suo complesso. Se non fosse così, Simone Weil non avrebbe scritto a un certo punto le seguenti parole:

L'esistenza di questo corpo femminile farebbe un'impressione non inferiore sul pubblico in generale, nei paesi che prendono parte alla lotta e in quelli che vi assistono. La sua portata simbolica sarebbe colta ovunque. Questo corpo da una parte e le S.S. dall'altra creerebbero con la loro contrapposizione un'immagine da preferire a qualsiasi slogan. Sarebbe la rappresentazione più clamorosa possibile delle due direzioni tra le quali l'umanità oggi deve scegliere (ivi, 56).

Ed è proprio questo che il *Progetto* viene a dirci anche oggi, in un momento in cui la guerra sembra tornata a essere la risposta più naturale, e soprattutto tragicamente più desiderata. Riprendere in mano il *Progetto* significa credere nella possibilità di una risposta differente, che possa muovere dalla priorità del bene sul male e dalla necessità di affermarne il principio in modo da condizionare la scelta dei mezzi più adatti a realizzarlo. Oggi più che mai potremmo, e dovremmo, ripetere queste parole, nel pensare ai modi in cui si deve rispondere a chi usa la violenza per imporsi:

questo progetto può sembrare a prima vista impraticabile perché è nuovo. Ma un po' di attenzione permette di riconoscere che esso non

è solo praticabile, ma anche molto facile da eseguire; che in caso di fallimento gli inconvenienti sono quasi nulli; che in caso di successo i vantaggi sono veramente considerevoli (ivi, p. 48).

Riferimenti bibliografici

Esposito, R.

1996, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma.

Fulco, R.

2020, *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata.

Hugo, V.

2006, *I miserabili*, a cura di M. Picchi, Einaudi, Torino.

Paglia, V.

2022, *La forza della fragilità*, Laterza, Roma-Bari.

Weil, S.

1994, *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea (1942)* (tr. it. di G. Gaeta), in S. Weil, J. Bousquet, *Corrispondenza*, seguito da *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, a cura di A. Marchetti, SE, Milano.

1996, *La prima radice*, a cura di G. Gaeta, SE, Milano.

2014, *L'Iliade o il poema della forza*, in *La rivelazione greca*, a cura di M. C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano.

L'audacia della compassione

S. Weil, *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, in S. Weil-J. Bousquet, *Corrispondenza*, seguito da *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, cura di A. Marchetti, SE, Milano 1994; anche in "Gli Asini", 2 marzo 2020, disponibile all'indirizzo: <https://gliasinirivista.org/progetto-di-una-formazione-di-infermiere-in-prima-linea/> (Simone Weil, *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne*, in *Œuvres complètes*, IV/1, *Écrits de Marseille* (1940-1942), Gallimard, Paris, 2008, pp. 401-411).

Parole chiave

Infermiere di prima linea, procedimenti non offensivi, presenza nei luoghi di maggior pericolo, coraggio senza crudeltà, ispirazione autentica e pura

Maria Concetta Sala ha insegnato nei licei italiani e nei dipartimenti di Italianistica di università straniere. Ha curato l'edizione italiana di alcune opere di Simone Weil pubblicate da Adelphi e Marietti. Collabora con la Biblioteca delle donne Udipalermo (mc.sala@mcmlink.it)

In tempi di dominio pervasivo imposto da economie, tecnologie e tecniche di sorveglianza predatorie, il rischio di una devastazione illimitata sembra incombere sugli esseri viventi e sui sistemi che sorreggono la vita. Per di più i rigurgiti di odio, il *cecchino dalla vista acuta* sul quale ha scritto versi memorabili Wisława Szymborska – “Occorre dire quante canzoni ha composto? / Quante pagine ha scritto nei libri di

storia? / Quanti tappeti umani ha disteso / su quante piazze, stadi?” (Szymborska 2009, pp. 507; 509) – aggravano non solo il senso di impotenza, ma anche la stretta difensiva e offensiva che dappertutto alza muri e steccati. In questo clima d’intontimento, chiunque desideri tenere lo sguardo fisso sui drammi che si svolgono nel mondo può trovare risorse adamantine nella filosofia di Simone Weil, ricercatrice della verità mediante esplorazione e di una logica fondata sulla nozione di ambiti. Data l’analogia fra quanto avviene sotto i nostri occhi e ciò che accadde immediatamente prima e dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale, proverò anzitutto ad accennare all’atmosfera di quegli anni, traendo notizie dal suo vissuto e dalla sua opera, per poi soffermarmi sulle fasi di ideazione del *Projet d’une formation d’infirmières de première ligne* che così tanto le stava a cuore al fine di coglierne gli aspetti imprescindibili dalla sua pratica di pensiero.

Dopo l’annessione dell’Austria e della regione dei Sudeti da parte della Germania nazista, il timore di gravi catastrofi collettive suscitò in Europa una condizione di smarrimento e di passività pressoché simile a quella che si prova dopo l’annuncio di un imminente evento naturale rovinoso. Allarmata dallo sradicamento causato dalla colonizzazione così come dal totalitarismo, Simone Weil si premurò nell’inverno 1938-1939 di sollecitare una politica volta a trasformare in cittadini gli abitanti delle colonie, oppressi da un asservimento peggiore di quello attuato nel peggiore Stato totalitario europeo, senza indirizzarli tuttavia verso i mali tipici dei Paesi totalitari quali il nazionalismo imperialista, lo sviluppo industriale con ogni mezzo, il militarismo sfrenato, il trasferimento di tutta la vita sociale sotto il controllo statale. Praga fu invasa dalle truppe naziste il 15 marzo del 1939 e il governo hitleriano annetté la Boemia-Moravia creando lo Stato satellite slovacco; in seguito al patto di non aggressione fra Germania nazista e Unione Sovietica, la Wehrmacht invase la Polonia (1° settembre) e due giorni dopo Gran Bretagna e Francia dichiararono guerra alla Germania. L’ammonimento di Weil ai due Paesi europei rimasti democratici in lotta contro il totalitarismo nazista enuncia una verità semplice quanto dura:

non bisogna credere di dover vincere perché siamo meno brutali, meno violenti, meno inumani di quelli che ci stanno di fronte. La brutalità, la violenza, l'umanità hanno un prestigio immenso, che i libri di scuola nascondono ai bambini, che gli adulti non confessano a sé stessi, ma che tutti subiscono. Per avere un prestigio equivalente, le virtù contrarie devono essere esercitate in maniera costante ed effettiva (Weil 1989, pp. 117-18).

Lo sdegno per l'irruzione delle truppe naziste all'interno dell'Università Carolina di Praga (17 novembre) e per la repressione delle proteste pacifiche degli studenti – ne furono assassinati nove e deportati più di un migliaio – e la lettura dei primi rapporti inglesi sulle torture inflitte ai prigionieri dai tedeschi la indussero a elaborare tra dicembre 1939 e gennaio 1940 un piano di lancio di truppe e armi per spingere alla sollevazione e liberare i prigionieri.

In attesa di risposte dalle autorità competenti, Weil si concentrò sulla stesura dello scritto *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme*, nel quale stabilisce un parallelo fra Germania hitleriana e totalitarismo romano ed esorta a prendere coscienza del tipo di civiltà che rendeva possibile l'impresa di Hitler, una civiltà fondata sull'ammirazione per l'opera conquistatrice di Roma tesa a sradicare e omogeneizzare popoli e culture e per la perfidia della sua politica, diretta a conservare il massimo prestigio a qualunque prezzo; eppure, continuando ad ammirare o a giustificare gli atti di brutalità commessi duemila anni fa, osserva Weil, si viene in definitiva meno alla *virtù di umanità*, e prima o poi dall'ammirazione o dalla giustificazione si sarebbe passati all'imitazione, e dall'imitazione all'applicazione degli stessi metodi brutali. Nello stesso periodo, completò il saggio *L'Iliade, ou le poème de la force*, dal quale emerge nettamente che vincitori e vinti sono in pari misura trasformati in cose dal contatto con la forza; per questo dai versi effonde l'*amarezza* che sgorga dalla *tenerezza* nei confronti della miseria umana, giacché tutto “ciò che all'interno dell'anima e nelle relazioni umane sfugge all'imperio della forza è amato, ma amato dolorosamente a causa di quel pericolo di distruzione continuamente sospeso” (ivi, p. 250). Mentre si applicava nello studio delle opere e delle religioni

dell'antichità e nella perlustrazione di opere e documenti storici, la lettura della cronaca di Saint-Réal sulla congiura degli Spagnoli contro la Repubblica di Venezia (1681) le ispirò la composizione di *Venise sauvée*, la tragedia rimasta incompiuta nella quale si rappresenta il conflitto fra il *sogno* dettato dall'imperio della forza e l'*attenzione pura* che scaturisce dall'amore soprannaturale. Alla vigilia dell'occupazione nazista di Parigi (13 giugno 1940) Bernard e Selma Weil, insieme alla figlia pur ricalcitante, abbandonarono la città dirigendosi verso Sud e raggiunsero il 15 settembre Marsiglia. Qui Simone Weil prese contatto con i Cahiers du Sud, dove sarebbero apparsi il saggio sull'*Iliade* e i due scritti sulla civiltà occitana – il primo, redatto fra dicembre '40 e gennaio '41, e il secondo, a distanza di circa un anno –, nei quali si fa risalire all'annientamento di un modello di società fondato su ispirazioni trascendenti la svolta impressa all'inizio del XIII secolo alla storia dell'Europa, una svolta che l'avrebbe soggiogata alle *ragioni della forza*, alla ragione di Stato.

Rimasto senza esito il piano di paracadutaggio in Cecoslovacchia, fin dal maggio del 1940 Simone Weil fu presa dall'ideazione di un progetto concernente la costituzione di una formazione speciale di infermiere volontarie. La prima stesura del progetto, arenatosi tra le scartoffie della burocrazia e bloccato dall'armistizio del 22 giugno, pur avendo ricevuto un parere favorevole da una commissione del Ministero della guerra, è andata perduta. Del *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne* abbiamo pertanto a disposizione soltanto il manoscritto della versione riscritta a New York (o negli ultimissimi giorni del soggiorno marsigliese) e una copia dattiloscritta riveduta da Simone Weil. A New York, i Weil erano infatti arrivati il 6 luglio del 1942 e da lì, dopo tante peripezie, la filosofa avrebbe raggiunto, il 14 dicembre, Londra, dove sarà assegnata ai servizi civili della Resistenza francese all'estero. Quanto ai rapporti da lei intrattenuti con la Resistenza interna, è possibile affermare che essi non si limitarono alla distribuzione dei Cahiers du témoignage chrétien, grazie alla scoperta di Robert Mencherini presso gli archivi giudiziari di Aix-en-Provence di un dossier Simone Weil trasmesso dal Tribunale militare alla Sezione speciale

e contenente l'autografo della *Demande pour être admise en Angleterre* (gennaio-maggio? 1941: Weil 2008, pp. 393-400), rinvenuto durante una perquisizione a casa di Robert Burgass, responsabile di una cellula clandestina che aveva il compito di far uscire dalla Francia i militari stranieri desiderosi di combattere contro il nazifascismo. L'organizzazione fu smantellata fra aprile e maggio del 1941 e, all'incirca nello stesso periodo, Simone Weil venne interrogata dalla polizia e riuscì a farla franca grazie a una buona dose di autocontrollo. Condannato a sei anni di reclusione nel marzo del 1943, Robert Burgass morirà in galera nel dicembre dello stesso anno (Mencherini 2012, pp. 451-465).

La *Demande* apporta elementi che consentono di andare più a fondo nella posizione di Simone Weil riguardo alla guerra in quel frangente storico? Balza evidente che in questa richiesta a un gruppo clandestino, alle cui riunioni pare abbia assistito qualche volta, espone sé stessa per guadagnare credito presso il comando inglese e far approvare il *Projet* rimasto inevaso. In caso di stallo della guerra nella fase marittima e aerea, si dichiara disponibile a svolgere qualsiasi lavoro utile e pericoloso; nell'ipotesi di un'invasione dell'Inghilterra a opera delle truppe nazifasciste terrebbe invece a sperimentare sul suolo inglese il suo piano di intervento con questa motivazione: dalle prime notizie sull'offensiva tedesca giunte nella zona libera, aveva desunto l'estrema importanza del fattore morale nei procedimenti impiegati dalle forze armate tedesche che seminavano fra le truppe alleate anzitutto il terrore e la disgregazione, fattori ai quali era da imputare esclusivamente il numero elevato di morti e di prigionieri. Simone Weil si preoccupa di questo effetto disgregante al punto di predisporre procedimenti sia offensivi che difensivi. Al fine di abbassare il morale del nemico, accenna infatti a operazioni militari di attacco che suscitino un effetto sorpresa tra le fila dei soldati tedeschi. Al centro del suo interesse rimangono però i procedimenti non offensivi: chiarisce che nel piano del 1940 aveva proposto di adattare al nuovo contesto bellico un'usanza delle popolazioni germaniche contemporanee di Tacito: per galvanizzare i combattenti, esse collocavano spesso una donna, preferibilmente giovane, alla testa dello schieramento. Da questa consuetudine, spiega, le era venuta l'idea

di un gruppo di donne decise a occupare nel corso del combattimento le postazioni più esposte al rischio di morte; ovviamente, non erano da escludere altri incarichi, ad esempio di barelliere o di infermiere, ma l'essenziale risiedeva nella loro *presenza* nei luoghi di maggior pericolo. Sottolinea altresì di aver chiesto di essere autorizzata ad assumere per prima e da sola questo ruolo, senza aspettare la costituzione del gruppo, convinta che in altre donne sarebbe rapidamente scattata l'emulazione. Dati i malintesi fra Inghilterra e Francia, rileva inoltre che la presenza di una donna francese con un simile ruolo e un'alta dose di sangue freddo avrebbe provocato un impatto non trascurabile sul morale dei soldati inglesi. Infine, per accreditarsi come donna dai nervi saldi, pur essendole alquanto penoso fare riferimento a dati personali, si sofferma sulla partecipazione alla guerra di Spagna del 1936 e sul piano di paracadutaggio in Cecoslovacchia, quest'ultimo a suo dire un'operazione politico-militare che avrebbe comportato la morte sia dei volontari paracadutati sia dei prigionieri una volta liberati, ma anche un effetto sorpresa e un impatto morale considerevoli. Ricorda che si era dichiarata pronta a morire al pari degli altri volontari, anche se un'impresa così cruenta l'aveva spaventata al punto di decidere di darsi in ogni caso la morte dopo l'eventuale realizzazione, perfino nel caso di una sua mancata partecipazione.

Quali sono le novità nella versione probabilmente newyorkese del 1942 del *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne* rispetto a ciò che Simone Weil riporta della stesura d'anteguerra (maggio 1940) nella *Demande* di Marsiglia del 1941? Alcune osservazioni preliminari sono ineludibili: durante i tre anni di guerra totale l'occupazione nazifascista si era estesa all'intera Europa occidentale, esclusa la sola Inghilterra che continuava a resistere; anche l'esistenza personale della filosofa ne era stata travolta: costretta dagli eventi a lasciare Parigi e a vivere da rifugiata a Marsiglia in attesa di una via d'uscita, esclusa dall'insegnamento perché di origine ebraica, fece con fatica e nondimeno con gioiosa accettazione esperienze di lavoro agricolo e mentre vendemmiava assorta nella recita del *Pater* le capitò di vivere la presenza del Cristo con un'intensità superiore a quelle del primo contatto

avvenuto nel 1938. La sua feconda pratica di pensiero continuò a essere radicata nei diversi ambienti che frequentava: lo documentano i numerosi articoli e saggi, le lettere e i *Cahiers* di Marsiglia, attraverso i quali è possibile costatare anche l'immersione nel sanscrito, l'investigazione del Taoismo, dell'Induismo, del folklore, del pensiero dell'antica Grecia, la lettura sistematica di opere scientifiche e la rilettura dei Vangeli.

Una volta a New York, Simone Weil non si arrese davanti alle difficoltà quasi insormontabili per il rilascio del suo lasciapassare per l'Inghilterra e cercò il sostegno del filosofo Jacques Maritain, dell'ammiraglio Leahy, degli ex colleghi dell'École Normale, di Maurice Schumann, ex compagno di classe all'Henri IV, di organizzazioni militari femminili, della Croce Rossa americana, e così via. A tutti inviò il *Projet* e tutti le risposero in modo garbato, ma di fatto senza prenderlo nella giusta considerazione e soprattutto senza appoggiarlo, eccetto rari casi. A Londra avrebbe ben presto capito che non c'era alcuna probabilità che fosse accettato e lo stesso valeva anche per la richiesta di essere inviata in Francia per una missione. Nondimeno "era lacerata a sua volta fra la coscienza di avere una vocazione particolare e la convinzione che non è permesso cercare la sventura"; certo, scrisse all'amico Schumann, le sarebbe stato facile cadere nelle mani del nemico in Francia, ma lei sapeva che la sventura "è primariamente definita dalla necessità: non la si subisce che per accidente o per obbligo. Ma l'obbligo esiste solo se si ha l'occasione di adempierlo. È per trovare tale occasione che sono venuta a Londra" (Pétrement 2010, pp. 641-42).

Entriamo nel testo del *Projet* nella versione del 1942: di quali doti devono essere munite le donne che scelgono di far parte di questa formazione d'infermiere per assolvere il proprio compito? Anzitutto, dell'enorme *coraggio* che comporta l'essersi votate in modo consapevole a morire e non a dare la morte. Il *coraggio senza crudeltà* di queste donne che non impugnano armi, diffonde da quello connesso all'eroismo dei soldati destinati a essere uccisi mentre uccidono, riflette il desiderio di Simone Weil non di partecipare alla guerra ma di *essere presente* nei luoghi di combattimento (Ballanfat 2013, pp. 31-42). Questa forma estrema di coraggio che non proviene dall'io ha un legame invisibile ai

più con un *cuore* non indurito, ma *temprato* dallo strazio nei confronti della miseria umana, con una disposizione dell'anima ispiratrice di pensieri e gesti, che evocano il contegno tenuto dalla scrittrice olandese Etty Hillesum, di cinque anni più giovane della filosofa e morta ad Auschwitz nel 1943, lo stesso anno in cui si spense l'autrice dei *Cahiers*. Dinanzi al mondo trasformato in un grande campo di prigionia, dinanzi all'orrore nazista, Etty scelse infatti di andare volontaria nel campo di transito di Westerbork, dove non si lasciò degradare dall'odio, ma consolidò l'inclinazione ad amare e a compatire: "Non è che io voglia buttarmi fra le braccia della morte con un sorriso rassegnato (...). Non è che io voglia partire a ogni costo, per una sorta di masochismo, o che desideri essere strappata via dal fondamento stesso della mia esistenza – ma dubito che mi sentirei bene se mi fosse risparmiato ciò che tanti devono invece subire" (Hillesum 2012, p. 711). Parole che non danno adito ad equivoci e che valgono anche per Simone Weil, ostinata esclusivamente nella ricerca dell'occasione che le permettesse di adempiere ciò che sentiva come un obbligo.

Prima di procedere sulle altre qualità essenziali per le infermiere di prima linea, non si può non sottolineare che nella versione del 1942 del *Projet* risultano accentuate la differenza maschile di giovani uomini in armi motivati dal fanatismo insito nella dottrina hitleriana, *un surrogato di religione, un'idolatria*, e la differenza femminile di donne disarmate la cui determinazione trae origine da *un'ispirazione autentica e pura*. A una folta schiera di uomini "indifferenti alla sofferenza e alla morte per sé stessi e per tutto il resto dell'umanità" (Weil 2008, p. 406), dotati di un coraggio che "procede dalla volontà di potenza e di distruzione" (ivi, pp. 407-408) fa infatti da contrappeso "la sfida clamorosa alla ferocia" (ivi, p. 408) di uno sparuto nucleo di donne animate da un "coraggio che non è riscaldato dalla volontà di uccidere, che nell'istante di maggiore pericolo sostiene lo spettacolo prolungato delle ferite e delle agonie" (*Ibidem*). Secondo la filosofa, questo scenario del tutto nuovo avrebbe colpito l'immaginazione delle masse in modo più forte e penetrante della propaganda hitleriana, giacché la *portata simbolica* della presenza di questi corpi viventi di donne fedeli alla propria vocazione in un campo

di battaglia dove vigono regole spietate avrebbe dato risalto agli *obblighi di umanità*, ovvero la cura e l'amore nei confronti della vita, persino di un ultimo barlume di vita, svelando così i disvalori micidiali connaturati alla brutalità e alla violenza delle SS. Questi obblighi verso tutto ciò che è fragile e perituro mostrano in definitiva un agire in guerra in modo totalmente estraneo alla forza, alla violenza e al prestigio e in direzione contraria alle idee di grandezza e orgoglio nazionali e personali.

Di fronte allo straripare del fanatismo hitleriano, emerge dunque la ricerca di un tipo di *propaganda in atto* adeguato alla situazione al fronte e fondato su metodi psicologici non equivalenti a quelli dei nazifascisti. Questi metodi alternativi procedono da un'autentica *ispirazione religiosa*, ma non nel senso di un'adesione a una Chiesa o a una determinata confessione religiosa: la loro novità consiste nel mostrare al mondo una direzione totalmente altra rispetto a quella dettata dal *sogno* dall'imperio della forza. Per giudicare il bene che c'è nell'anima di un essere umano, vi sono infatti circostanze in cui è sufficiente l'espressione di pensieri originali generati dall'*attenzione pura* che scaturisce dall'amore soprannaturale; nel caso di una guerra fra idolatria e autentica religiosità, la filosofa insiste sulla necessità vitale di un'espressione del bene mediante fatti che scaturiscano dalla stessa fonte. La *sfida in atto* lanciata da poche donne animate da un coraggio senza crudeltà e da tenerezza materna avrebbe potuto dunque scompaginare il tradizionale assetto di guerra e costituire altresì una *evocazione concreta ed esaltante delle case lontane* per i giovani francesi, inglesi, americani, non addestrati alla guerra, al contrario dei coetanei tedeschi fanatizzati dalla disciplina militare e da anni di lavaggio del cervello. Certo, al coraggio e alla tenerezza esse devono associare quella "*risolutezza fredda e virile* che impedisca loro di credersi importanti in qualsiasi circostanza" (ivi, p. 410), un'affermazione nella quale si legge sì la consueta attribuzione di questa dote agli uomini, ma anche un richiamo a noi donne che, sviliate dalla falsa idea di grandezza imperante, cadiamo più o meno consapevolmente nel tranello dell'amor proprio. Ad ogni modo Simone Weil è certa dell'esistenza di donne che riuniscono in sé stesse tali qualità, lo sa per esperienza personale.

Perché il *Projet d'une formation d'infirmières de première ligne* non ebbe allora l'attenzione che avrebbe meritato? Come è possibile oggi continuare ad ammirare l'intelligenza di Simone Weil, esaltarne l'originale percorso spirituale e continuare a ritenere che in guerra come in pace non vi sia posto per *sfide inaudite* permeate da ispirazioni trascendenti, estranee quindi alla vertigine collettiva, al delirio di onnipotenza, a ogni forma di brutalità, violenza, inumanità? Perché non prendere atto che se si desidera non soccombere all'incubo della violenza occorrono in ogni ambito del vivere e del convivere orientamenti tali da infondere a una società asservita alle ragioni della forza, alla ragione di Stato, il rigetto dell'illusione insita in ogni esercizio di potere, e nello stesso tempo tali da rinnovare la fiducia e la speranza in un cambio di rotta? Il *Projet* non risponde alla violenza spietata della forza con altrettale violenza, racchiude invece l'esito di una pratica di pensiero fondata sull'audacia del *compatire*, sull'ardore di quell'amore non esente dal dolore nei confronti di "tutto ciò che all'interno dell'anima e nelle relazioni umane sfugge all'imperio della forza". Ha ragione Simone Weil nel suo testamento del 1943, *L'enracinement*, là dove ci mette in guardia dall'essere così spenti e ciechi da perseverare nella via dell'empietà, giacché presumiamo al pari dei capi totalitari del passato e di quelli odierni che in questo mondo la forza brutta sia onnipotente e che non vi siano limiti all'inumanità e alla brutalità. A rigor di termini, non scorgiamo l'antica verità che concerne la società umana così come i fenomeni naturali: "Ogni forza visibile e palpabile è sottoposta a un invisibile limite che non supererà mai. Nel mare, un'onda sale, sale, sale; ma un punto, dove tuttavia non c'è altro che il vuoto, la ferma e la fa ridiscendere. Così l'ondata tedesca si è fermata sulle rive della Manica, senza che nessuno abbia saputo perché" (Weil 2013, p. 349). Anche per la devastazione in corso che oggi suscita così tanta angoscia c'è un limite imponderabile, è sufficiente crederci, l'azione ispirata verrà da sé.

Riferimenti bibliografici

Ballanfat, M.

2013, *Ce que voit Simone Weil dans le miroir de l'Inde ou La vérité du désir*, Cahiers Simone Weil, n. 1, tomo XXXVI.

Hillesum, E.

2012, *Diario. 1941-1943*, ed. diretta da Kl. A. D. Smelik, testo critico stabilito da G. Lodders e R. Tempelaars, Adelphi, Milano.

Mencherini, R.

2012, *Soixante et dix ans après: la "Demande pour être admise en Angleterre" et le "Génie d'Oc"*, Cahiers Simone Weil, n. 4, tomo XXXV.

Pétrement, S.

2010, *La vita di Simone Weil*, a cura di M. C. Sala, con una *Nota* di G. Gaeta, Adelphi, Milano.

Szyborska, W.

2009, *La gioia di scrivere. Tutte le poesie*, a cura di Pietro Marchesani, Adelphi, Milano.

Weil, S.

1989, *Oeuvres complètes*, II/3, *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*, a cura di S. Fraisse, Gallimard, Paris.

2008, *Oeuvres complètes*, IV/1, *Écrits de Marseille (1940-1942)*, a cura di R. Chenavier, con la collaborazione di M. Broc-Lapeyre, M-A. Fourneyron, P. Kaplan, Fl. De Lussy e J. Riaud, Gallimard, Paris.

2013, *Oeuvres complètes*, V/2, *Écrits de New York et de Londres (1943)*, a cura di

R. Chenavier e P. Rolland, con la collaborazione di M.-N. Chenavier-Jullien, Gallimard, Paris.

Pensare in tempo di guerra

Simone Weil, *Questa guerra è una guerra di religioni*, in *Una costituente per l'Europa. Scritti di Londra*, a cura di Domenico Canciani e Maria Antonietta Vito, Castelvechi, Roma, 2013 (ristampa 2019), pp. 68-76.

Parole chiave

Irreligiosità, idolatria, mistica

Domenico Canciani è studioso senior dello Studium Patavinum. Ha insegnato lingua e cultura francese. Si è occupato prevalentemente della vita e del pensiero di Simone Weil e di conflitti linguistici e culturali in Francia e nel Maghreb. Il suo ultimo libro è *Albert Camus. L'inferno e la ragione*, Castelvechi, 2023 (domenico.canciani@unipd.it).

Maria Antonietta Vito è scrittrice e saggista, studiosa di Simone Weil. Ha pubblicato libri di poesie e romanzi. Il suo ultimo romanzo è *La ferita originaria* (Castelvechi, 2023).

Il 15 aprile 1943 Simone Weil venne trovata riversa a terra in una stanzetta appartata dell'immobile dove aveva sede il Commissariato degli Interni di *France libre*, la principale formazione della resistenza esterna, riunita a Londra intorno al Generale De Gaulle. Era sbarcata a Liverpool il 25 novembre dell'anno precedente, ma solo il 14 dicembre aveva preso servizio presso il Commissariato. A New York, dove s'era recata per mettere in salvo i genitori, aveva speso i suoi giorni in un affannoso andirivieni da un ufficio all'altro, incontrando persone

influenti in grado di appoggiare il suo *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, la forma con cui, personalmente, intendeva prender parte alla guerra di liberazione in Francia. Da lì, aveva scritto parole accorate all'amico Maurice Schumann, portavoce di De Gaulle, confidandogli le ragioni intime che la spingevano a rivendicare per sé quella particolare modalità di servire nella resistenza nel luogo del massimo pericolo: "La sventura diffusa sul globo terrestre mi ossessiona e mi schiaccia a tal punto da annientare le mie facoltà, e mi è possibile recuperarle e liberarmi da simile ossessione solo addossandomi una larga parte di pericolo e di sventura. Questa è la sola condizione che mi permette di lavorare" (Weil 1957, p. 199).

A Londra non si dà per vinta e torna alla carica. Scrive un'altra sofferta lettera a Schumann: tenendola lontana dal solo luogo dove per uno spirito come il suo le idee possono nascere, a contatto con la realtà, si rischia di prosciugarne la fonte. Si affanna a cercare consensi al *Progetto*, ma incontra la contrarietà dei membri del Bcra (Bureau Central de Renseignements et d'Action, la forza armata che durante il governo francese in esilio funzionava come una sorta di 'servizi segreti') incaricati di decidere chi inviare in Francia. Inidonea a rivestire un ruolo attivo nella lotta clandestina, è affiancata a Francis-Louis Closon, responsabile dei servizi d'informazione, col compito di studiare gli orientamenti dell'opinione pubblica francese ed esaminare i documenti relativi alla riforma dello Stato, diffusi dalle diverse formazioni operanti nella Resistenza. Giorno dopo giorno, copre fogli su fogli, "vuota il gozzo", come dirà nella lettera di dimissioni da *France Combattante*, indirizzata all'amico Closon. Eppure, proprio nel momento in cui sente che, accettando l'obbligo di un lavoro imposto, rischia di tradire la propria vocazione, si rende conto di non poter impedire che le idee che le si affollano nella mente prendano forma in scritti necessari, benché destinati a rimanere inutilizzati proprio da coloro che l'avevano chiamata a Londra.

L'impulso a partecipare in prima persona alla sventura della guerra e l'obbligo della scrittura configurano una situazione tragica, che però non la blocca nell'inazione, poiché alla fine sono proprio le circostanze

a decidere per lei, e questo non la sorprende, dato che “Dio ha iscritto la sua firma nella necessità” (Weil 1993, p. 366). Del resto, in un’esistenza come la sua, segnata dall’impegno e dalla condivisione, la scrittura ha sempre rappresentato il modo specifico di obbedire a un impulso derivante dalla consapevolezza di *avere nel ventre* qualcosa che ha a che fare con la verità. Questa consapevolezza si era già manifestata negli anni in cui la riflessione religiosa e l’esperienza mistica non avevano ancora fatto irruzione nella sua vita. In una delle ultime lettere, reagendo a una sollecitazione della madre, quasi a fare un amaro consuntivo del soggiorno londinese, ribadisce questa convinzione: “È vero, ho anch’io una sorta di certezza interiore che vi sia in me un deposito d’oro puro, che deve essere trasmesso (...). Si tratta di un blocco massiccio. Quel che vi aggiungo fa blocco con il resto, non posso distribuirlo a piccoli frammenti. Per riceverlo ci *vuole uno sforzo*” (Weil 2012, p. 296).

In una tensione che si fatica a immaginare, nell’arco di poco più di tre mesi vedono la luce il *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l’essere umano* e, per gemmazione, gli altri scritti che gli fanno da corona, che si sommano, completandoli e arricchendoli, ai grandi testi mistici di Marsiglia. Come in un’unica, ininterrotta colata di lava, la sua scrittura si è solidificata in “un blocco massiccio”. Insieme, dunque, vanno accolti e compresi gli scritti londinesi, compiendo lo sforzo faticoso richiesto.

Un’analisi accurata del manoscritto permette di ipotizzare un’interruzione momentanea della redazione del *Preludio* dopo le pagine dedicate allo sradicamento che ha originato la sconfitta e il crollo della civiltà europea. Proprio durante questa pausa, mentre le forze si affievoliscono e la solitudine si fa quasi totale, mette mano a *Questa guerra è una guerra di religioni*, in cui si interroga sulle ragioni del baratro nel quale è precipitata l’Europa. La riflessione abbozzata in questo testo costituisce un’anticipazione di quella che sarà la grande meditazione metafisico-religiosa dell’ultima parte de *L’Enracinement*, ove addita all’Europa le grandi linee di una civiltà nuova da edificare, che rinneghi la forza e affidi l’opera della giustizia all’*infinitamente piccolo* di un amore aperto al riconoscimento della verità. Il titolo che si è imposto,

dopo la prima pubblicazione su «La Table ronde», nel 1952, riprende la prima frase del testo: *Questa guerra è una guerra di religioni*. Di religioni, non di civiltà, come nella definizione che in quegli stessi anni dà Jacques Maritain, in un appello da New York, il 6 marzo 1941. Non solo il testo non richiama vecchi e nuovi conflitti tra i monoteismi, o all'interno di uno di essi, ma prende avvio da una definizione della guerra in atto come conflitto di religioni. L'uso del plurale non è irrilevante: il significato emerge da un'attenta lettura dello scritto, che si apre con la citazione del famoso esametro di Lucrezio sugli effetti della religione, intesa come *superstitio*, di cui l'omerico sacrificio di Efigenia è esemplare: *Tantum religio potuit suadere malorum* "Quanti crimini ha potuto ispirare la religione!" (*De rerum natura*, L 1, v. 101).

L'eco di questa antica condanna, in epoca moderna fatta propria dall'Illuminismo, avrebbe addossato sul singolo uomo il fardello intollerabile di una libertà intesa come totale indifferenza all'alternativa tra bene e male, totale arbitrio nel determinare le scelte individuali sulla scia dei desideri e dell'affermazione di sé, nell'oblio del passato e delle tradizioni sapienziali di cui è portatore. Una *liberazione*, un abbattimento del limite, da cui non poteva che scaturire una irreligiosità che toglie il respiro e consegna l'uomo all'angosciosa assenza d'ogni riferimento valoriale: "un dramma religioso unico che ha per teatro l'intero pianeta".

Nel testo vengono analizzati i tre metodi, le tre vie attraverso cui la civiltà europea si pone di fronte al dramma di una libertà concepita in termini nichilistici. Il primo consiste in una vera e propria irreligiosità, un agire mosso solo dal desiderio, che non postula alcuna giustificazione etica: un vivere segnato dall'indistinzione tra il bene e il male, dall'insofferenza per ogni limite. Atteggiamento che plasma il senso comune di un intero continente, per cui ogni kantiana distinzione tra mezzi e fini diviene irrilevante e la libertà non è che arbitrio dei forti a scapito dei deboli. Atmosfera culturale che sancisce, e garantisce, il primato assoluto dell'io rispetto a ogni etica radicata in valori universalistici. Il prezzo è molto alto. Vi è un'immagine cui Simone Weil s'affida per evocare il disagio dell'uomo dal momento in cui, svincolato

da qualsiasi riferimento metafisico, erige sé stesso a padrone esclusivo, insindacabile, di ogni scelta di vita: quella del carbone ardente. Orgoglioso della sua sovranità, prima o poi si trova nei panni del bimbo che, un po' per gioco, un po' per imperizia, ha tra le mani un carbone ardente; ne avverte la scottatura, vorrebbe sbarazzarsene, ma si accorge che è difficile e non riesce più a farlo. Da tale disorientamento nasce la ricerca ossessiva di soddisfacimento d'ogni pulsione cui la condizione umana è esposta. Non v'è oggetto o persona che sfugga all'avidità di possesso, alla pretesa di dominio del singolo. La libertà si rivela mero asservimento agli istinti. Per descrivere ciò, Simone Weil ricorre alla "orribile affermazione di Blake", per cui nel mondo attuale è meglio "soffocare un neonato nella culla che tenersi in cuore un desiderio insoddisfatto" (Weil 2013, p. 69). A questo stadio, il nichilismo ha vinto e l'arbitrio mette radici anche in società formalmente democratiche, persino in quelle costruite su un sostrato di cultura cristiana.

Ma il proliferare dei desideri genera, prima o poi, una saturazione, uno smarrimento che fa sì che l'uomo divenga "letteralmente folle" e resti inchiodato a "un tedio simile a quello che provano gli sventurati reclusi in cella". Non è una metafora, questa del carcere: scegliendo l'"irreligiosità", ci si condanna a una "follia in senso clinico", che avanza per gradi, sicché gli esiti si evidenziano quando è irreversibile. Finché le condizioni di vita sono improntate a benessere materiale e relativa tranquillità, il *tedio degli sventurati* si nasconde dietro il luccichio del *divertissement*, delle evasioni offerte dalle società opulente. Poi, quando la storia presenta i conti, e si entra nel vivo di una tragedia collettiva, come la guerra allora in corso, l'attitudine a ingannare sé stessi, la falsa felicità con cui ci si droga, si scioglie come neve al sole. Le banali distrazioni, "giochi di uomini maturi in stato di schiavitù", appaiono sforzi maldestri per non pensare, non capire, non decidere. Inatteso subentra il contatto col vuoto, quello circostante e quello interiore. L'effetto non è uguale per tutti: il potente riuscirà a sfuggire al disagio attraverso l'esercizio del potere, il *gioco* più seduttivo di cui sappia godere. Allo sventurato resta solo la speranza come appiglio per non cedere all'angoscia: "Il vuoto allora diventa insopportabile. Il sistema che ha

decretato che tutto si equivale è respinto con orrore” (ivi, p. 70). Non è questo il dramma che, nel contesto della guerra, patiscono le nazioni d’Europa? “Una dopo l’altra hanno provato questo moto d’orrore a mano a mano che la sventura le afferrava” (*Ibidem*).

Il richiamo alla *folia* non è nuovo nelle pagine di Simone Weil: si lega all’eclissarsi del concetto di limite, tipico della tradizione greca, da cui l’Occidente si è dissociato. Già nel primo dopoguerra aveva scritto: “La nozione di misura è ovunque perduta (...). Tutto ne è corrotto. Anche la vita privata (...), tutto il movimento morale del dopoguerra (e anche prima) non è che un’apologia dell’intemperanza (...), dunque, in definitiva, della follia” (Weil 1982, p. 140). L’*intemperanza*, la follia, come si è visto, è frutto dell’umana incapacità di tenere più di un istante in mano il carbone ardente di una libertà sottratta a ogni vincolo: l’uomo-bambino, *scottato*, se ne ritrae con orrore.

Ma come sbarazzarsi di questo carbone ardente? È la domanda cui il testo cerca di rispondere, esaminando il secondo metodo attraverso cui l’uomo prova a sottrarsi all’insopportabile esperienza: l’idolatria. Quando la religione, anziché agire come “dissolvente del potere”, accetta d’esserne il supporto, conferendogli un’aura di sacralità, si crea una lacerazione nel corpo sociale: accanto a una maggioranza che si piega alle regole morali, impotente o incapace di darselo da sé, si formano cerchie ristrette di individui (intellettuali, politici, sacerdoti) depositari del privilegio di sentirsi – e di essere di fatto – sganciati da ogni subordinazione all’etica comune. È l’idolatria del potere, abbracciata senza scrupoli dai vincitori di turno, e subito dai più fragili. Dunque, non l’idolatria come esito degenerato di una religione dogmatica, dottrinarista, integralista, ma piuttosto, da un lato, la roccaforte in cui si rinserra uno sparuto drappello di potenti; dall’altro, la subalternità, sociale e culturale, dapprima imposta con la *forza*, poi supinamente accolta, cui finiscono per piegarsi individui e popoli indotti, o costretti, ad abdicare all’esercizio dell’autonomia. Gli antecedenti storici risalgono all’antichità. Ma se nella decadenza dell’Impero romano, oltre alla crisi endogena, operò come fattore disgregante l’invasione dei ‘barbari’, per l’Europa moderna il nemico è la serpe che essa stessa si è nutrita in

seno: quell'idolatria della forza di cui, con modalità diverse, il totalitarismo hitleriano e quello bolscevico sono figli legittimi. Un rischio non diverso, a guerra finita, incombe sulle democrazie europee vincitrici sul nazismo: il cedimento a un altro culto idolatrico, quello del denaro e del mercato, che nascerà dal contagio con la nuova *civiltà* egemone, quella nordamericana.

Il dio denaro, dunque, oggetto idolatrico per eccellenza, facilmente coabita con le democrazie. Così pure la rincorsa frenetica al potere, da parte dei più forti, e il desiderio mimetico di arricchimento tra i meno fortunati. Il nesso tra denaro e idolatria è inconfutabile, ma il primato del denaro su ogni altro valore si rivela religioso in un duplice senso: incarna una sorta di nuova divinità pagana ai cui piedi prostrarsi con devozione, e al tempo stesso ispira l'unica *religio* dominante, quella della ricchezza, della competizione, del controllo sugli ingranaggi del potere. Ma, diversamente delle antiche credenze, è una *religio* che non crea comunanza tra gli uomini, meno ancora tra i popoli; al contrario, genera invidia, odio, conflitto.

Beninteso, questo culto del potere, che poggia sulla disuguaglianza sociale, non è estraneo alle civiltà passate. Anzi, da esse ha tratto linfa: "In senso generale, questa tecnica della compartimentazione nel corso dei secoli ha fatto commettere molte mostruosità a uomini che non sembravano affatto dei mostri" (Weil 2013, p. 70). Questa affermazione fa pensare alle parole di Hannah Arendt sulla banalità del male, che, negli stati d'eccezione, trasforma in mostri uomini in apparenza dotati di una morale irreprensibile. A ogni società edificata sulla forza, tuttavia, è sottesa la possibilità di un crollo, non per mano nemica, ma dall'interno, attraverso una catena d'eventi che mette a nudo la fragilità su cui si regge l'impianto. Il male, l'ingiustizia, fino a un certo limite appaiono invincibili, ma al di là di esso, quasi di necessità, le sorti si ribaltano. Gli esempi non mancano: Israele e Roma, nell'antichità, la Germania nell'Europa del Novecento: "la Germania, per tutti noi, uomini del XX secolo, è uno specchio. Quel che avvertiamo di così orribile in lei, sono i nostri stessi connotati, solo più ingranditi" (ivi, p. 71).

Vi è una via, molto ardua, per sottrarsi al giogo dell'idolatria. È il coraggio di scoprirne e denunciarne l'inconsistenza, in un certo senso l'irrealtà, come per ogni altra astrazione. Ma questo smascheramento si dà solo passando attraverso il contatto col dolore, con la sventura. Ciascuno, prima o poi, è esposto a questa ordalia. Solo in questo modo il singolo uomo "ridiventa all'improvviso un essere di carne e sangue, ovvero un essere che ha un'anima, insomma qualcosa di diverso dalla particella di quel corpo (il partito, la nazione)" (*Ibidem*). La sventura è il *focus* che consente a un pugno d'uomini, un "resto di giusti", di prendere coscienza di quel male di cui tutti non siamo solo vittime, ma complici. I potenti, invece, "avendolo scelto per sempre (il privilegio), restano inflessibili davanti all'amore, all'amicizia, alla sofferenza fisica e alla morte" (*Ibidem*). Da questa *inflessibilità* discende tutto l'orrore possibile. È l'esito nefasto del "bisogno di provare a sé stessi la realtà di questa licenza assoluta, avendone pagato così caro il prezzo" (*Ibidem*).

Nell'ultima parte de *L'Enracinement*, ove, come si è detto, confluiscono riflessioni analoghe a queste, Simone Weil, dopo aver constatato che "l'idolatria è una corazza; impedisce al dolore di penetrare sino all'anima" (Weil 1990, p. 204), si spinge a vaticinare che nulla potrà impedire che accada "tra venti, cinquanta, cento o duecento anni, a un piccolo ragazzo sognatore solitario, tedesco o no, di pensare che Hitler è stato un essere grandioso, che ha avuto dal principio alla fine un destino grandioso, e di desiderare con tutta l'anima un uguale destino. In questo caso, guai a suoi contemporanei" (*Ibidem*). Come non tornare col pensiero alla sconvolgente irreligiosità del motto, inciso sulle fibbie dei soldati della Wehrmacht, *Gott mit uns*?

Rispetto a questi due drammi religiosi, il nichilismo per un verso, l'idolatria per l'altro, esiste una via di fuga? Rimeditando la propria storia in termini spirituali, l'Occidente è in grado di rintracciare una pista percorribile? Simone Weil risponde in termini positivi, pur consapevole dei limiti di questa prospettiva. Proprio qui, in questo testo, affiora la figura dell'*infinitamente piccolo*, cui in seguito ricorrerà ogni volta che proverà a pensare l'impensabile.

Il terzo metodo è la mistica, o meglio, “una religione interamente orientata alla mistica (...). Solo un orientamento simile distingue la religione dall'idolatria” (Weil 2013, p. 72). Per chiarire cosa intenda per ‘mistica’, Simone Weil non ricorre alla teologia, ma chiede aiuto al linguaggio della fisica e parla di un *cambio di stato*: “La mistica è il passaggio oltre la sfera nella quale il bene e il male si oppongono, e questo grazie all'unione dell'anima con il bene assoluto” (*Ibidem*). Notevole la rilevanza filosofica di questa affermazione: la sfera dell'etica appartiene esclusivamente alla ragione, alla coscienza del singolo, in piena e laica autonomia; non presuppone di necessità l'irruzione del soprannaturale, in quanto rientra in quell'ordine di realtà che, in un altro scritto londinese, è designato come mediano, lo stesso in cui opera il diritto, anch'esso subordinato rispetto al livello della giustizia. Dopo aver constatato la quasi impossibilità di seguire la via mistica, che è *contro natura* poiché si contrappone all'entropia sovrana nel mondo fisico, Weil sostiene che proprio questa impossibilità è garanzia di veridicità ed efficacia: “Solo l'impossibile è possibile a Dio. Egli ha abbandonato il possibile ai meccanismi della materia e all'autonomia delle creature” (*Ibidem*). Ma il problema resta: come immettere (*insuffler*) “nella vita di un popolo questo infinitamente piccolo”? Come non imporre, ma proporre, la mistica a un intero popolo, se non altro in quanto fonte d'ispirazione?

Queste domande si fanno incalzanti verso la fine del testo. La risposta, o meglio, la proposta di Simone Weil, può lasciare perplesso chi non conosca il ruolo di specchio della verità da lei attribuito alla bellezza: non una bellezza artificiosa, ma “perfettamente semplice e pura”, come nei grandi capolavori letterari e nelle chiese romaniche medioevali. Non si tratta di riempire le sale dei musei di frotte di operai, ma di un obiettivo più radicale: impregnare la vita quotidiana di un intero popolo del contatto diretto con la bellezza, *metaxy*, mediatrice tra umano e divino. Luogo privilegiato, per questo incontro, paradossalmente, è l'esperienza del lavoro, il lavoro materiale, in apparenza del tutto estraneo al bello. Simone Weil sa bene che, nell'industria moderna, “istituzioni come la schiavitù, la servitù, il proletariato si sono sovrapposte all'organizzazione corporativa come un cancro su un organo” (ivi, p. 73); sa

che, sia dove il capitalismo è trionfante, sia dove si maschera sotto le vesti del socialismo, la vita degli operai costituisce la “migliore imitazione terrestre dell’Inferno”. Eppure, proprio chi sperimenta questo inferno, senza farsi annientare, può scoprire dentro di sé un’altra forma di povertà, schiettamente evangelica, la povertà di spirito. Per mettere radici, però, il germoglio va seminato nel tessuto sociale al più presto, prima che la guerra finisca. Simone Weil, tuttavia, non nutre illusioni sulle masse come protagoniste di una rivolta spirituale: “in materia di civiltà, le masse non sono creatrici, a meno che delle autentiche élite non riescano a infondere in loro un’ispirazione” (*Ibidem*). Essenziale, perciò, il ruolo dei maestri, i soli in grado di risvegliare “tra le masse miserabili la virtù della povertà spirituale”. Ma occorre che non sia un nuovo ordine monastico: il saio, il convento, sono di per sé strumenti di separazione dal mondo. Servono intellettuali capaci di abbracciare, senza riserve, la miseria del popolo. Non v’è altro antidoto a una religione che o degenera in idolatria o perisce nell’irrilevanza, in un mondo votato al nichilismo. È questa l’essenza del dramma religioso in atto, è questo il portato tragico di una guerra che ha spinto alle estreme conseguenze le lacerazioni da cui l’Europa già da tempo era afflitta.

Riferimenti bibliografici

Weil, S.

1957, *Écrits de Londres*, Gallimard, Paris.

1982, *Quaderni*, vol. I, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano.

1990, *La prima radice*, trad. it. di Franco Fortini, SE, Milano (ed. orig., *L’Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l’être humain*, in *Œuvres Complètes* V 2, Gallimard, Paris, 2013 / *L’enracinement ou le Prélude à une déclaration des devoirs envers l’être humain*, a cura di Florence de Lussy e Michel Narcy, Champs/classiques, Paris, 2014).

1993, *Quaderni*, vol. IV, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano.

2012, *Correspondance familiale*, in *Œuvres Complètes* VII 1, Gallimard, Paris.

Simone Weil: decostruire le parole vuote, cariche di immaginario, che provocano l'adesione alla guerra

S. Weil, *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in G. Gaeta, *Simone Weil*, ECP, Fiesole, 1992 (tratto da S. Weil, *Non ricominciamo la guerra di Troia*, traduzione e nota di Adriano Marchetti, *In forma di parole*, nuova serie, anno 2°, n. 2, 1991, pp. 58-89. Ed. fr., *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, in *Oeuvres complètes*, t. II, vol. 3, Gallimard, Paris 1989, pp. 49-66).

Parole chiave

Parole vuote, guerra come meccanismo a sé stante, attenzione al reale

Chiara Zamboni ha insegnato Filosofia del linguaggio all'Università di Verona. Ha dato vita con altre alla comunità di filosofia femminile Diotima. È nella redazione della rivista "Per amore del mondo". Insegna al Master in Estudios de la Diferencia Sexual dell'Università di Barcellona (chiara.zamboni@univr.it).

Non ricominciamo la guerra di Troia è stato pubblicato da Simone Weil nel 1937. Possiamo comprenderlo meglio, se lo si legge avendo ben presente altri testi che stava scrivendo sul tema della guerra nello stesso periodo. Mi riferisco in particolare alla prima stesura di *L'“Iliade”*

o *il poema della forza*, pubblicato poi nel 1940 e alla lettera a Georges Bernanos, scritta probabilmente nel 1938.

È bene tener conto dei temi de *L'“Iliade” o il poema della forza* perché sono presenti con ancora più radicalità in *Non ricominciamo la guerra di Troia*. Weil vi legge la guerra come un meccanismo giocato all'interno di rapporti di forza autonomi dall'intenzione umana. È come un piano inclinato in cui le biglie non possono che rotolare verso il basso. È un susseguirsi di azioni e reazioni di forze messe in movimento dalla guerra, che seguono una logica simile a quella descritta dalle leggi della fisica, e che coinvolgono i sentimenti umani di chi vi partecipa, senza possibilità di sottrarsi. In questo gioco di forze non c'è pensiero. La guerra è per Weil l'esempio più evidente del venir meno della lucidità sul reale. Gli esseri umani vengono giocati dal meccanismo della guerra proprio nel momento in cui se ne sentono i padroni. Nell'*Iliade* Agamennone, Achille, lo stesso Ettore ne sono invischiati. Perdonano la capacità di vedere da quale gioco siano presi (Weil 2014, pp. 31-64). Quelli che si considerano i signori della guerra si illudono di avere il potere di uccidere, e invece sono sottoposti come tutti a quel meccanismo della guerra che, una volta innescato, non solo non si ferma, ma li sottopone alle proprie leggi.

Parallelamente è importante leggere la lettera a Georges Bernanos, perché Simone Weil dà conto di come abbia visto i comportamenti umani trasformarsi profondamente nelle situazioni di guerra, a cui aveva partecipato direttamente nel breve periodo in cui era stata nella guerra di Spagna a Barcellona e nelle azioni della colonna Durruti nel 1936. Aveva avuto modo di osservare in prima persona come i meccanismi di guerra trasformino gli animi. Parla di uomini, che aveva conosciuto qualche tempo prima come miti, e che, una volta inseriti nell'atmosfera pervasiva della guerra, trovavano del tutto normale uccidere. Diventa normale, quando hanno l'approvazione delle autorità temporali e spirituali. Ovviamente in relazione a coloro che, in quanto definiti come nemici, sono considerati come cose, la cui vita non vale niente. Se qualcuno prova resistenza nel far questo, mette a tacere tale sentimento per paura di sembrare poco virile (Weil 1990, pp. 82-89).

Nella lettera Weil usa il termine assassinio per parlare di queste uccisioni. Parola forte, che invita a pensare. Qual è infatti la differenza tra l'assassinio, che ogni civiltà condanna in tempo di pace, e l'uccisione di un altro essere umano con il consenso delle istituzioni pubbliche in tempo di guerra? L'uso che fa della parola assassinio mi sembra alluda al fatto che la violenza in guerra rappresenti lo scioglimento dei legami di civiltà che sono fondati sull'imperativo di non uccidere. Il fatto che in guerra si possa uccidere liberamente, perché le autorità danno il consenso di farlo nel confronto di gruppi di esseri umani considerati come nemici, invalida profondamente quella legge a fondamento delle civiltà riassunta nell'imperativo di non uccidere. Perché si instaurano due ordini così diversi? Lo stato di guerra mette a nudo la fragilità delle leggi della civiltà, e Weil ne è ben consapevole.

È qui, in questo nodo, che si dispiega la forza del saggio *Non raccomandiamo la guerra di Troia*. Si tratta di uno scritto in cui Weil mostra la necessità di entrare in conflitto a favore della civiltà e delle sue forme vitali e fragili contro la disgregazione che ne vede in atto. La sua è una forte scelta di campo, che si concretizza nell'indicare una pratica precisa, che valuta come l'unico modo per evitare conflitti sanguinosi e salvare vite umane. Si tratta di un lavoro di pensiero sulle parole: ci sono parole omicide – questo è il termine che lei adopera, riferendosi a parole usate in modo assoluto e ideologico –, a cui vanno contrapposte non tanto parole ricche di valori umanistici, quanto la capacità concreta di legare le parole alla realtà in modo da vedere che accade, rendersi conto, trovare una misura nell'agire. Entrare in conflitto per un lavoro di civiltà è l'unica via, scrive, che “potrebbe preservare vite umane, evitare la guerra” (p. 103).

Quando parla di civiltà, ha in mente figure vincolanti l'agire, che hanno radici nella cultura greca e che sono arrivate fino a noi, ma che appaiono ormai disgregarsi in modo rovinoso: “I bagliori della nostra civiltà nascondono un'autentica decadenza intellettuale (...). Sembra che in ogni campo abbiamo perduto le nozioni essenziali di intelligenza, le nozioni di limite, di misura, di gradualità, di relazione, di rapporto, di condizione, di legame necessario, di nesso tra mezzi e fini”

(p. 104). La nostra civiltà consiste in queste forme profonde di vita. Perché si stanno disgregando? Che cosa è avvenuto?

Mi sembra molto interessante quello che annota. Fa riferimento alla nozione di mito, che nella Grecia antica aveva uno spazio riconosciuto sul piano simbolico tanto da essere un elemento essenziale nelle vite e nel pensiero degli esseri umani. È accaduto che il mito sia stato ridotto a semplice superstizione dalle forme deteriori della cultura illuminista, e dunque messo al bando. Di conseguenza la forza mitica, ridotta a superstizione, si è trasferita, anzi ha letteralmente invaso le parole circolanti più astratte. Quanto più le parole sono astrazioni vuote, tanto più portano con sé un carico di immaginario mitico-superstizioso e diventano in questo modo particolarmente pericolose: “Tutti i vocaboli del lessico politico e sociale potrebbero servire da esempio. Nazione, sicurezza, capitalismo, comunismo, fascismo, ordine, autorità, proprietà, democrazia, vi si presentano, uno dopo l’altro tutti” (*Ibidem*).

Entrare in conflitto, decostruendo e mostrando il nulla fantasmatico che si cela in tali parole assolute, è il lavoro di civiltà che consiste nel “chiarire le nozioni, discreditarle le parole congenitamente vuote, definire l’uso delle altre attraverso precise analisi” (p. 103). In questo modo l’azione può avere un rapporto con il pensiero e con le parole che lo sostengono, recuperando una misura di realtà, sottraendosi al fascino degli assoluti che infiammano l’immaginario e che portano a schierarsi in forme rigidamente oppositive. La sua convinzione è che questo è uno dei modi che può permettere di evitare la guerra, prima che venga avviata, dunque salvare vite umane. Aggiungo che, se poi il meccanismo della guerra rimane un gioco di forze che segue la sua logica, almeno viene visto nella sua nudità, senza il prestigio che l’immaginario offre alle parole per cui si giustifica una guerra.

Le pagine iniziali del saggio sono dedicate a mostrare come i conflitti, quanto più sono duri e feroci, tanto più perdono di vista gli scopi per cui sono stati scatenati: “I conflitti più minacciosi presentano un carattere comune (...) che, nonostante l’apparenza, ne costituisce la vera pericolosità: essi sono privi di un obiettivo definibile (...). Quando la posta in gioco per cui si lotta è ben definita, ognuno può misurare

il valore e insieme i presumibili costi della lotta (...); in genere non è neppure difficile trovare un compromesso preferibile, per ciascuna delle parti avverse, a una battaglia foss'anche vittoriosa. Ma quando si lotta senza obiettivo viene a mancare il senso comune della misura, non vi è bilancia alcuna, nessuna proporzione, nessun paragone possibile; un compromesso diventa del tutto inconcepibile" (pp. 101-102).

Weil smonta una delle argomentazioni più correnti per interpretare i motivi di una guerra e cioè che sia guidata da interessi economici: "Ciò che un Paese chiama interesse economico vitale non è ciò che permette ai suoi cittadini di vivere, bensì ciò che permette loro di fare la guerra; il petrolio ha molte più probabilità del grano di scatenare conflitti internazionali. Così, si fa la guerra per conservare o per accrescere i mezzi atti a sostenerla" (p. 106). Si noti la radicale critica agli Stati: non è il benessere dei cittadini – i loro bisogni, le loro necessità – il motivo per cui uno Stato entra in guerra. In più, l'argomento dell'interesse economico viene mostrato come pretestuoso e utile solo a giustificare una guerra che segue una logica propria. L'ammanta di una certa ragionevolezza. Ma interesse economico è un'espressione generica usabile in tutte le situazioni per dire che in realtà una guerra semplicemente alimenta sé stessa. Ne è indice – ricordiamo – l'industria delle armi, che è il volano interno al meccanismo di guerra che riproduce sé stesso. Osserverei che è ironico e paradossale che si invochi il motivo dell'interesse economico quando è evidente che una guerra distrugge ciò che è stato nel tempo creato e costruito. Provoca infatti un'immane distruzione non solo di vite umane, ma anche di beni necessari, di industrie, di infrastrutture, di case. Anche se un Paese ne esce apparentemente vincitore, di fatto l'impoverimento della vita è enorme. La guerra crea ferite nell'anima degli esseri umani, nello sguardo angosciato degli animali, nelle strutture economiche, nel territorio, nei campi, che rimangono contaminati per un periodo enorme.

È per la nazione che si combatte, si dice. Ma cos'è nazione? "Non ha altro contenuto che i milioni di cadaveri di orfani, di mutilati, la disperazione, le lacrime" (*Ibidem*). Porta con sé qualcosa di chimerico nel momento in cui coloro che guidano uno Stato si appellano al prestigio

della nazione. Weil indica il prestigio come quel dispositivo di potere che si ammanta di immaginario e che non ha misura. Non può essere soddisfatto da risposte precise e concrete. E infatti si inserisce in una struttura speculare, cieca e ripetitiva, per la quale il prestigio di una nazione si misura con il mostrarsi superiore, in quanto a potere, al potere di un'altra nazione. Una nazione si rappresenta forte per dare l'impressione a priori di essere più forte delle altre, inibendole nelle loro reazioni. È un continuo gioco al rialzo senza misura. L'immaginario ne fa da padrone in una cattiva circolarità, nella quale la strategia psicologica fondata sull'esibizione ostentata di forza provoca a catena altrettante rappresentazioni di forza.

Così arriviamo al centro di questo saggio, che è costituito da una domanda essenziale che Simone Weil si pone. La risposta è vera e angosciante: "Ma perché bisogna poter fare la guerra? Non lo sappiamo più di quanto i Troiani sapevano perché dovevano tenersi Elena. È per questo che la buona volontà degli uomini di Stato amici della pace è così poco efficace" (*Ibidem*). Dunque la guerra è senza perché. È sostenuta da un fantasma vuoto, che ha più a che fare con il prestigio, con la dimostrazione virile di essere più forti degli altri, con elementi dell'immaginario che, se per gli Achei e i Troiani era Elena, nelle altre guerre prendono figure differenti, ancor più fantasmatiche.

Tuttavia è molto importante notare che il fatto che la guerra sia senza un perché non costituisce per Weil un blocco del pensiero e della pratica politica. Non è un'*impasse*, che rinchiuda in un quietismo al ribasso. Si apre tutto un campo di azioni necessarie, che hanno a che fare con lo smascherare il vuoto delle parole astratte, per le quali sorgono i conflitti, e indurre a pensare di nuovo l'azione, la realtà, il linguaggio. Con la scommessa simbolica, che la guida, che questo rappresenti l'autentica via perché le guerre possano essere evitate. Dedicare dunque la seconda parte del saggio a mostrare in cosa consista questa pratica, che potremmo chiamare politica, filosofica, linguistica.

Weil scrive due pagine significative sull'opposizione tra fascismo e comunismo, che, essendo il testo scritto nel 1937, era pressante, dato che nella guerra di Spagna i Paesi che vi si appellavano si erano già

scontrati. E comunque questa veniva avvertita come una minaccia imminente di una possibile guerra mondiale. Weil mostra come le due concezioni ideologiche fossero quasi identiche per quanto riguarda il rapporto tra lo Stato e le masse, per il livello di militarizzazione diffuso nella società e per la presenza di un partito unico. Ma naturalmente tale somiglianza era negata da entrambe le propagande, che si trinceravano dietro l'opposizione totale tra le due concezioni, alimentando l'odio reciproco.

Qui mi vorrei fermare in particolare su come Weil affronti l'opposizione tra democrazia e dittatura. In questo caso, si muove su due piani. È vero – lei dice –, è un'opposizione che porta a schieramenti contrapposti e senza pensiero, però di suo ha delle ragioni reali, che corrispondono a due bisogni autentici dell'animo umano. Sappiamo che in *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, scritto nel periodo in cui era a Londra, dunque tra il 1942 e il 1943, parlerà proprio di questo, mostrando che l'animo umano sente il bisogno di libertà, ma anche contemporaneamente di ordine (Weil 2008). Ora, già in *Non ricominciamo la guerra di Troia* i due orientamenti, che sottostanno alla dittatura e alla democrazia, corrispondono a questi due bisogni, che normalmente stanno in una tensione oppositiva e possono benissimo convivere assieme, mescolandosi. Tuttavia avviene che il salto nell'astrazione, cioè nel rendere assolute queste parole come fossero entità a sé stanti, è tale per cui “si crede generalmente all'esistenza di gruppi umani, nazioni o partiti, che incarnano intrinsecamente la dittatura o la democrazia” (p. 108).

È questo a innescare e giustificare lo sterminio dell'avversario, che con la sua sola presenza mette in questione ciò in cui si crede in modo cieco. È questo secondo piano – questo salto – che Weil descrive in rapporto alla Francia del suo tempo, e che noi possiamo facilmente tradurre nella nostra contemporaneità: “Ad esempio molti Francesi credono, in buona fede, che una vittoria militare della Francia sulla Germania sarebbe una vittoria della democrazia. Ai loro occhi la libertà risiede nella nazione francese e la tirannia in quella tedesca” (*Ibidem*),

e per questo i francesi sarebbero disposti a farsi uccidere e a loro volta a uccidere quanti più tedeschi possibile.

Ora, è proprio rispetto a questo salto che Weil formula la pratica politico-linguistica, che caratterizza la proposta positiva del suo saggio. Vediamola da vicino. Si tratta dello smontaggio delle astrazioni. In questo caso della parola democrazia. Innanzitutto, invita a ragionare sul fatto che un organismo sociale, che si autodefinisce democratico, in realtà è un mescolamento di democrazia e di dittatura, ovvero di elementi di libertà e di ordine. Una democrazia infatti è un sistema che lega tra loro diverse parti organizzate che fanno funzionare la vita sociale e pubblica. In questo senso “il grado di democrazia si definisce in base ai rapporti che collegano i diversi ingranaggi della macchina” (*Ibidem*). Se questi rapporti permettono una certa libertà di scelte concrete, una certa fluidità e possibilità di prendere decisioni in contesto, si è più vicini a una democrazia effettiva. Se le organizzazioni diventano troppo rigide, se gli ingranaggi della macchina funzionano per loro conto, vuol dire che l'esigenza di ordine si è tradotta in una cristallizzazione dei rapporti sociali, imponendosi sulle soggettività in modo tale che la libertà è messa ai margini.

Questo è ciò che suggerisce per soppesare il valore effettivo di una democrazia rispetto all'equilibrio tra il bisogno concreto di libertà messo a confronto con l'esigenza di ordine delle organizzazioni. Dunque, di fronte alla parola democrazia, la sua proposta è di andare a soppesare quella democrazia specifica che abbiamo di fronte, perché si può parlare di democrazia nella misura in cui ci sono alcuni presupposti, che garantiscono certi effetti. Comunque si tratta di una realtà in divenire, che in ogni momento va considerata nel mescolamento di libertà e ordine che la caratterizza. Questo lavoro preciso di pensiero, che lega un termine ad una realtà che si va a conoscere, sgonfia le parole d'ordine, gli assoluti presi come bandiere, anche nel caso di espressioni come democrazia, che ci sembra di sapere da sempre e perfettamente. Se si passa attraverso questa pratica conoscitiva, sarà impossibile aderire agli assoluti, forieri di guerre.

Proponendo questa via, Weil si allontana da quel pacifismo che invece si contrappone frontalmente alla guerra. Ci sono due forme di pacifismo che qui critica. Innanzitutto, quello che ingenuamente non si rende conto che sono queste entità vuote – nazione, democrazia etc. – a “provocare la morte [in guerra], [e] fanno dimenticare il valore della vita il che è infinitamente più grave” (p. 117). Tale pacifismo, non comprendendo la situazione, non si dà i mezzi giusti per affrontarla. Le parole più dure sono però nei confronti di un secondo tipo di pacifismo, che è mosso dal desiderio di non perdere i privilegi del proprio status sociale, che una guerra sicuramente distruggerebbe. È un pacifismo che vuole la pace solo per mantenere il proprio benessere.

Weil è molto chiara: occorre affrontare la questione della guerra come un problema di cui si possono impostare gli elementi portanti e risolverlo, piuttosto che considerarla come una fatalità da subire. È dunque ben lontana da coloro che dichiarano che le guerre sono inevitabili: ci sono, ci sono state e sempre ci saranno. Questo pessimismo le è del tutto estraneo. Per lei, gli elementi portanti sono di ordine materiale e simbolico. Ciò implica pensiero e attenzione al reale in una rinnovata ripresa delle radici della civiltà. Solo così si entra nel conflitto che si è aperto, seguendo l'unica strada che considera valida per evitare le distruzioni di vite umane.

Combatte, dunque, non opponendosi direttamente, ma smontando i presupposti stessi della guerra, perché occorre creare le condizioni perché una realtà si modifichi. Avere una particolare attenzione al linguaggio e riportarlo alla sua relazione con il mondo significa trovare una misura e un equilibrio tra l'essere umano e le cose. È molto importante questo passaggio: il patto originario tra le forme simboliche umane e il mondo è il fondamento della civiltà. Se questo si è sgretolato, occorre mettere in atto azioni che rinnovino tale patto. Non siamo sguarniti di fronte a questo passo: sappiamo infatti che per Simone Weil il passato della nostra civiltà può essere elemento che vivifica e ispira il nostro presente, se ci rivolgiamo con attenzione e amore a esso.

Riferimenti bibliografici

Weil, S.

1990, *Lettera a Georges Bernanos* (1938), in *Morale e letteratura*, pp. 82-89, trad. it. di N. Maroger, ETS, Pisa.

2008, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana* (1943), trad. it. di F. Fortini, SE, Milano.

2014, *L'“Iliade” o il poema della forza* (1940), in *La rivelazione greca*, pp. 31-64, a cura di M. C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano.

La guerra di Spagna di Simone Weil, tra esperienza combattente e riflessioni critiche

Simone Weil, *Diario della guerra di Spagna*, Farina Editore, Milano, 2018, pp. 60.

Parole chiave

Guerra civile, Spagna, pacifismo

Francesca Veltri è professoressa associata di Sociologia giuridica, della devianza e del mutamento sociale presso l'Università della Calabria. In precedenza ha svolto attività di ricerca e docenza presso l'Università di Firenze e la Scuola Superiore S. Anna (francesca.veltri@unical.it)

Poco meno di un secolo separa la nostra contemporaneità da quella che ha visto svolgersi la guerra civile in Spagna, quando le armate della Repubblica tentarono di difendere il governo dal colpo di stato di Francisco Franco. Guerra civile che diventerà, per molti aspetti, la prova generale della Seconda guerra mondiale, ponendo alle sinistre europee un dilemma ancor oggi attualissimo e altrettanto lacerante: scegliere la strategia del non intervento generalizzato, facendo pressione sui propri Paesi per non supportare la repubblica aggredita, a costo di sacrificarla in nome della pace, oppure chiedere loro di difenderla,

pur nel timore di una nuova guerra europea e forse globale? Divisi da una frattura destinata a diventare sempre più profonda sul tema internazionale, gli esponenti della sinistra europea troveranno un'inedita convergenza nel supporto individuale ai repubblicani; sarà così che Simone Weil, all'epoca convinta sostenitrice del non intervento, si troverà a combattere insieme a Michel Collinet, suo connazionale e comunista dissidente, che la pensa in maniera opposta.

Simone Weil giunge in Spagna l'8 agosto 1936. Ne ripartirà il 25 settembre, a causa di un incidente occorso in uno degli accampamenti sul fronte aragonese. Insieme a lei, saranno molti gli intellettuali pronti ad arruolarsi come volontari in sostegno ai repubblicani – si pensi, tra gli altri, a Wystan Hugh Auden, George Orwell, Ernest Hemingway, John Dos Passos. Data la presenza di tanti scrittori celebri, non stupisce che dall'esperienza, conclusasi con una sconfitta bellica, vengano fuori romanzi come *Per chi suona la campana* di Hemingway, o memorialistica come *Omaggio alla Catalogna* di Orwell e *I grandi cimiteri sotto la luna* di Georges Bernanos. Al contrario, *Il Diario di Spagna* di Simone Weil non è un'opera letteraria, né saggistica; non ha neppure la completezza che gli permetterebbe di entrare a pieno titolo nella diaristica novecentesca di cui la memoria europea si è nutrita. Perfino all'interno della produzione dell'autrice esso è un testo quasi sconosciuto, a fronte di opere di ben più ampio respiro. In fondo, si tratta di un taccuino – un Moleskine, come voleva la moda di allora – dove le pagine bianche sono più di quelle annotate, e le osservazioni – pensieri, registrazione di avvenimenti – hanno la forma incerta degli appunti presi rapidamente, per catturare un'immagine o una sensazione su cui riflettere più avanti. Sono inoltre frequenti le abbreviazioni, le frasi lasciate a metà. Ciò spiega perché per decenni esso sia apparso, in originale, esclusivamente nelle raccolte complete di scritti weiliani – ossia negli *Écrits historiques et politiques* del 1960, e poi in edizione critica, con un ricco apparato di note, nel secondo tomo delle *Œuvres Complètes* del 1991. Solo nel 2018 ne verrà fatta in Francia una pubblicazione singola, dal titolo *L'Espagnole*, per la piccola casa editrice Abrupt. In italiano ne esiste un'unica edizione, che questa nota prende a riferimento. Va

segnalato tuttavia che in essa mancano delle righe dell'ultima pagina di diario, e la traduzione risente di alcuni errori (ad esempio, nella frase "Santillan voulait tuer les soldats prisonniers. Louis lui dit que s'il les fusille, on le fusillera après. Il se tient tranquille" si legge in traduzione un sintagma apparentemente privo di senso: "Louis dice che se lo farà sarà per dopo" invece che "Louis dice che, se li fucila, sarà fucilato subito dopo").

Perché parlare di quest'opera, tra le tante ben più celebri dell'autrice? Perché, sebbene Weil scelga di non tornare più pubblicamente sulla propria esperienza in Spagna (affidando i suoi ricordi, oltre al taccuino, alla lettera a Bernanos – non destinata a essere diffusa – e a due abbozzi inediti di articoli) le poche pagine del *Diario* sono un prezioso documento storico, dati i personaggi significativi che vi appaiono (Diego Abad de Santillán, Juan García Oliver, Buenaventura Durruti), e letterario, per la qualità stilistica di alcuni passaggi. Più ancora, perché vi si trovano tracce capaci di gettare luce sulla sua analisi sociale e filosofica, esplicitata negli scritti più estesi. Questo diario costituisce infatti, come vedremo, un vero e proprio ponte tra le precedenti analisi sull'oppressione sociale e quelle, più mature, sulla metafisica della forza, di cui la guerra è la principale e più evidente esemplificazione.

Quando arriva in Spagna, Simone Weil si è già lasciata alle spalle un primo sofferto cambiamento, quello intercorso tra la stesura di *Prospettive. Andiamo verso la rivoluzione proletaria?* del 1933, e le *Riflessioni sulla libertà e sull'oppressione sociale*, composte l'anno seguente. Nel primo articolo, l'autrice, pur condannando l'evoluzione dell'esperimento sovietico al punto da evidenziare forti analogie tra stalinismo e nazismo, non rinuncia ancora all'idea di una rivoluzione contro la nuova classe di potere, la burocrazia, che in un'epoca di iperspecializzazione (e di divisione anomica del lavoro sociale, direbbe Durkheim) ha assunto delle caratteristiche autonome legate alla propria funzione, divenuta indispensabile: quella, appunto di coordinare tutte le altre. Molto diverso è il punto di partenza della seconda opera, in cui l'oppressione di classe ha ormai lasciato il passo all'oppressione sociale, intesa come un'oppressione fisiologica, propria a ogni società

complessa, soprattutto dopo la seconda rivoluzione industriale. L'unica alternativa sarebbe il ritorno a un ancor più opprimente stato di natura, che ha perso ogni fascino rousseauiano. In quest'ottica, una società sarà tanto più libera quante più persone saranno in grado di conoscerne le dinamiche, sebbene in modo forzatamente limitato. La speranza di un capovolgimento radicale – che conduca a una società senza oppressione – è stata abbandonata.

La giovane repubblica spagnola rappresenta a questo punto una sfida, o l'ennesima conferma di quanto già ipotizzato, ed è con entusiasmo misto a cautela che Simone Weil ne descrive il primo impatto: “Ci vuole un po' per rendersi conto che c'è la Rivoluzione, e che uno di quei periodi storici di cui si legge nei libri, di quelli che hanno fatto sognare fin dall'infanzia, 1792, 1871, 1917, lo si sta vivendo qui, proprio adesso. Possa avere esiti più felici. Nulla in effetti è cambiato, tranne una piccola cosa: il potere è al popolo” (p. 27).

Fin dalle pagine iniziali, il *Diario* mostra un'autrice combattuta tra l'attenzione per le dinamiche sociali del territorio e quelle del conflitto in corso. Weil intervista agricoltori perplessi e speranzosi riguardo al progetto della collettivizzazione dei campi; i proprietari di un tempo sono stati trasformati in lavoratori, e i contadini privi di terra non devono più versare un affitto per poter coltivare. Tuttavia, il rischio di un'involuzione statalista, favorita dal conflitto, è reale e presente. Laddove si dice che sia già in vigore il comunismo libertario, la proprietà non è ancora condivisa, ma nazionalizzata. Nelle fabbriche la situazione sembra ricordare da vicino il primo periodo della rivoluzione bolscevica: le condizioni morali sono definite pessime. L'assenza di disciplina interna, e di specialisti di cui seguire le istruzioni, finisce per bloccare e danneggiare la produzione. Lo stesso accade tra le milizie anarchiche che Simone Weil ha raggiunto in Aragona: “Ubbidire al tecnico militare. Violenta discussione. Organizzazione: delegati eletti. Senza competenza. Senza autorità. Non fanno rispettare l'autorità del tecnico militare. Un contadino si lamenta (...) che le sentinelle si addormentano” (p. 30).

Il paradosso al centro delle *Riflessioni sulla libertà e sull'oppressione sociale* è qui vivo e concreto; la disciplina militare – variante più radicale di quella di fabbrica e di partito – finisce per ridurre se non annientare le libertà personali, trasformando una società democratica nel suo opposto; tuttavia, la sua assenza condanna quella stessa società alla sconfitta e alla distruzione. Poco meno di vent'anni prima, durante la guerra civile russa, Lenin aveva dovuto venire a patti con lo stesso paradosso e ripristinare le gerarchie interne sia nell'industria che nell'esercito, con salari differenziati rispetto a quelli dei semplici operai – smentendo di conseguenza le proprie *Tesi di aprile* – per non perdere quanto conquistato con la Rivoluzione.

Il capovolgimento autoritario della democrazia spagnola, che Weil metterà su carta nella bozza di articolo, mai pubblicato, dal titolo *Riflessioni spiacevoli*, non è la sola né la più significativa delle scoperte che l'esperienza diretta della guerra le susciterà. La metafisica della forza inizia a fare la sua apparizione attraverso le righe che descrivono la sua partecipazione agli scontri armati. Nel *Diario* affiorano i morti causati dai franchisti, ma anche le sanguinose ritorsioni dei repubblicani. L'autrice non esita a descrivere ciò che di violento e distruttivo viene commesso da una parte e dall'altra: "Brusco ritorno dei miliziani di Maiorca (...). Spedizione punitiva, la notte, in auto, per uccidere dieci fascisti. Si fa lo stesso la notte successiva (...). Colonna di Garcia Oliver, nonostante la CNT di Lerida, brucia la cattedrale (piena di tesori d'arte) e massakra venti persone in prigione dove entra di forza" (p. 36).

Più avanti scriverà a Bernanos di questi e di altri episodi ancor più crudeli, riconoscendo in lui uno spirito affine, in quanto anch'egli – cattolico conservatore, vicino ai franchisti – non ha esitato a denunciare gli orrori della propria parte. L'appartenenza a un gruppo sociale, che sia nazione, chiesa o partito, spinge chi la sperimenta a giustificare le azioni dei suoi, ed è perciò che Simone Weil si è sempre tenuta al di fuori, o sulla soglia delle collettività, comprese quelle cui si sentiva più vicina. Da questa esperienza ella formula il dilemma che sarà al centro delle sue ultime riflessioni. L'essere umano non può vivere in isolamento, se vuole sviluppare al pieno le proprie potenzialità, perché le società

– come la cattedrale di Lerida – non nascondono solo sfruttamento e violenza; sono anche contenitori di bellezza, di tesori. Di *radicamento*. Eppure, ogni volta che un individuo entra a far parte di una di esse, c'è il rischio che la sopravvivenza del gruppo diventi più importante della propria esistenza e di quella di chiunque altro. Ne consegue l'assioma confessato a Bernanos: "Ho avuto la netta sensazione che, quando le autorità sia temporali che spirituali pongono una categoria di esseri umani al di fuori di quella la cui vita ha un prezzo, non c'è nulla di più naturale, per l'uomo, che uccidere" (p. 46).

Sarà proprio l'esperienza spagnola a spingere Simone Weil in direzione del realismo politico, più spinoziano che hobbesiano, e sicuramente tucidideo. Nelle parole dei Melii, che chiedono agli ateniesi perché vogliano sterminarli, e si sentono rispondere 'perché possiamo' riecheggia chiaramente la semplicità dell'omicidio che l'autrice ha toccato con mano sul fronte d'Aragona. Ciascun uomo e ciascun gruppo sociale esercitano tutto il potere di cui dispongono. Solo alcuni rari individui, santi o folli, riescono a sfuggire alla legge della forza sacrificando a Dio la propria individualità, il proprio spinoziano *conatus* alla sopravvivenza, anche a costo di quella altrui; ma ciò non è possibile alle società. Le collettività umane hanno la propria esistenza come obiettivo primario e, come Weil affermerà nel 1939, una volta posta di fronte all'inarrestabile ondata dell'hitlerismo in Europa, solo la sparizione di ogni altro gruppo potrà garantirne l'assoluta sicurezza. Così come un gas si espande fin dove trova spazio, solo una forza superiore potrà frenare l'avanzata tedesca. Al momento della stesura del *Diario*, queste riflessioni sono ancora al di là da venire, ma la guerra spagnola ne ha aperto la strada.

L'autrice non si sottrae a nessuno degli orrori che le accadono intorno. Insieme ai compagni, va a eliminare i cadaveri nemici: "un cadavere livido, divorato, orribile. Lo si brucia" (p. 31). Annota le proprie emozioni, compresa la paura, in una continua sfida a sé stessa: "Si va per la campagna: calore, un po' d'ansia. All'improvviso capisco, si va in spedizione (ne ignoro l'utilità, ma so che, se presi, saremo fucilati) (...) questa è stata la prima e la *sola* occasione in cui ho davvero avuto paura

durante il mio soggiorno a Pina” (p. 32). Impara a usare un fucile e, pur provando compassione per i ragazzi contadini forzati al saluto comunista, “costrizione crudele” (p. 35), quando viene informata che tale B. – al secolo Miquel Badia, capo della polizia e persecutore di anarchici e sindacalisti – è stato ucciso, commenta “bel lavoro!” (p. 38).

Dunque, Simone Weil non percepisce sé stessa come estranea alla legge della forza; nelle pagine del *Diario* analizza le proprie reazioni con la stessa spietata lucidità che rivolge al mondo esterno: “Percepisco come tutto, intorno a me, esista intensamente. Guerra senza prigionieri. Se si è presi si è fucilati (...). Mi stendo sulla schiena, guardo il fogliame, il cielo blu. Giornata bellissima. Se mi prendono mi uccideranno (...). Ma sarebbe meritato. I nostri hanno versato abbastanza sangue. Ne sono moralmente complice” (p. 35). Viene spontaneo trovare in queste parole un’anticipazione di quella geometria del castigo che sarà esplicitata nelle più tarde riflessioni sull’*Iliade*: l’abuso della forza, da parte di qualunque degli attori in gioco, è destinata a essere punita con ciò che Weil definisce un rigore geometrico. Tanto la greca Nemese che il Karma di matrice orientale riflettono la consapevolezza di quell’equilibrio tra forze che solo garantisce una forma di pace, più o meno duratura, tra gli esseri umani. Ettore uccide Patroclo, Achille uccide Ettore; Achille a sua volta, davanti al padre del suo nemico che lo supplica in lacrime, piange perché sa che suo padre soffrirà allo stesso modo. Un eccesso di violenza da parte dei vincitori contro il nemico sconfitto non fa che preparare altra sofferenza sulle loro teste, ed è per questo che, con la Seconda guerra mondiale ormai in corso, Simone Weil, nelle *Riflessioni sulla rivolta* – forse l’unico suo testo letto per intero dal generale De Gaulle –, raccomanderà di tenere a freno l’odio delle popolazioni europee contro la Germania, cercando vie di cooperazione già durante il conflitto, e non solo una volta finito. Certo non è casuale il richiamo, in questo saggio che è anche una sorta di testamento personale, alla guerra spagnola che qualche anno prima l’aveva vista protagonista; quella guerra da cui, in più di un senso, tutto è iniziato: “Infine, in un futuro molto vicino, una certa unità europea (...) sarà una necessità urgente, vitale. Questa unità non si plasmerà

dopo la vittoria. Il periodo successivo sarà come sempre propizio alle divisioni. L'unità non può formarsi che prima, nella lotta comune (...). Altrimenti, c'è il pericolo di una guerra civile, non solo per la Francia, ma per l'Europa, dopo la sconfitta della Germania. Più esattamente c'è il rischio che la guerra civile europea, iniziata in Spagna nel 1936, non si concluda con la sconfitta dell'esercito tedesco, ma continui con una ferocia molto maggiore" (Weil 2017, p. 175).

Riferimenti bibliografici

Weil, S.
2017, *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, il
Saggiatore, Milano.

note critiche

From Techne to Technocracy: Reclaiming the Ethical and Cultural Soul of Technology

Eric Schatzberg, *Technology: A Critical History of a Concept*, University of Chicago Press, Chicago, 2023 (2018), pp. 344.

Parole chiave

Technological Determinism, Ethics of Technology, Conceptual Genealogy

Marco Briziarelli è Professore Associato presso il Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale dell'Università di Milano-Bicocca, dove insegna Teoria Sociale e Teoria dei Media e Culture Digitali (marco.briziarelli@unimib.it)

In an era marked by vigorous debates on artificial intelligence, digital surveillance, algorithmic governance, and the ethical ramifications of technological advancement, Eric Schatzberg's *Technology: A Critical History of a Concept* emerges as a timely and impactful contribution to the discourse. This meticulously researched monograph challenges the widespread myth of technology as an autonomous, value-neutral force. Instead, it reveals technology's contested origins and ideological weight. According to Schatzberg, technology is a peculiar concept, frequently tied to vague and "contradictory meanings" (p. 2) that must be unpacked. He notes, in particular, how "the dominant definitions of technology are fundamentally at odds with its etymology. The -ology

suffix suggests that technology should refer to an academic field or a system of formal knowledge, a meaning derived from the ancient Greek term *logos*, or reasoned discourse. However, in present-day usage, technology refers more to things than ideas, to material practices rather than a scholarly discipline” (p. 7).

In this regard, the book ties the history of technology to two central questions that seek to correct this reflexive oversight: what are the scope and boundaries of technology? And what is – was, and might be – its moral and social status? Schatzberg, a well-established historian of technology whose research has steadily expanded since his influential 2006 article *Technik Comes to America*, embarks on a genealogical exploration spanning two millennia. He traces the evolution of the concept of technology from the ancient Greek *techne* – a term rich in ethical and creative connotations – to its modern incarnation as a reified, deterministic force.

Although the book’s primary focus is intellectual history, its implications strongly resonate with today’s concerns about technological determinism, corporate technocracy, and the diminishing role of human agency. Schatzberg’s approach seeks to reintegrate technology into the broader realm of human creativity – one that blends manual and mental labor, the symbolic and the material, and rational inquiry with ethical reflection. His project resonates with, yet critically diverges from, foundational works in the history and philosophy of technology (Mumford 1934; Heidegger 1977; Ellul 1964). While Mumford framed technology as a dialectic between organic humanism and mechanistic tyranny, and Heidegger lamented its reduction of the world to ‘standing reserve’ and that everything is imposed upon, Schatzberg insists on a more nuanced, culturally situated understanding: technology as *material practice*, shaped by – and shaping – human values.

Schatzberg’s intervention also builds on the shoulders of intellectual historians like John M. Staudenmaier (1985), who revealed how historians’ narratives reflect ideological biases, and Leo Marx (1964), who explored technology’s symbolic role in American identity. Yet unlike Marx’s focus on literary and artistic responses to industrialization,

Schatzberg's work is wider in scope, bridging European philosophy (e.g. from Kant to Heidegger) and American pragmatism (e.g. Dewey and Veblen) to argue that *technology* emerged as a distinct modern concept only in the 19th century.

The book's most thought-provoking contribution lies in its rehabilitation of *Technik* – a German term encompassing art, craft, and technique – as an antidote to the reductive Anglo-American equation of technology with machines. Drawing on Scott Lash, he insists that *Technik's* holistic view of technology as a 'form of life' offers a path beyond the instrumentalism critiqued by Herbert Marcuse and the Frankfurt School. His framework also resonates with recent turns in 'critical technical practice' (e.g. Philip Agre, Bruno Latour) and the 'ontological turn' in anthropology, which challenge binaries between humans and tools.

From Techne to Semantic Voids

Much of the narrative of the book can be synthesized as a journey from 'techne to semantic voids.' Etymologically, 'technology' has its roots in the Indo-European root 'tek,' "a term that referred to the building of wooden houses by wattling, that is, weaving sticks together" (p. 17). In early Greek, 'tek' was probably incorporated in 'tekton' and 'techne,' both tied to wood working. From these etymological origins, the author begins in classical Greece, where *techne* (τέχνη) encompassed not just technical skill but also moral and aesthetic judgment. Unlike modern 'technology,' *techne* was inseparable from *phronesis* (i.e. practical wisdom) and *episteme* (i.e. theoretical knowledge). For instance, for Hippocratic physicians, *techne* represented the art of healing, blending empirical knowledge with ethical responsibility. However, Aristotle's hierarchical distinction between *techne* and *phronesis* sowed the seeds of its eventual degradation. Aristotle first established the concept's subordination, demarcating *techne* (artful contriving) from *phronesis* (moral knowledge) and *episteme* (scientific knowledge), thus denying "all ethical content from the process of making" (p. 21).

In Schwartzberg's view, Aristotle's approach marked a significant and a long-lasting turning point: by relegating craftsmanship to a subordinate role, he established a dichotomy that privileged abstract thought over material practice – a division that would resonate throughout Western intellectual history. This hierarchy contributed to a separation between means and ends: while ends were valued, the means of achieving them were not. As a result, *technē* came to be seen as “morally neutral” (p. 22).

Posteriorly, the Roman adoption of *ars* further blurred these boundaries, yet medieval scholars resurrected division of labor and hierarchies by segregating the *artes mechanicae* (mechanical arts) from the *artes liberales* (liberal arts). That is because whereas *artes liberales* were seen as intellectually and morally elevating, often associated with abstract reasoning, eloquence, and philosophical inquiry, and ultimately the educational foundation of one's freedom. Thus, while the Roman term *ars* blurred Greek divisions, its medieval inheritors invented *artes mechanicae* to exclude technology from liberal arts. In the early modern era, the centrality of technical knowledge to European power created potential for an “egalitarian relationship between philosopher and craftsman” (p. 48). Instead, the ‘natural philosophy’ of a new scientific gentry rendered craft knowledge *de facto* invisible.

Despite the growing reliance on artisanal expertise for military, economic, and scientific progress, such a process of marginalization persisted into the Renaissance. Francis Bacon's *New Organon* (1620) epitomized this tension: while advocating for the unity of science and practice, Bacon upheld the superiority of ‘natural philosophy’ over the ‘vulgar’ hands-on knowledge of craftsmen. Finally, Schatzberg observes how the notion of technology was completely neglected in the early modern discourse, which privileged instead the science-art relationship.

Semantic Voids and German Technik

The Industrial Revolution's transformative impact exposed a lexical crisis. Existing terms like ‘art’ and ‘science’ proved to be inadequate

to describe the fusion of creativity, engineering, and cultural ambition driving technological change. Schatzberg borrows Leo Marx's concept of a 'semantic void' (p. 11) to explain this gap, which German intellectuals sought to fill with *Technik* – a term encompassing both technical skill and social and cultural meaning. Figures like Franz Reuleaux and Ernst Kapp reimagined *Technik* as a humanistic project intertwined with *Kultur*, positioning engineers as cultural custodians rather than mere technicians. For Schatzberg, this notion was able to synthesize and put into dialogue both cultural and instrumental aspects of technology: "Yet the boundary between these two meanings remained porous. It was easy to move from viewing modern Technik as the material expression of an era's culture (that is, industrial arts) to seeing Technik as technique, instrumental rationality" (p. 12).

In this sense, Werner Sombart (1911) marked a high point in this tradition, arguing for a bidirectional relationship between technology and culture. Indeed, Sombart contributed to early theories on the social construction of technology. Unlike those who viewed technological progress as an inevitable and autonomous force, Sombart rejected this deterministic view of *Technik*, as for him "it encompassed both knowledge (Kennen) and ability (Können), that is, a combination of theory and practice" (p. 111). Instead, he emphasized the role of cultural forces in shaping, influencing, or even constraining technological change. However, his nuanced argument was soon overshadowed by more rigid, deterministic interpretations, which gradually dominated the discourse.

As a result, by the late 19th century, *Technik* had been co-opted by industrialists and bureaucrats to justify technological progress as an inevitable, apolitical force – a trend that crossed the Atlantic through thinkers like Thorstein Veblen. By the dawn of the 20th century, the concept of industrial modernity was increasingly framed in ways that downplayed human agency, portraying technological development as an impersonal and unstoppable force.

In Schatzberg's narrative, and not without certain irony, Veblen emerges as a tragic hero. Initially, Veblen championed *Technik* as a populist concept emphasizing human agency, translating it into 'technology' for American audiences. However, his vision was diluted by followers like Charles Beard, who reduced technology to an engine of historical determinism. Schatzberg's analysis of mid-20th-century debates is particularly perceptive. He contrasts Jacques Ellul's bleak *technological autonomy* – the idea that technology follows its own logic, impervious to human control – with Herbert Marcuse's Marxist critique of technology as a tool of capitalist domination. Both perspectives, Schatzberg argues, poignantly reinforced determinism by negating human agency. As already mentioned, even Lewis Mumford's humanistic framework (1934) failed to counteract the rising tide of technocratic optimism during the Cold War. As in the Strangelove optic, everybody seemed to stop worrying and loved the technological 'bomb.'

The concluding chapter offers a panoramic of post-war debates on technology in three main fields: innovation studies based technology as a source of modernization; broad humanistic approaches to technology that tended to critically deconstruct the notion of technique, and the rise of the academic field of history of technology and the revival of the cultural view.

Among the academic programs that contributed to institutionalize the field of history of technology, Schatzberg examines post-WWII institutions, including the Society for the History of Technology (1958), which further entrenched instrumentalist views, framing technology as a neutral tool devoid of cultural context. Despite their efforts to create a more elaborate perspective and field of study, they struggled with the conceptual history of technology itself. Schatzberg highlights a significant irony: the very scholars who sought to historicize technology often failed to recognize that the concept of technology itself had a history: "historians of technology appeared to know nothing about

the history of the concept of technology itself, or even to be aware that the concept had a history” (p. 211).

Finally, the book ends with *Manifesto for a Critical History of Technology* where Schatzberg urges scholars to rehabilitate technology by: rejecting instrumentalism and determinism; reintegrating ethics and creativity into technological discourse; reconnecting technology with its pre-modern roots in *techne* and *ars*; and lastly challenging the hierarchical separation of “head” (theory) and “hand” (practice) (pp. 235-6).

Dismantling Determinism and Instrumentalism and possibly... filling the void

In my view—and although the author does not state it explicitly—Schatzberg’s central thesis ultimately hinges on the concept of reification: the process by which social practices and discourses solidify into seemingly immutable, material realities. Technology, as he presents it, encompasses mental conceptions, material social practices, and tangible artifacts. The challenge, for Schatzberg, is to avoid privileging any one of these dimensions in isolation. By tracing the historical stripping away of technology’s cultural and moral dimensions, he reveals the ideological foundations of its dominant definitions—whether as applied science divorced from ethics, or as an autonomous force driving historical change. His critique is not merely academic; it is a call to reclaim technology as a fundamentally humanistic endeavor, inseparable from creativity, ethics, and social purpose.

As a testimony of that critical lens, across the two-millennial span of the history of technology, Schatzberg places commentators in one or other of two camps: instrumental and cultural approach. On the one side is the instrumental approach, which adopts the language of means and ends and which thereby portrays technology as a narrow technical rationality, uncreative and devoid of values. Aristotle, Hugh of St Victor, and Johann Beckmann for example, were for the author instrumentalists. Sociologist Talcott Parsons’s definition of technology exemplifies this perspective, describing it as “the simplest means-end

relationship” (p. 4). On the other side is the cultural approach, in which technology, defined initially as “the set of practices humans use to transform the material world, practices involved in creating and using material things” (p. 4), is further seen as a “creative expression of human culture (...) imbued with human values and strivings in all their contradictory complexity” (pp. 2-3). The Kultur-oriented German engineers of the nineteenth century, Lewis Mumford, and the 1960s critics of technology took the cultural view of technology.

For Schatzberg, both conceptions describe important aspects of technology. However, traditionally, the hegemonic discourse that links technology with progress and modernity tends to privilege the instrumental view. While Schatzberg moves against the reduction of technology to a rationale of problem-solving, applied science, and to the belief that technology operates as an autonomous force, he clearly champions a renewed culturalist adoption based on German Technik. As per his closing Manifesto, Schatzberg provides arguments to reject the instrumentalist approach and embrace the cultural. That means recuperating technology’s moral compass, and rescuing it from both enthusiastic and pessimistic determinism that views technology as driven by its own ends, as a “self-directed system isolated from conscious control” (p. 235). His recipe to push back against that view is to reconstitute and popularize a cultural view of technology, “such a view would reject the divorce of technology from art, and restore the idea of technology as a creative expression of human values and strivings, in all their contradictory complexity” (p. 232).

Because the distinction between the instrumental and cultural approaches serves not only an analytical purpose but also carries a normative thrust, it seems to me that the book could have developed the cultural perspective more fully and connected it more extensively with closely related views. What, exactly, does Schatzberg mean by the cultural view? While the instrumentalist approach is criticized for being overly reductive, does the cultural perspective need to be all-encompassing? If all material practices—from everyday activities like weaving textiles or preparing food to more complex ones like writing code

or designing machines—are included under its scope, does the term risk losing its specificity?

His sympathy for a cultural approach seems closely aligned with the materialist conception of culture articulated by Raymond Williams. Perhaps incorporating Williams's perspective—particularly his understanding of cultural forms as embedded within economic, social, and political structures, with technology both reflecting and shaping what he calls the 'structure of feeling'—would have enabled the author to more fully realize a synthesis of linguistics, philosophy, and material cultural history. Such a move, in turn, would have more closely aligned with his genealogical and etymological analysis, and with his aim to account for semantic shifts within the broader context of ideological struggles.

Furthermore, while Schatzberg in the introduction is explicit on concentrating on Western epistemologies, his definition of technology seems to be more of an anthropological kind: as "the set of practices humans use to transform the material world" (p. 2). Thus, from this point of view, the Islamic notion of *sina'a* and Chinese *gongyi* – since both notions challenge the divide between ethics and mastering techniques – could have played a more important role in acknowledging the non-deterministic nature of technology and how technology have developed differently across different contexts. In my view, the issue is not merely to challenge Western exceptionalism, but also to remain more faithful to the Foucauldian genealogical method that Schatzberg employs—one in which the discontinuities and ruptures in the nonlinear history of technology are deeply rooted, for example, in power relations.

This last point brings me to another aspect of this book that I consider worth discussing. Does an intellectual history (of technology) must interrogate and voice only intellectuals' views? Especially in relation to his materialist definition of technology, it seems to me that accounts of material and concrete practices are rather intermittent in this book. If truth claims about technology are indeed deeply embedded with dominant material and value structures, which actively shape discourse, then Schatzberg's treatment of technology as a social and cultural practice sidesteps the brutal realities of *whose* practices are valorized or erased.

And in turn, that denies an important component of the history of technology, its value extractive rationality. His omission of categories such as labor, class relations, and a mode production that is mostly driven by technological dynamism limits his critique's depth in addressing capitalism's structural role in shaping technology. Is that a conscious and strategic choice? If so, maybe it would have required an explicit discussion of it. If not, integrating political economy categories would have strengthened his critical intervention, offering a more transformative understanding of technology's societal impact. This is particularly important when it comes to the incisive but also very synthetic concluding manifesto about rehabilitating technology. Furthermore, by neglecting these intersections of power, Schatzberg's narrative risks ending up sanitizing technology's history. In fact, if one of Schatzberg's explicit goals is to problematize its framing as a neutral march of progress, then an important way of doing it is to also treat and historically acknowledge technology as a contested terrain of violence and resistance.

Finally, as my opening paragraph may indirectly suggest, I think that in the current context, where technology has become the undisputed avatar for modernity, progress, and even apocalyptic views, the decision of ending the narrative with the late 1960s leaves readers stranded at the precipice of one of modernity's most transformative eras. In fact, computational thinking, the rise of information and communication technologies – marked by Silicon Valley's rise, algorithmic governance, and biotechnology – remains a ghost in Schatzberg's framework. In the end, the chronological cutoff in the 1960s, while maybe pragmatically justified, feels increasingly anachronistic, and by truncating the timeline, Schatzberg avoids wrestling with whether his framework can accommodate technology's accelerating entanglement with capitalism, ecology, and human identity.

To conclude, I want to point that my critiques do not mean to diminish Schatzberg's contribution but reveal instead a fertile ground for growth for this field of interest. *Technology: A Critical History of a Concept* stands as a successful effort that reshapes our understanding of one of modernity's most fetishized concepts. His book represents

an important corrective to dominant narratives that presentably shape both lay and academic discourse. By advocating for a more holistic and human-centered understanding of technology, Schatzberg effectively reorients the field toward a perspective that acknowledges the active role of human agency, cultural values, and historical contingency in shaping technological change.

Riferimenti bibliografici

Ellul, J.
1964, *The Technological Society*, Knopf, New York.

Heidegger, M.
1977, *The Question Concerning Technology, and Other Essays*, Harper and Row, New York.

Marx, L.
1964, *The Machine in the Garden, Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford University Press, London.

Mumford, L.
1934, *Technics and Civilization*, Harcourt, Brace and Company, New York.

Sombart, W.
1911, *Technik und Kultur*, Verhandlungen des ersten Deutschen Soziologentages, pp. 63-110 J. C. B. Mohr, Tübingen.

Staudenmaier, J. M.
1985, *Technology's Storytellers: Reweaving the Human Fabric*, MIT Press, Cambridge MA.

La profezia dalla cattedra. Ilan Pappé e il dibattito sul conflitto israelo-palestinese

Ilan Pappé, *Brevissima storia del conflitto tra Israele e Palestina. Dal 1882 a oggi*, Fazi, Roma, 2024, pp. 144 (2024).

Parole chiave

Nuovi storici, pulizia etnica, Israele/Palestina

Paolo Di Motoli è dottore di ricerca in Scienze sociali all'Università di Padova, ha pubblicato saggi su nazionalismo, fondamentalismo religioso, islam in Europa, educazione e intellettuali. Tra i suoi libri *Vattimo e i suoi nemici. Conflitto e campo accademico*, Transeuropa, 2024; *I Mastini della terra. La destra israeliana dalle origini all'egemonia*, Fuori Scena, 2024 (dimotoli.paolo@gmail.com)

Il testo di Ilan Pappé, nato ad Haifa nel 1954, scritto sull'onda della violenta recrudescenza del conflitto tra israeliani e palestinesi innescata dai fatti del 7 ottobre 2023, è un pamphlet senza note. Il testo è corredato di una stringata bibliografia che, secondo l'autore, dovrebbe guidare il lettore nella conoscenza delle vicende del conflitto tra israeliani e palestinesi. Il saggio raccoglie le tesi dei precedenti lavori dell'intellettuale israeliano di origine tedesca che vive stabilmente in Inghilterra dal 2007 e insiste sulla stretta correlazione tra sionismo e pulizia etnica. Il concetto è diventato largamente diffuso dopo le guerre jugoslave (1991-1999). Le vicende personali di Pappé appaiono strettamente intrecciate

con alcune delle sue tesi più note. Il suo lavoro è un esempio di uso pubblico della storia ed è dichiaratamente mosso dall'intento di non limitarsi a produrre narrazioni alternative del conflitto, ma di aprire prospettive politiche e di militanza. Le sue tesi e la sua notorietà presso gli ambienti accademici progressisti del nostro Paese è dovuta non solo ai temi o alla qualità delle sue monografie, ma inevitabilmente alla legittimazione conferita all'autore dalla cittadinanza e dalla storia familiare. Pappé proviene da una famiglia di rifugiati tedeschi in fuga dal Terzo Reich che si sono salvati approdando in Palestina e ha vissuto per molti anni ad Haifa in Israele; qui ha compiuto studi liceali presso la *Hebrew Reali School*, dove ha studiato l'arabo come terza lingua. La conoscenza dell'arabo gli consentì di avere accesso all'università di Haifa nel 1984 come assistente al Dipartimento di Studi orientali. Diventato professore, ha poi insegnato Scienze politiche nella stessa Università. Ha tentato anche una carriera politica nella coalizione parlamentare comunista israeliana denominata *Hadash* candidandosi alle elezioni del 1999.

La sua decisione di lasciare il Paese è avvenuta sull'onda delle polemiche suscitate dalla sua adesione alla campagna di boicottaggio contro lo Stato e l'accademia israeliana. Il presidente dell'università di Haifa, Aaron Ben Zeev, lo invitò infatti ad applicare anche individualmente il boicottaggio, lasciando i suoi incarichi. Pappé decise allora di proseguire la sua carriera accademica in Inghilterra. Questa controversia non è stata l'unica e si aggiunge a quella durissima che nel 2000 scoppiò all'Università di Haifa sul caso di Teddy Katz. Il dottorando 55enne utilizzò testimonianze orali per descrivere un caso di crimini di guerra del 1948, contro gli abitanti del villaggio di Tantura, a opera delle forze della brigata ebraica Alexandroni della *Haganah*. La vicenda diede origine a un processo contro Katz che venne accusato dai reduci della brigata e diede il via a polemiche molto aspre e perizie sulle fonti che coinvolsero l'Università e storici del calibro di Benny Morris e Ilan Pappé, che prese le difese di Katz anche se questi non era un suo allievo.

Pappé è uno storico e un politologo anti-sionista esponente in passato della 'Nuova storiografia', una corrente sorta alla fine degli anni Ottanta che dal 1988 in poi ha diffuso la sua influenza oltre i confini ristretti

dell'accademia, generando un intenso dibattito pubblico all'interno della società israeliana. Quattro intellettuali hanno guidato inizialmente il dibattito storiografico. Il primo è stato Simha Flapan (1911–1987), giornalista e attivista di sinistra radicale, che ha pubblicato due saggi piuttosto influenti come *Zionism and the Palestinians* (1979); e *The Birth of Israel. Myths and Realities* (1987). Flapan non aveva una posizione accademica in Israele. I due storici, Benny Morris (1948) e Ilan Pappé, hanno dedicato le loro ricerche alla guerra del 1948 e ai rapporti della potenza mandataria inglese con il Medio Oriente. Oltre a questi tre, si possono menzionare anche lo storico israeliano-britannico Avi Shlaim (1945), con il suo libro intitolato *Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine* (1988) e Tom Segev (1945). Mentre Flapan ha avviato il processo di riesame delle politiche del primo ministro israeliano David Ben-Gurion, Morris ha coniato l'etichetta 'Nuova storia', per differenziare quest'ultima da quella dei vecchi accademici della generazione precedente, come Itamar Rabinovitch (Helled 2024, pp. 120-121).

Proprio alcune citazioni di Ben Gurion, tagliate e ricucite da Morris, suscitarono le critiche dello storico israeliano Efraim Karsh (1953) direttore del *Mediterranean Studies Programme* del King's College di Londra. Questi è stato il più accurato critico delle tesi di Morris e dei nuovi storici israeliani in articoli sulle riviste specializzate e nel suo testo del 1997 dal titolo *Fabricating Israeli History*, mai tradotto in italiano. Morris ha reagito alle contestazioni del collega riconoscendo in alcuni casi di aver riportato in maniera non adeguata le citazioni di Ben Gurion. Lo stesso Benny Morris, dopo la rottura e le dure polemiche con Pappé, venne inserito da quest'ultimo nella corrente dei vecchi storici positivisti (attenti ai documenti e cauti nella loro interpretazione), mentre lui e altri si consideravano invece dei postmodernisti. Pappé da postmodernista crede che non esista una verità storica, ma solo una raccolta di narrazioni, tante quanti sono i partecipanti a un dato evento o processo; e ogni narrazione, ogni prospettiva, è valida e legittima, vera quanto le altre. L'intellettuale di Haifa ritiene che lo storico non debba limitarsi a giudicare solamente la validità delle fonti

da selezionare, ma i fatti per distribuire patenti morali, rifondare interi apparati statali e aprire prospettive politiche. Morris, che potremmo considerare l'*alter ego* di Pappé, aveva e ha un approccio realista e ritiene che morale e politica sono sempre divaricate, tanto più in situazioni di guerra. Nel corso degli anni, ha maturato un maggior pessimismo nei confronti della leadership del campo palestinese e considera le guerre arabe un *jihad* perenne. Le sue opinioni politiche non sono mai state di destra se si guarda al sistema politico israeliano. In alcune interviste, ha dichiarato di aver votato per i partiti di sinistra come i laburisti, il Meretz e di essersi rifiutato nel 1988 di servire l'esercito in Cisgiordania e nella striscia di Gaza.

Pappé ha reagito alle dure critiche di Morris sui giornali e attraverso recensioni ai suoi testi, accusandolo di essere razzista e in ultima istanza un compilatore di cronologie. Morris, un censore severissimo per chi ha occasione di leggere i suoi interventi, contrasta la narrazione di Pappé cogliendone tutte le imprecisioni:

Per chi è affascinato dalla soggettività e soggiogato dal relativismo storico, un fatto non è un fatto e l'accuratezza è irraggiungibile. Perché brancolare nella mischia per trovare la verità? La narratività è tutto. Nessun lettore dovrebbe quindi sorprendersi nello scoprire che, secondo Pappé, la Banda Stern e il Palmach esistevano 'prima della rivolta' del 1936 (furono fondati nel 1940-1941); che il Palmach 'tra il 1946 e il 1948' combatté contro gli inglesi (nel 1947-1948 non lo fece); che Ben-Gurion nel 1929 era presidente dell'Esecutivo dell'Agenzia Ebraica (lo fu dal 1935 al 1948); che l'Alto Comitato Arabo fu istituito 'entro il 1934' (fu istituito nel 1936); che la Legione Araba non si ritirò dalla Palestina, insieme agli inglesi, nel maggio del 1948 (la maggior parte delle sue unità lo fece); che la proposta di spartizione delle Nazioni Unite del 29 novembre 1947 aveva 'un numero uguale di sostenitori e detrattori' (il voto fu di trentatré a favore, tredici contro e dieci astensioni); che le 'forze ebraiche [erano] meglio equipaggiate' degli eserciti arabi invasori nel maggio 1948 (non lo erano, per niente); che la prima tregua fu 'firmata' il 10 giugno 1948 (non fu mai 'firmata', e iniziò l'11 giugno) (Morris 2005, <https://www.hnn.us/article/benny-morris-ilan-pappes-new-book-is-appalling>).

Come lo storico palestinese Rashid Khalidi (citato nella bibliografia essenziale), Pappé ritiene che la ‘coscienza’ palestinese non fosse una reazione alla presenza sionista, ma sia maturata molto tempo prima contro altre presenze, come quella turca e quella occidentale rappresentata dai britannici. Nel testo, sottolinea come nonostante la lingua veicolare della Palestina ottomana fosse il turco, scrittori, poeti e giornalisti come Ruhi al-Khalidi e Najib Nassar contribuirono all’affermarsi di una moderna identità palestinese.

Il piano Dalet¹ (quarta lettera dell’alfabeto ebraico) evocato da Pappé come la prova di una intenzionale e sistematica pulizia etnica nella guerra del 1948 prevedeva, scrive nel testo, anche arresti e uccisioni di uomini tra i 18 e i 48 anni. Il piano viene definito “ancora più specifico, anche se non compaiono prove in nessun ordine ufficiale” (p. 69). Dalet pianificò la conquista di intere città miste arabo-ebraiche con pratiche di “pulizia etnica” ai danni del nemico palestinese anche se solo otto dei tredici punti del piano furono portati a termine. Pappé è il più acceso promotore di questa tesi e dopo un saggio sul *Journal of Palestine Studies* dell’autunno 2006 dal titolo *The 1948 Ethnic Cleansing of Palestine*, diede alle stampe un libro con un titolo simile: *The Ethnic Cleansing of Palestine* (2006). Pappé ritiene che una pulizia etnica sia stata attuata in modo esplicito dalle forze armate ebraiche (il Piano Dalet, approvato da Ben-Gurion il 10 marzo 1948). In ogni caso, queste accuse erano rivolte specificamente a Ben-Gurion, e furono confutate nel 1989 sulle pagine del quotidiano progressista *Haaretz* da Shabtai Teveth (1925-2014), storico israeliano e autore molto critico nei confronti dei nuovi storici, il quale aveva pubblicato, a partire dal 1977, diverse biografie su Ben-Gurion (quattro volumi cronologici e cinque tematici) (Helled 2024, p. 122).

Tra le interpretazioni interessanti da parte dell’autore c’è anche quella relativa a uno scontro tra lo Stato di Giudea (dove vive la popolazione israeliana degli insediamenti successivi alla vittoria della guerra dei Sei giorni) e lo Stato di Israele, con la vittoria per erosione

1 Il primo studioso a darne conto fu lo storico palestinese Walid Khalidi.

del primo ai danni del secondo. Israele sarebbe diventato uno Stato paria per via delle sue condotte di guerra immorali e *Tsahal*, l'esercito israeliano, non sarebbe più in grado di difendere i civili come il 7 ottobre ha dimostrato. Lo Stato, governato saldamente dalla destra espressione dello Stato di Giudea, non sarebbe poi in grado di controllare pienamente il territorio poiché le guerre con *Hezbollah* e Hamas avrebbero portato all'evacuazione dei cittadini israeliani sia dal nord che dal sud per via dei missili e delle incursioni dei due gruppi islamisti. Un'ultima considerazione di interesse è quella secondo cui il 7 ottobre 2023 ha ricompattato una società sull'orlo della guerra civile (p. 128) tra i settori laici e i settori fondamentalisti che auspicano, secondo l'autore, la trasformazione dello Stato in una teocrazia.

Nelle conclusioni, Pappé sostiene tra l'altro: che lo Stato degli ebrei edificato in Palestina era al servizio degli interessi britannici (anche se la Gran Bretagna si astenne dal votare la risoluzione 181 e le sue politiche nei confronti dell'immigrazione ebraica furono quantomeno ambigue); che la soluzione dei due Stati è inattuabile per via dei 700.000 abitanti israeliani che vivono negli insediamenti in Cisgiordania; che il sionismo sarebbe un movimento coloniale insediativo, diverso quindi da quello classico centrato sullo sfruttamento dei nativi e delle risorse delle loro terre; che il movimento nazionale palestinese è anticolonialista. Vi è poi una tendenza dell'autore a prendere molto sul serio le dichiarazioni dei fondamentalisti religiosi israeliani, ma molto di meno le dichiarazioni e gli articoli fondativi dei movimenti islamisti della zona. La traiettoria intellettuale di Pappé si può forse descrivere, anche dal punto di vista delle scienze sociali in accademia, come il passaggio da una stagione dove si indagava in cerca del 'vero' a una stagione dove ci si impegna a promuovere il 'giusto'.

Riferimenti bibliografici

Flapan, S.

1979, *Zionism and the Palestinians*, Croom and Helm 1979.

1987, *The Birth of Israel. Myths and Realities*, Pantheon Books New York 1987

Helled, A.

2014, *Israel National Historiography, Between Generation, Identity and State*, Palgrave Macmillan, London.

Karsh, E.

1997, *Fabricating Israeli History*, Cass, London 1997

Morris, B.

2005, *Ilan Pappé's New Book Is Appalling*, History News Network, August 8.

Pappé, I.

2006a, *The 1948 Ethnic Cleansing of Palestine*, Journal of Palestine Studies, Autumn 2006, Vol.36, A 1, pp. 6-20.

2006b, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oneworld, Oxford.

Shlaim, A.

1988, *Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine*, Columbia University Press, New York.

Not Every Man for Himself

Paolo Perulli, *Nel 2050: passaggio al nuovo mondo*, il Mulino, Bologna, 2021, pp. 166.

Keywords

Social stratification, glocal intelligence, collective future

Marco Fornasaro is a former student of the University of Turin, holding master's degrees in Cultural Anthropology and Ethnology, as well as in Sociology. He works as a consultant and trainer in the field of Health and Safety in the Workplace, but he is passionate about exploring various themes related to African studies, anthropology of nature, and Labour studies (marcofornasaro92@gmail.com).

As suggested by Paolo Perulli's book title *Nel 2050*, the core of the work lies in envisioning a transformative future world, set a century after the author's birth. The climax unfolds in the epilogue, set in that year, portraying a fundamentally reshaped world: more sustainable and collective, with Europe becoming a continent-state and with a global citizens' jury rewarding those who contribute most to humanity. According to Perulli, we are already halfway through this transition, which began in 1989 with pivotal events such as the Tiananmen Square massacre, the collapse of the Soviet Union, and the emergence of a globalized market dominated by financial capitalism and (increasingly digital) multinational corporations.

These changes have, through fracture, generated a new social stratification. At the bottom lies a *neoplebeian* class (pp. 16-25), unorganized and lacking a shared identity; cajoled rather than genuinely guided, through both a far right rhetoric celebrating the protection of privileges and territorial borders and the illusion of equality based on *smart-phones and consumption* – resulting in a poor class *shaped by technology* rather than liberated by it [Jünger 1981]¹. Higher up, there exists a *creative class* (pp. 26-32), more self-aware but still lacking the hallmark of a *general state*: it is the essential class for innovation, but it recaps meagre benefits in comparison with the profits amassed by the class above from its inventions. It is a hybrid, educated, and tolerant class that, although often politically engaged, frequently becomes a mere instrument of power. The most problematic aspect lies in the origins of its knowledge, which was initially developed to overcome Nature [Elias 1995], yet now it struggles to create a counter-product to promote environmentalism.

At the top, we found the *elite* (pp. 33-37), a discredited but still dominant class, upheld both by a contagion from above (the desire to emulate the rich) and the manipulation of reactive forces from below. This class no longer questions itself and is therefore unable to critique its own system. It is no longer the secret society that some still imagine (Templars, Freemasons, etc.), but rather a highly visible, organized, and organizing class, promoting false myths to the other layers of society. Among these myths are the illusory freedom of choice within neoliberal democracy and the equally illusory freedom of expression found in the virtual-technological realm – ideas that generate Bauman's *liquid society* [2012].

In this first section, which can be seen as an analysis of the current situation and its origins, in comparison with past social stratifications, we undoubtedly find one of the essay's key strengths. The examination of contemporary society, structured around the three new classes in a

1 To address the lack of a dedicated section for references – neither at the end of each chapter nor at the end of the book – I have reconstructed them. To distinguish between the reconstructed references and my own, the former are enclosed in square brackets [...], while the latter are enclosed in round brackets (...).

dialectical and comparative relationship, forms a solid foundation for the entire work.

Equally intriguing is the analysis of the relationships between these three layers, which gives rise to a precise formulation of a sharp contemporary vocabulary (pp. 39-49), beginning with a term that is currently very much in vogue: *mobility*. The neoplebeian and, to a lesser extent, the creative class are deeply rooted in *place* – not just as land, but as a space subject to forms of internal mobility (albeit limited), extending to the air as well, since it is the medium through which information travels (ether) and is stored (*cloud*). These mechanisms create the illusion of control over infinite spaces, but in reality, they contribute to making society more fragile. It is the elites who benefit most from mobility: as members of international power and money circuits, they are true *cosmopolitan* subjects, just as are their assets. This territorial analysis then leads to a reflection on part of the vocabulary where terms like *glocal* coexist alongside others that encompass both general and specific dimensions (e.g., city-region). In this cosmology the smallness of our cell phones leads us to the *open spaces* of offices and the globe, where *hubs* have emerged. As dense centres through which assorted goods pass, they helped, with the phenomenon of *spillover*, to fuel the optimal development of the pandemic. Moreover, they convey a vast amount of information that generate data *pools*. Finally, this data is analysed to transform the future from an adventure to be imagined into a predetermined and forecasted *event*, planned in advance and stripped of choice.

Another noteworthy merit, which, unfortunately, cannot be taken for granted, is the integration of examples and perspectives from outside the West – viewpoints that are often overlooked in analyses of contemporary society. The first instance appears when Perulli, focusing on the creative class, provides examples that show how the same three-tiered social stratification exists in other countries, albeit with significant distinctions (pp. 28-31). In particular, he highlights the (nowadays) world in reverse of the Chinese East, where the elite participates in political capitalism – a system composed of state

bureaucrats, landowners, and entrepreneurs, working in unison with the governing class. In this context, the neoplebs is represented by the masses migrating from the countryside to the metropolis, deprived of civil rights. Among them is an urban middle class, not necessarily creative but comparable to the lower-middle classes in the West: precarious, underpaid even when educated, and often weak socio-politically, with the sole aim seemingly being the acquisition of wealth. The second instance (p. 44) arises during the exposition of Branko Milanovic's inequality studies [2017]. Drawing on that, Perulli offers an international perspective that presents another triadic relationship: the global middle class from emerging economies (focused on resource consumption), the elites of advanced economies (reluctant to reduce their wealth), and the lower-middle classes of advanced economies (struggling to avoid downward mobility).

Then, from the global, the analysis shifts to the local, focusing on the specific Italian case (pp. 53-57), with an intriguing emphasis on data regarding individuals, families, and enterprises from the Italian National Institute of Statistics (ISTAT microdata). Here, we observe the neoplebs slightly contracting, alongside elites with their supporting subclass. In contrast, the creative class, accompanied by its own supporting subclass, is expanding and appears to still have room for growth, given the relatively small proportion of graduates. After this summary, Perulli concludes with a more detailed analysis of *local* cases, examining the peculiarities of Italy's major cities.

For the author, the local dimension is essential. Locality serves as the meeting point where the neoplebs and the creative class should come together and form an *alliance*. In particular, the creative class should aim to direct its innovations downward. Conversely, a repeated tendency to use these innovations solely as a means of social ascent has generated a sense of distrust towards creatives among the neoplebs. Similarly, there is a reciprocal sentiment of alienation toward those further down the social ladder: poverty, in fact, is perceived as a disease to be avoided at all costs. Finding common ground between these two classes requires new models of education – less hasty and more

reflective – countering the relentless speed that leads to alienation and overheating (Eriksen 2017), product of a capitalist system presenting itself as the only possible, desirable, and imaginable world.

As in the first part, the second opens with an overview of society, this time focusing on the future. It will be an *intelligent, glocal* society, aware of both its global and local roles, rather than of one or the other. Herein, historical dynamism will be recognized as a result of a patient assembly (p. 66) over time, influenced by and influencing the macro context. This intelligent, glocal society is presented as the antithesis of the current urban society, which relies on the spatial concentration of people and goods, the *carbon model*, and a singular focus on profit. Instead, the new society will be driven by a more diverse and complex collective, where *social intellectual work* (p. 72) takes centre stage. The author emphasizes that this type of work already exists but has yet to guide innovations in the right direction. To achieve this shift, irresponsible capitalism must be forced to make room for a responsible framework that embraces permanent change (rather than static rents of position) and prioritizes collective well-being over the prevailing ideology of individual profit.

The glocal intelligent society will proceed through *collective action* (pp. 75-80). Financial economy that does not serve the common good must be replaced by a more collective, foundational economy (AA.VV. 2019). In the present historical context, the concept of collective has been equated with the mass (of *mass* media), and cross-cutting movements remain fragmented, easily managed separately by the capitalist system, which invariably subdues them. There is also a lack of convergence between protest movements and specialized knowledge, even though these should unite within the glocal dimension of interstate spaces – quietly reshaped by the collapse of U.S. alliances following their supposed global victory. In this framework, the author asserts that both the United States, through technology, and China, through political power (the old and new centres of the world), have simply developed European ideas. Europe, therefore, can and must reclaim its

rightful place on the global stage, transforming itself into a vast continental state – a potential precursor to a planetary world state.

However, Perulli also acknowledges that this perspective risks overlooking the once *non-aligned* countries, which are now often referred to as *developing* by more lenient authors (pp. 81-85). As in the past, the myth of economic growth and the associated efforts have proven not to be a panacea, as the development of stability and social justice never accompanied them. Without considering the unique characteristics, history, and resources of these regions, the analysis of today's world and its future remains marred by blind spots. The urban population seems destined to grow in Africa, the emerging and thriving cities today are in China, and we hear news – though not so often transmitted – about strong collective actions in Taiwan and Hong Kong. It is in these overlooked regions that newer and more innovative forms of renaissance are taking place. In summary, for 2050, the envisioned society will be intelligent, glocal, driven by collective action, and grounded in a perspective where no country is excluded. But how do we address the problems we have created and achieve this desired future? In the final chapters, Perulli suggests six practical actions: internalizing, reducing incalculable risks, localizing, opening, landing, and responding.

For a long time, states and administrations have relied on *shifting out* policies, like outsourcing and privatization. In contrast, the first practical action is *to internalize* (pp. 86-92): governments can no longer neglect their responsibilities, and value chains must no longer be transnational. Instead, they should span across the regions of the continent-state Europe, which will have the task of overcoming the nationalist connotations that internalizing still carries today. The first step could involve implementing a new, fair tax policy that includes digital multinationals, which should be subject to the same duties as the common citizen (AA.VV. 2019).

The second action stems from the financial economy and the complacency of policies that have fostered a high-risk society – a society of gambling, distrust, and long international supply chains with high interdependence. It is necessary to *reduce risk* and restore trust (pp.

94-105), for example, by reintegrating the creative class and the neopebs as active participants in a Europe with an independent supply chain, composed of local systems, as Amin theorized in his concept of the *delinking* of non-aligned countries [1990]. These steps are toward the creation of what Perulli calls the society of Knowers. He argues that today we live in a society of Knowledge, where the accumulation of culture and information dominates. This resonates – with my own connection – Goffredo Fofi's views on the new opium for the people. Once, religion obscured minds; today, it is culture and knowledge, consumed in all-you-can-eat buffets, such as festivals and TV programs, where people dive in without reflection (2019). In contrast, the desired society of Knowers is one in which humanity actively uses this knowledge, rather than merely accumulating it greedily.

The same applies to technology: it should not deceive us. It must no longer be a factory of goals, but rather a tool to achieve them. In this way, globalized capitalism has so far only concerned itself with the allocative dimension of resources, neglecting the authoritative and organizational dimensions. To counteract this, the third action calls for a return to *locality* (pp. 106-118) – not necessarily in terms of geographical proximity, but also virtual closeness. Only in this way can we bridge the gap between humans, recognizing the need for direct cooperation, attention to the vulnerable, and the sharing of knowledge. This is no longer about a vast global village that erases smaller communities, but a true cooperation of localities.

This glocality also stands in contrast to the phenomenon of border-blocking, which has confined states and people within narrow limits, fostering an escalating trend of closure and securitization. In contrast, we should *open up* (pp. 119-130) – but above all, open up what remains obscure. Specifically, this means: *international organizations* that still treat recently independent countries as territories to be exploited; *banks*, which are always bailed out in crises despite the hidden mechanisms that govern them, and which must give way to solid entrepreneurial networks rooted in social capital, woven over the long term, within a virtuous framework that combines capitalism,

local savings, and territorial economies; *bureaucracies*, which must become appealing, transparent, and subject to bottom-up control, so that their systems cannot harbour loopholes or obstacles to public debate; and finally, *gender equality*, which must be embraced. Even the latest provisions of the Recovery Fund have failed in this regard, financing male-dominated sectors while neglecting those predominantly female (unfortunately, such sectorization persists).

The penultimate point focuses on the interpretation of the French thinker Bruno Latour [2004]: we must *land*, meaning we must descend to Earth-Gaia (pp. 131-142), which, for too long, has been reduced to a mere globe, we have exploited, believing ourselves to be external and superior to Nature (and to humans that did not align with this vision). In this regard, on one hand, we can focus on individual actions related to our behaviour, which must become more sustainable in both production and consumption, detaching growth from the predatory exploitation of resources. On the other hand, collective actions are required, such as, at the European level, implementing real control over emissions and harmful substances. This means removing the logic of self-certification, punishing non-compliant entities rather than consumers downstream of the process. We should also embrace education in the circular economy, a *strengthened environmental Keynesianism* which combines the efforts of states and markets.

This attention to Gaia is the goal of the protest demanding more sustainable development models. And this protest is one of the issues we must *respond to* (the sixth action). Responding means also accountability (pp. 143-154). Citizen and democratic representation must therefore be expanded, promoting inclusion so that no one is left behind – starting with addressing the post-pandemic effects. Perulli states that it is necessary to fully implement the European project (now past its constitutive phase) because it can leverage a long and complex history of local realities, filled with knowledge accumulated diachronically, an equally rich history of rights, and more inclusive and equitable social systems compared to those in the United States and China.

In my view, Perulli's argument begins to falter at these final points. While his analytical groundwork is undoubtedly strong, his conclusions reveal two major weaknesses. Both stem from the aforementioned claiming that the USA, through technological advancement, and later China, through political dominance, have merely expanded upon *European ideas* (pp. 79-80). This statement leads to the assertion that Europe must reclaim its position on the global stage (the first point) by evolving into a massive *continent-state* – a potential precursor to a global planetary state (the second point, at p. 80).

Firstly, the notion of European ideas arises from an overly Eurocentric perspective on both past and modern history, relying on a fictional image of a world neatly divided by socio-political borders and characterized by a purity of thought. Attempting to prove that ideas inherently belong to a specific entity – let alone to Europe – is bound to be an extraordinary failure. Moreover, even if we were to accept that these ideas are indeed European and have been adopted by others, it does not follow that they are best utilized by their originators. In fact, throughout human history, this has rarely been the case with most inventions.

The second point addresses the concept of Europe as a continent-state. Like other solutions presented in the book, it reveals itself to lack the originality and innovation found in other academic perspectives that dare to imagine more radical alternatives (e.g., Graeber 2007; 2011; Rossi 2019). The idea itself also presents a major flaw. Envisioning the evolution of the nation-state into a continent-state is rooted in the belief that humanity's progress must inevitably move upward, toward larger entities. However, the biosphere has long signalled that the real solution lies in slowing down and scaling back. Both bio-physiological and socio-physiological principles, as well as historical precedents, suggest that the rise of giants is typically followed by their collapse and the fragmentation of systems. Given that, our focus should shift to fostering interconnected local dimensions – without the presumption of imposing a state-structure that governs and controls them in a hierarchical and centralized manner.

Perulli's vision of Europe, by contrast, imagines a large state capable of challenging giants like China, the United States, and Russia – powers that, much like the great empires of history, have left destruction in their wake, including the devastation of the ecosystem. Smaller systems of power, however, have historically proven to be less harmful and more sustainable. As we transition from the age of consumption to the age of preservation, survival depends on embracing the ethos of conservation: “You are what you conserve. I am what I save and protect” (Atwood 2015). The smaller our systems, the less damage we inflict – and the better the outcome will be.

References

AA.VV.

2019, *Economia fondamentale: l'infrastruttura della vita quotidiana*, Einaudi, Torino.

Amin, S.

1990, *Delinking: Towards a polycentric world*, Zed Books, London / New Jersey.

Atwood, M.

2015, *It's not climate change – it's everything change*, Medium. Com/Matter, 27.

Bauman, Z.

2012, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari (1999).

Elias, N.

1995, *La società degli individui*, il Mulino, Bologna (1987).

Eriksen, T. H.

2017, *Fuori controllo*, Einaudi, Torino (2016).

Fofi, G.

2019, *L'oppio del popolo*, Elèuthera, Milano.

Graeber, D.

2007, *Possibilities: Essays on hierarchy, rebellion and desire*, AK Press, Oakland / Edinburgh.

2011, *Revolutions in reverse*, Minor Compositions, London / New York.

Jünger, E.

1981, *L'operaio*, Guanda, Parma (1932).

Latour, B.

2004, *Politics of Nature*, Harvard University Press, Cambridge, London.

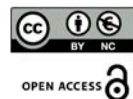
Milanovic, B.

2017, *Ingiustizia sociale*, LUISS University press, Milano, (2016).

Rossi, E.

2019, *Being realistic and demanding the impossible*, Constellations, 26, n. 4, pp. 638-652.

Emanuele Leonardi, Federica Canzilla,
Nicoline van Herwaarden



Macro-sociology of climate change: an anti-deterministic account of fossil fuels-dependency

Peter Wagner, *Carbon Societies: The Social Logic of Fossil Fuels*, Polity Press, Cambridge, 2024, pp. 320.

Keywords

Climate Justice, Global Warming, Modernity, Problem Displacement.

Emanuele Leonardi is Associate Professor at the Department of Sociology and Business Law of the University of Bologna. He participates to the research group POE – Politics Ontologies Ecology (poeweb.eu) (emanuele.leonardi3@unibo.it)

Federica Canzilla is an independent researcher (federica.canzilla@gmail.com)

Nicoline van Herwaarden is an independent researcher (nikki.van.herwaarden@gmail.com)

Peter Wagner's most recent endeavour is a new chapter in his long-lasting engagement with historical sociology. If his previous *Progress: A Reconstruction* (Polity Press, 2016) was only indirectly linked to political ecology, *Carbon Societies* explicitly tackles the quintessential element of environmental politics, namely global warming. It does so by avoiding an exclusive focus on present dangers linked to the climate crisis. Quite compellingly, Wagner reverses usual interpretations by posing a different question: *to what social issues have climate change drivers been*

an answer to? By providing a detailed and macro-sociological answer, the Barcelona-based ICREA researcher opens up critical avenues not only to originally grasp the issue at hand, but also to politically act upon it. Our review is divided into three parts: the first deals with the anti-deterministic account of energy regimes' development. The second presents and discusses the key notion of problem displacement. The third advances critical remarks by referring to the framework of climate justice.

1. Wagner's analysis aims at understanding how present-day societies have become heavily dependent on fossil fuels. His first step is the individuation of a polemical object, namely omnipresent graphs representing historical carbon emissions (for example, the following one).

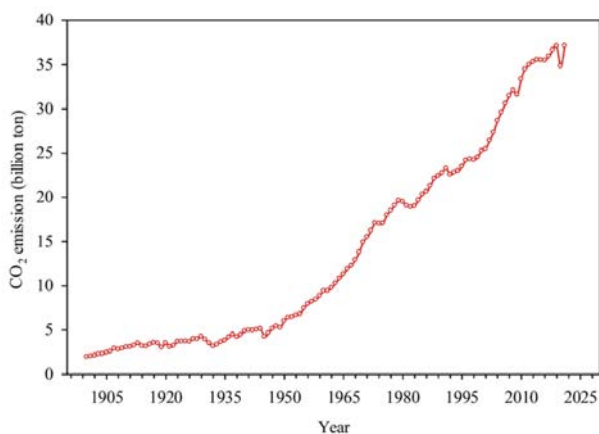


Figure 1. *Our World in Data* (<https://ourworldindata.org>).

In his view, “data curves of this kind tend to be read prematurely as indicating steady and linear evolution” (p. 32) between modernity or capitalism and global warming. Yet, it is possible to argue that fossil addictions were less a matter of linear technological evolution than socially specific processes whereby competing political and economic interests got entangled, with unpredictable outcomes. With this, Wagner rejects determinism in his analysis of three key logics

of history: a general trend towards “unstoppable expansion” (p. 36); situated bundles of “contingency and hierarchy” (p. 43); plural instantiations of “problem solving” (p. 54). Indeed, the climate crisis was not inevitable. It came about due to certain decisions made in large part by identifiable social actors in given political contexts. In Part I and II, Wagner assesses different historical trajectories and several key junctures in which alternatives to fossil fuel consumption were available. Meanwhile, he elaborates on the inter-relationship among modernity, economic systems, and sources of energy.

While industrialization and economic growth were largely seen as inherently good, alternatives were available all along and would have probably been less destructive to the climate. Regardless of this claim, however, what distinguishes Wagner’s approach is the constitutive openness of socio-technological evolution: “We could be looking at a series of historical transformations rather than a linear development. And other than assuming the reign of a single logic as cause of development, we may have to grasp the interrelation of plural logics, if any, at work in those transformations to understand how humankind has arrived to the point where we are now” (p. 32). Thus, Wagner proposes that fossil fuel reliance was a matter of choices made by social groups opposing one another, the dominant ones being the industrial élites, who stood to gain by controlling resources and labour in the interest of minimizing costs and maximizing profits. He further elaborates on this by highlighting instances when energy alternatives were ready at hand but got eventually overlooked. He first analyses the crossing of “horizontal frontiers” (p. 61) through European maritime expansion, then delves into the “vertical frontiers” (p. 83) in relation to the increasing reliance on underground resources – first coal, then oil and gas.

All in all, Wagner’s point is that societal dependence on fossil fuels is not ‘simply’ a consequence of population growth, mass-producing industrialism, or the imperative to accumulate capital. Rather, he emphasizes that this reliance arose from specific societal choices made in response to a variety of socio-economic challenges. Furthermore, the decisions leading to fossil fuel dependence were not merely a reflection

of technological progress. Instead, they were profoundly influenced by political pressures. His analysis indicates that alternative routes, such as investing in renewable energy, were feasible at various historical junctures. However, such alternatives were often disregarded because of powerful interest groups, especially industrial élites, benefitted from centralized control over energy resources like coal and oil. This illustrates the profound connection between resource control and social hierarchies, as well as economic power, thereby rendering fossil fuels the cornerstone of economic progress and material prosperity. Wagner's insights are particularly salient as they compel scholars to consider the social and historical frameworks that persistently influence both the origins and the ongoing deployment of climate crisis. His viewpoint challenges the conventional wisdom that economic progress has inherently required escalating extraction of natural resources. He posits that climate change, along with its associated inequalities, arises from political and social decisions rather than an inescapable historical path.

2. After having shown that there is nothing natural in fossil fuels-dependency, Wagner investigates the dynamics that have led to climate change as we know it today: how have modern social formations become dependent on non-renewable energies, so much so that it is fair to label them *Carbon Societies*? To answer this question, Wagner starts from the following remarks: "Before becoming the highly urgent problem that it is today, those actions that we now know as generating climate change were, on the contrary, intentional problem-solving actions" (p. 4). Moreover: "Examining the critical junctures in human history when resource regimes changed, this historical account aims to identify the social problems that were meant to be solved by burning fossil fuels and the power hierarchies that shaped the decisions to use them" (p. 241).

Wagner produces a detailed historical reconstruction, pointing to Western expansionary thrust on several fronts, namely the already mentioned horizontal and vertical frontiers. In his analysis, the author highlights how changes in resource regimes combined with changes

in societal self-understanding. Persuasive descriptions are provided, of how societies modified their economic, political and social structures as they moved from reliance on one energy source to another. These changes were concomitant to significant shifts in the social interpretations of major challenges, which often reflected ruling élites' perspectives. This kind of transformation can be observed both in the incremental use of coal in the second half of the Nineteenth century and in the progressive adoption of oil during the Twentieth century. Wagner points out how these transitions are reflected in the rise of CO₂-concentration levels in the atmosphere and is accompanied by social adjustments towards an "organised modernity" (p. 111) and a more industrialised society, eventually leading to the "Western" Great Acceleration after WWII (p. 133).

From a theoretical perspective, the author emphasises the need to overcome self-limiting monocausal explanations. In this regard, Wagner's reflection is based on three main explanatory logics: population growth, the quest for profit driven by capitalism, and the quest for freedom and material well-being in the context of modernity (with the concomitant emergence of so-called *imperial mode of living*). It is crucial to consider a broader and more complex picture, in which the different components can be integrated to one another in order to fully understand the phenomenon and recognise dense correlations between apparently monadic events. Wagner's intention, as said, is to go beyond monocausality; rather, he suggests an integration of the three logics, recognising that each of them – if taken individually – lends itself to be mistakenly isolated as playing a deterministic role in the genesis of environmental problems. However, he concedes a certain applicative effectiveness of such singular logics in allowing to identify a focal point on which to concentrate efforts to promote social change.

In this context, Wagner proposes to mobilize the fundamental notion of problem displacement as a sociological compass. The ninth chapter of the book is entirely dedicated to explaining it, particularly in connection to its application to the social logic of fossil fuels. Wagner analyses how a problem displacement logic has become the

modus operandi for overcoming ecological limits throughout the course of modern societal development:

In our terminology, problem displacement is a reinterpretation of a problematic issue in such a way that a solution becomes possible that places the 'cost' or burden in some to-be-specified sense 'elsewhere' (...). The notion of problem displacement presupposes, on the one side, an agent with objectives and, on the other, a problem as a difficulty or impossibility to reach an objective. The agent can be an individual person or, more typically, a collectivity of some kind (group, organization, class, society or state). The objective or requirement can be more or less narrowly defined, but there will always be some interpretative space to redefine them on the part of the agent (...). *Displacement, then, is a specific form of reinterpretation and related action that enables the agent to reach the objective by overcoming the difficulty. As already indicated, the specificity of problem displacement is the shifting of the burden of solving the problem to somewhere else* (p. 209-10; emphasis added).

According to Wagner, the emergence of environmental issues – from the scarcity of resources at the household level to the relocation of production processes – generates the need to identify solutions. Ruling élites, either unable to identify them or judging it more advantageous to avoid facing the problem, have adopted displacement actions.

The fundamental difference between Wagner's concept and others, such as that of negative externalities, typical of economic analysis, lies in the fact that Wagner emphasises actors' *intentionality* to displace the problem. This conceptual framework is not limited to considering production or resource allocation systems as mere determinants, but includes a spatial and temporal reflection, understood as an analysis of future consequences. Hence, problem displacement implies both the coercive externalisation to other actors (not necessarily endowed with proper resources to deal with that) and the attribution of responsibility to nature: "First, problems have been displaced onto other people: domestically, onto other classes, more specifically onto the working class in the Nineteenth and the Twentieth centuries; globally, onto the indigenous and colonized people. Second, problems have been displaced

onto nature through intensification or extension of resource extraction and use. Third, problems can be displaced into the future, thus leaving their solution to successive generations” (p. 211).

In sketching such a comprehensive historical picture, Wagner describes how underlying this issue-shifting mechanism is the need to respond to the three *problématiques* that, according to him, every society must face. The first is of economic nature and concerns the satisfaction of material needs; the second is political and concerns the rules of life in common; the third has an epistemic dimension and concerns the certainty of knowledge. Economic and epistemic *problématiques* are rooted in resources regimes and in social self-understanding, respectively. With the concept of *problématique*, the author departs from an overly rigid differentiation of societies, based on intellectual divisions reflecting a Twentieth century European society, such as cultural, economic, and political aspects, which are considered less suitable for describing the complexity of the phenomenon. In this perspective, Wagner illustrates how such dynamic has shaped the entire history of the West and, by extension, global history. The oil crises of the 1970s, the emergence of the ecological crisis as a political issue and the publication of the Club of Rome’s *Limits to Growth* in 1972: all these events outlined a period that Wagner calls “problem squeeze” (p. 221), namely a piling up of critical issues (amongst others: the spectre of resource exhaustion, stagflation, the fiscal crisis of the State). Western countries, subjected to a complex and multifaceted set of problems, began to relocate their production activities, and implement neo-liberal policies at the domestic level.

This process, facilitated by the quest for lower labour costs and for less restrictive environmental regulations, entailed the development of countries outside of the West, leading in particular to the recent “Asian” Great Acceleration. In this context, Wagner illustrates how human societies may have reached a point where the possibility of dislocating problems, on a global scale, has come to an end. This change could be attributable, in the first place, to factors related to the concepts of planetary boundaries. In particular, the severity of the

climate crisis raises questions about the reliability of the knowledge needed to dislocate problems. Although one should not lose faith in human development and creativity, Wagner points out that no innovation capable of reducing the accumulation of carbon dioxide in the atmosphere in a timely manner is currently in sight. Furthermore, the concept of knowledge is closely linked to that of agency. The collective agential capacity of Western States has undergone a gradual decline. The notion of problem squeeze has reduced the ability of the displacement strategy to be effective, while paradoxically increasing its necessity. Finally, the issue of normative justification is raised: emphasising the need to embrace “safe and just boundaries” (p. 226), referring to the concepts of ecological justice and redistribution of costs on the one hand, and of resources on the other.

As we live in a system prone to entropy, the continued use of problem displacement strategies can lead to increasing chaos and the degradation of available resources. Moreover, those who suffer most from the effects of the climate crisis are often the very ones who contribute least to global pollution and who have the fewest resources, both material and non-material, to protect themselves and respond effectively. Thus, Wagner concludes with these words: “The scenarios of technologically driven attempts at self-defeating prophecy will lead to a more unequal and unjust world, which will not immediately become uninhabitable for human beings in general but is already becoming uninhabitable for many” (p. 260-61).

3. Peter Wagner’s analysis in *Carbon Societies* has notable strengths, particularly in his examination of non-inevitability of historical logics and in his account of problem-displacing strategies (now to be ruled out). He presents a fresh viewpoint on how issues like global warming are socially constructed and perceived. Instead of seeing climate change as an unavoidable result of economic growth and technological advancement, Wagner argues that it stems from specific conjunctural decisions and socio-political power dynamics. This perspective paves the way for the sociological recognition of both alternative paths that

could have been less harmful to the environment (in the past) and sustainable policies that may regenerate the biosphere (in the future).

However, in our opinion, the book also contains some notable shortcomings. Amongst them are the somewhat abstract nature of Wagner's examination of global inequalities: while he effectively illustrates how inequality is rooted in resources' violent appropriation and unequal distribution, he sometimes falls short of providing a thorough, concrete analysis of current economic and political strategies that either perpetuate or mitigate these inequalities. Consequently, parts of his analysis come across as more theoretical than applicable to ongoing debates – both tactical and strategic – about climate politics. Moreover, Wagner devotes particular attention to power dynamics and hierarchies, yet this topic is nowhere to be fully explored. Considering the author's emphasis on the need to find solutions that interrupt the problem displacement strategy and generate not only technical or economic alternatives to eliminate fossil fuel dependency, but also concrete socio-ecological transformation paths, it would have been appropriate – we find – to include more concrete references to such alternatives in the analysis.

Even when such references to social movements engaged in tackling global warming are more explicit (p. 258), the general framework under which they mobilize is not discussed. Such framework is climate justice, and the neglect is surprising precisely because it discloses a perspective that, exactly like Wagner's, sees rising temperatures as a symptom of inequality on a planetary level. This inequality can take two forms: between the Global North and South (that is, between the countries that have more responsibilities for creating the problem and those that are most exposed to its detrimental consequences) and between the social classes (the responsibilities for investments in fossil fuels, similarly to their impacts, are not equally distributed in this respect too). The earliest versions of climate justice – in the late 1990s – emphasised the first form. Since 2019, however, there have been more attempts to articulate both forms in an international and social critique of fossil capitalism. It is not clear to us why Wagner avoids a

direct discussion of these issues, as they precisely provide the political culture in which the end of problem displacement can be assessed and overcome. In our view, a sociological engagement with climate justice would have made his arguments even stronger and would additionally defused the excessive abstractedness we just mentioned.

One last note: the lack of referencing to Feminist critiques of the climate emergency is quite striking. For example, the discussion about “safe and just boundaries” would have been deeper if inclusive of Kate Raworth’s insights about the *Doughnut Economics* (Penguin, 2017). Similarly, the historical analysis of energetic regimes would have benefitted, we believe, by engaging with Carolyn Merchant’s *Ecological Revolutions* (North Carolina University Press, 1989), Ariel Salleh’s *Ecofeminism as Politics* (Zed Books, 2017) and Stefania Barca’s *Forces of Reproduction* (Cambridge University Press, 2020). We believe that exploring the gender dimension of problem displacement is definitely a promising line of development for further research.

Marx patrono dell'antropocene

■ Saitō Kōhei, *Il capitale nell'antropocene*, Einaudi, Torino, 2024, pp. 297.

Parole chiave

Antropocene, ambiente, Marx

Alfio Mastropaolo è professore emerito di scienza politica all'Università di Torino. Ha ultimamente pubblicato: *Fare la guerra con altri mezzi. Sociologia storia del governo democratico*, il Mulino, Bologna, 2023 (alfio.mastropaolo@unito.it).

Solo sette anni sono trascorsi dacché il pianeta, almeno la sua parte più sviluppata, si emozionava per una quindicenne proclamatasi – o proclamata – portavoce delle preoccupazioni per il riscaldamento globale della generazione X. Amplificato dall'emergenza Covid, ne era sorto un movimento che aveva raccolto milioni di adesioni. Finché non è subentrata un'altra emergenza. I buoni propositi sono stati seppelliti dall'aggressione russa all'Ucraina a febbraio del 2022, seguita dal sanguinario attacco lanciato da Hamas in Israele il 7 ottobre 2023 e dalla mostruosa vendetta israeliana perpetrata a spese della popolazione di Gaza. Le caute politiche ambientali avviate in Europa, e in maniera oscillante in America, sono state dichiarate un ingombro ed è stato ufficializzato il ritorno della guerra come tecnica ordinaria di governo dei problemi tra gli Stati riaprendo la corsa al riarmo. Greta Thunberg non scalda più i cuori, né suscita più la stizzosa indignazione

dei negazionisti d'ogni risma. Il vento è girato. Chi si ricorda più gli accordi di Parigi? Peccato che le emergenze non siano come i chiodi, uno scaccia l'altro. Sebbene estromessa dalla visuale dei governanti e dei *media*, col sugello brutale della nuova amministrazione Trump, l'emergenza climatica mantiene la sua coerenza. Infatti, per quanto ormai criminalizzati, i movimenti continuano a protestare e gli studiosi a denunciare imperterriti.

Stavolta si è guadagnato visibilità un filosofo, Saitō Kōhei, nato e cresciuto in Giappone, studi americani, dottorato a Berlino, professore associato al momento all'Università di Tokio. Studioso del pensiero di Marx, di cui, nell'ambito della MEGA (l'edizione completa delle opere di Marx ed Engels in corso in Germania) ha curato gli scritti, editi e inediti, sull'agricoltura. Nel 2020, Kōhei ha pubblicato un libro tradotto in italiano nel 2024 con un titolo a quanto pare coerente con l'originario titolo giapponese. Meno coerenti, ma intriganti, sono i titoli della traduzione inglese (*Slow Down: The Degrowth Manifesto*, Penguin Random House 2024), di quella francese (*Moins! La décroissance est une philosophie*, Seuil 2024), di quella tedesca (*Systemsturz: Der Sieg der Natur über den Kapitalismus*, DTV 2023). In Giappone il successo è stato enorme. Ben al di sopra della media dei *best seller* di successo, ne sono state vedute 500 mila copie. Di Kōhei è anche disponibile in italiano *L'ecosocialismo di Karl Marx* (Castelvecchi 2023).

Il libro esordisce con un'impetosa disamina dell'attuale condizione dell'ambiente. Cambiamenti irreversibili nell'ecosistema terrestre li ha già prodotti il riscaldamento globale, come testimonia l'infittirsi di eventi meteorologici estremi, che, pur in misura diversa, non risparmiano nessuna regione del pianeta. Sono danni che si vanno cumulando e di cui – come lo scioglimento del *permafrost* – non sono nemmeno prevedibili gli effetti. Sicuro responsabile del disastro, scrive Kōhei, è la globalizzazione capitalista e il “modello di vita imperiale” (secondo Ulrich Brand e Marcus Wisen) di produzione e consumo, con cui i paesi sviluppati sacrificano ambiente, lavoratori e le popolazioni del Global South per accrescere il proprio benessere, specie quello dei ceti più abbienti, e i profitti delle proprie imprese. È un modello violento, la

cui applicazione è stata enormemente accelerata nel corso dell'ultimo mezzo secolo, concentrando i danni in luoghi e sfere sociali distanti dall'attenzione mediatica, onde non turbare più di tanto le opinioni pubbliche occidentali. Un dato impressiona più di altri: dalla caduta del Muro il genere umano ha consumato la metà dei combustibili fossili utilizzata nel corso della sua intera esistenza. Con particolare accanimento i Paesi sviluppati e, entro di essi, i ceti più abbienti.

Ma non c'è purtroppo da illudersi, è il secondo tema di Kōhei, sulle strategie, anche ambiziose, di decarbonizzazione e sviluppo sostenibile condotte dai Paesi sviluppati e dall'Unione Europea, e sostenute dalle Nazioni Unite, compatibili col capitalismo e, per qualcuno, addirittura in grado d'imprimergli nuovo slancio. Fondate sul progresso tecnologico, tali strategie, tra cui il *Green New Deal*, intese a ridurre le emissioni di anidride carbonica, in realtà si risolvono nell'esternalizzare le attività più inquinanti e rischiose verso le periferie, dove la deforestazione prosegue senza soste, e si praticano su vastissima scala monoculture intensive, irrorate di diserbanti e pesticidi, a beneficio delle *corporations* occidentali. Non solo, ma se le tecnologie verdi potranno magari ridurre il consumo di anidride carbonica, e le famiglie risparmiare sulla bolletta energetica, l'effetto più verosimile è che il risparmio sia destinato ad altri consumi energeticamente dispendiosi. Com'è probabile che le aziende ricerchino nuovi settori d'investimento, non necessariamente *energy saving*. Somma ipocrisia è infine sostenere che la persistenza dello sviluppo capitalistico, e dei profitti, alimenti e acceleri l'elaborazione di tecnologie in grado di salvaguardare quanto resta di sano nell'ambiente e di curarne la sua parte ammalata. Il capitalismo è insaziabile, conclude Kōhei – è “cannibale”, ha detto Nancy Fraser –, ha bisogno della crescita per riprodursi, ma la crescita di per sé è distruttiva, anche della società, ove suscita disuguaglianze, povertà e ingiustizie gravissime.

Per Kōhei allo stato non sussistono che quattro possibilità: il “fascismo climatico”, a servizio delle classi superiori; il “maoismo climatico”, egualitario, magari efficiente, ma duramente autoritario (chissà perché non “stalinismo?”); lo “stato selvaggio”, ovvero il caos e la guerra di tutti contro tutti; e, infine, lo “scenario X”. E, quest'ultimo, lo scenario della

decrescita consapevole, democratica, che rovesci le politiche condotte dagli anni '80 in avanti e che dovrebbe condurre i Paesi sviluppati a un passo indietro nel loro modo di produrre, di consumare e di vivere, fondato non sulla quantità, ma sulla qualità. Niente di terribile, non un'utopia regressiva, che implichi la rinuncia ai benefici del progresso e della tecnologia. Piuttosto, il *decoupling* tra progresso tecnologico e capitalismo, grazie a un consapevole passo indietro che riporti i Paesi avanzati a una condizione tutt'altro che depressa e miserabile come quella degli anni '70, alla vigilia dell'ultima mutazione – finanziaria e globale – del capitalismo. Davvero c'è bisogno, si chiede Kōhei, di più Pil, più lavoro, più stress, più consumi, o è ora di capire che si può vivere in maniera più sobria e più felicemente, con meno disuguaglianze e con più democrazia?

Il capitalismo è un avversario politico troppo potente per avanzare la pretesa di sottometterlo con formule semplici. Kōhei chiama in soccorso il santo protettore di tutti i suoi nemici. Che è Marx. La mossa è inattesa. In America, dove è in corso una crociata antiambientalista, il marxismo spicca tra i bersagli. Se non che, salvo eccezioni, tra Marx e l'ambientalismo non è mai corso buon sangue. Kōhei riscopre però un altro Marx, dimenticato o nascosto in appunti e note inediti, frutto di letture che non aveva fatto in tempo a integrare nel secondo e nel terzo volume de *Il Capitale*, la cui pubblicazione era stata curata *post mortem* da Engels. In più, Kōhei cita una lettera a Vera Zasulič scritta nel 1881. Per ricavare un programma politico per le sinistre del terzo millennio che riporta all'ordine del giorno nientemeno che il comunismo.

Kōhei distingue un primo, un secondo e un terzo Marx. Il primo, quello del *Manifesto*, è produttivista ed eurocentrico, critico delle disuguaglianze scavate dal capitalismo, ma fiducioso sulle sue capacità innovative e di crescita. Di cui i lavoratori avrebbero potuto raccogliere il testimone appropriandosi dei mezzi di produzione. Il secondo Marx, quello del primo libro de *Il Capitale*, punta già a conciliare crescita e sostenibilità. Ma è il terzo Marx, quello sconosciuto, che vuole conciliare il comunismo con la decrescita. Concetto cruciale è il "metabolismo" tra lavoro umano e natura. E un processo in cui sono fondamentali

le modalità di svolgimento. C'è qualche precedente nella lunga storia umana, ma il capitalismo ha reso insanabile la frattura tra lavoro e natura. Lo sfruttamento senza risparmio dell'uno e dell'altra sconvolge entrambi in termini incompatibili col ciclo naturale. Ora, poiché un puro e semplice ritorno alla natura non è pensabile, la lezione che Kōhei ricava dal terzo Marx è un'idea rinnovata di comunismo. Come conferma la lettera alla populista russa Vera Zasulič, scritta a due anni dalla sua morte, il terzo Marx dedica grandissima attenzione alle società pre-capitaliste e alle convivenze comunitarie, superate in occidente, ma non – al suo tempo – in Russia e altri luoghi del pianeta. Lì gli umani trattano terra e ambiente come “bene comune e sostenibile” e sottopongono produzione e consumo a regole rigorose intese a salvaguardarli. Ora, serve fare lo stesso, per salvare il pianeta. O l'antropocene, che è il pianeta modificato dall'ultra-millennaria azione umana.

Il catalogo delle misure da assumere a servizio del progetto comunista è molto ampio. Accantonata l'ossessione per il Pil, serve uno stile di vita più sobrio, che eviti l'eccesso di consumo e gli sprechi. Energia, trasporti, alloggio vanno sottratti al mercato e restituiti al governo democratico sotto forme di beni comuni e di gestione cooperativa. Al mercato vanno del pari sottratti istruzione e sanità. L'economia andrà ricondotta al territorio, spezzando le catene di produzione e distribuzione planetarie. Lo sviluppo tecnologico va messo a servizio non del profitto privato, ma del bene collettivo, ad esempio per alleggerire il tempo di lavoro. Avanzerà tempo per la partecipazione, per la vita comunitaria, per le attività di *care*, per istruirsi, leggere e scrivere, ascoltare e fare musica, godere quanto offre la natura e le cose straordinarie che i nostri simili hanno fatto in passato e seguitano a fare. Non è secondario. I Paesi avanzati dovranno anche onorare il loro debito con quelli del Sud globale. Riconoscendo le drammatiche ingiustizie che dividono il pianeta, redistribuendo risorse, stabilendo rapporti di scambio più equi, azzerando il loro debito.

E un appassionato e appassionante esercizio di pensiero critico e d'immaginazione utopica quello di Saito Kōhei. Ha tanti meriti. Quello fondamentale è ricordare che lo stato dell'ambiente, la civile

convivenza, ciò che in occidente chiamiamo democrazia sono intimamente legati. Donde un progetto politico che è molto verosimilmente ragionevole. Purtroppo, non tutto ciò che è ragionevole è realistico. Lui chiama comunismo il suo progetto. Potremmo pensare un altro nome. Come può però una società plasmata dall'idea che produrre e consumare sia il solo modo di vivere – chi ce l'ha vuole mantenerlo, chi non ce l'ha lo desidera sopra ogni cosa – sottomettersi alla proposta di rinunciarvi? Qui sta la sfida. Il Covid è stato un fragoroso annuncio della catastrofe che si prospetta. Sembrava la buona occasione per un grande cambiamento, ma non è valso a nulla. Cosa dovrà ancora succedere? Chissà comunque che Kōhei non sia, oltre che un maestro di ragionevolezza, uno dei pochi veri realisti rimasti in circolazione?

Digital Social Work tra pratica e innovazione: un'agenda per il presente

Antonio López Peláez, Gloria Kirwan, *International Routledge Handbook of Digital Social Work*, Routledge, London and New York, 2023, pp. 574.

Parole chiave

Social Work Practice, Digital Innovation, Digital Social Work, Social Aspects of IT

Matteo Moscatelli è ricercatore di Sociologia Generale presso la Facoltà di Psicologia dell'Università Cattolica di Milano. È membro del comitato scientifico della sezione Politica Sociale dell'Associazione Italiana di Sociologia (dal 2021). I suoi interessi di ricerca riguardano la qualità dei servizi sociosanitari (matteo.moscatelli@unicatt.it)

L'International Routledge Handbook of Digital Social Work, recentemente pubblicato (2023) e curato da López Peláez e Gloria Kirwan, rappresenta una risorsa essenziale per chiunque sia oggi interessato all'intersezione tra lavoro sociale e tecnologia digitale. La raccolta dei 42 contributi in oltre 500 pagine offre al lettore una panoramica molto variegata e comprensiva delle esperienze, delle sfide e delle opportunità che emergono nell'era digitale per il social work, attraverso i contributi di studiosi e professionisti di tutto il mondo, che presentano numerosi casi di studio e *best practices*, innovazioni nelle modalità di intervento

e di utilizzo di piattaforme digitali per la gestione dei casi e l'implementazione di programmi di supporto online. La presente recensione intende esplorare come i temi trattati si colleghino a studi e pratiche di lavoro sociale riferite al contesto italiano.

L'*handbook* ricorda innanzitutto che, nell'era dei media digitali, il lavoro sociale non ha altra scelta che studiare e riflettere sulle trasformazioni sociali in atto, aumentare la consapevolezza sui nuovi bisogni e sulle innovative risorse sociali disponibili, sviluppando le conoscenze specialistiche necessarie per sfruttare le nuove opportunità informatiche. Le innovazioni tecnologiche, come il metaverso, infatti generano nuovi ambienti di interazione sociale, in cui emergono nuovi spazi, certamente rischiosi per le traiettorie personali, di gruppo e comunitarie, ma anche possibile terreno per i beni relazionali. Sempre più persone sono in grado di connettersi, scambiare comunicazioni e produrre significato attraverso i media, che diventano anche un'arena possibile di movimenti sociali, giustizia sociale, agency corporata e cambiamento. Il manuale, partendo da questo nuovo ambiente, propone una rinnovata agenda per il lavoro sociale online, che, più che fornire risposte esaustive e definitive, ha tuttavia il pregio di formulare alcune domande fondamentali e di avviare piste di ricerca e spazi di riflessività sulle nuove opportunità che si offrono al professionista.

La prima domanda di ricerca che è trattata nei contributi del manuale è relativa a *quali lavori svolgono gli assistenti sociali online*. Specificamente, alcuni contributi approfondiscono le tipologie di lavoro con l'uso dei setting virtuali, i problemi affrontati e i tipi di gruppi sociali con cui gli assistenti sociali lavorano in questi nuovi contesti; in particolare, questi sono trattati nella parte 3a del volume, a titolo esemplificativo nei contributi di Mackrill (cap. 16) sui servizi per minori e in quello di Beddoe e Singh Cooner (cap. 19) sui genitori e i loro social networks. Altri studi, sempre sui lavori degli assistenti sociali, approfondiscono le nuove tecniche e gli strumenti metodologici adottati; nella parte 3b del volume, per esempio i contributi di Chan (cap. 21) sul *digital story telling* e Castillo del Mesa (cap. 23) sul *tele-social work*. Il manuale presenta in queste sezioni come la digitalizzazione

delle pratiche di lavoro sociale sia avvenuta con modalità e tempistiche molto differenziate nei diversi Paesi osservati. Strumenti di comunicazione sincrona, come Zoom, Skype e Teams, e di comunicazione asincrona, come blog, forum ed email, sono stati utilizzati in molti contesti educativi e professionali diversi in tutto il mondo, soprattutto a partire dal Covid 19. I capitoli mostrano inoltre come l'e-social work supporti ed estenda gli interventi di assistenza sociale faccia a faccia e offline attraverso un prezioso contributo, complementare in particolare al back office: alle diverse fasi della valutazione, progettazione, costruzione delle conoscenze, diffusione e valorizzazione dei risultati. In Italia, per esempio, l'integrazione delle tecnologie digitali nei servizi sociali ha subito un'accelerazione proprio durante il periodo pandemico. Gli studi italiani hanno esaminato il modo in cui strumenti come le piattaforme di videoconferenza e i servizi di messaggistica istantanea siano stati utilizzati per la prima volta in molti servizi per mantenere il contatto con gli assistiti offrendo continuità nel supporto anche in tempi di distanziamento sociale (Cacopardo 2023); gli studi italiani, nella traiettoria di quanto riportato nel manuale, hanno infatti recentemente documentato l'analisi e la ricerca sociologica su tali innovazioni (Fargion, Mauri 2023), anche per quanto riguarda l'adozione di piattaforme digitali nelle organizzazioni, come per esempio nel terzo settore (Costantini, Manzini, Fabbri 2024).

Tuttavia, a fronte di tale sviluppo i contributi dell'*handbook* si interrogano anche su *quali siano le principali barriere o ostacoli al lavoro sociale digitale*. A fronte di questa digitalizzazione, il manuale affronta infatti in modo molto esteso e da punti di vista diversi il tema dell'accessibilità e dell'inclusione digitale, sottolineando l'importanza di garantire che i servizi digitali siano accessibili a tutte le popolazioni, comprese e soprattutto quelle vulnerabili. La disuguaglianza digitale, in particolare all'accesso, rappresenta una nuova fonte di esclusione sociale che deve essere affrontata sia a livello strutturale che culturale (Iannone 2007; Reamer 2014; 2015). Il lavoro sociale digitale può contribuire a uno sviluppo sostenibile orientato anche in termini di giustizia sociale, interagendo con un nuovo modello di transizione basato sul

principio della qualità della vita umana, che si può sviluppare sempre in interdipendenza con la considerazione del contesto ambientale e con l'economia rigenerativa. Il lavoro sociale digitale in questo senso appare transdisciplinare alle nuove conoscenze sulle transizioni sociali, alle politiche e alle pratiche sostenibili nel quadro comunitario per l'inclusione sociale di ogni cittadino, attente a non aggravare eventuali disuguaglianze. I contributi dell'*handbook* tematizzano come le reti sociali dense e ben articolate dei mondi digitali possano rispettare le differenze, sviluppare solidarietà e stabilizzare la convivenza in un ambiente democratico. Pertanto, la prospettiva adottata è che qualsiasi intervento sociale digitale dovrebbe essere concettualizzato come mezzo per abilitare, consolidare e costruire una buona e virtuosa partecipazione sociale dei soggetti, anche i più fragili (si vedano cap. 17 e 18 per esempio). In Italia, in relazione a questo aspetto, alcuni studi hanno rilevato che le disuguaglianze digitali rappresentano ancora una barriera significativa, soprattutto per gli anziani, le persone con disabilità e le famiglie a basso reddito. Le modalità di implementazione di piattaforme digitali innovative nei servizi sociali di e-welfare stanno però evidenziando alcune prime lezioni apprese in termini di partecipazione e riduzione delle disuguaglianze.

Un ulteriore aspetto che il manuale cerca di affrontare è relativo a *come gli assistenti sociali possono migliorare la pratica del lavoro digitale online*. La ricerca sui comportamenti e gli atteggiamenti dei professionisti del lavoro sociale verso la tecnologia e le loro necessità di formazione tecnologica è infatti un aspetto molto rilevante della morfogenesi in corso. Il manuale sottolinea l'importanza della formazione continua e dello sviluppo delle competenze digitali per i professionisti del lavoro sociale. Nel contesto sociale del XXI secolo, secondo gli autori, il lavoro sociale deve promuovere una pratica qualificata basata sulla centralità della conoscenza, sullo sviluppo di competenze e capacità che portino a valorizzare le sinergie con la società civile, per un welfare comunitario sostenibile (dal punto di vista sociale, oltre che economico, ambientale, culturale). Significa sostanzialmente contrastare una pratica professionale che si concentra principalmente sulla

soddisfazione dei bisogni di base (i LEPS), sull'emergenza o sulle sole risposte economico-finanziarie.

I contributi mostrano anche la necessità di ulteriori ricerche per analizzare e testare gli sviluppi comuni, in particolare nel contesto della pratica di gruppo virtuale, in modo da evidenziare metodi e skills da diffondere. In Italia, per esempio, l'emergenza COVID-19 ha smascherato le carenze preesistenti di competenze tecnologiche e infrastrutture in diversi settori di attività (Auriemma, Iannaccone 2020); diverse agenzie di assistenza sociale non disponevano della copertura tecnica e informatica necessaria per accedere al web e delle attrezzature adeguate ed efficienti per utilizzarlo come strumento di lavoro. Ai professionisti è stato richiesto in poco tempo di sviluppare in particolare competenze tecnologiche che consentissero loro di esplorare nuovi spazi di inclusione ed e-inclusione (Raya Diez 2018), responsabilizzando individui e comunità. Per questo motivo, anche in Italia, diverse Università e istituzioni hanno ormai iniziato a integrare corsi di formazione digitale nei loro programmi di studio per il lavoro sociale. La necessità di investire in competenze digitali è stata ulteriormente evidenziata, sempre durante la pandemia, accelerando il processo della digitalizzazione socio-sanitaria (López Peláez et al. 2020). Gli esempi e le metodologie presentati nel manuale possono servire come modello per ulteriori sviluppi curriculari anche in Italia, aiutando a preparare meglio i futuri professionisti alle sfide e alle opportunità del lavoro sociale digitale. La ricerca di nuove metodologie didattiche è infatti una direzione verso la quale tendere e intensificare gli sforzi, in linea con la pratica della riflessività e dell'innovazione tipica della professione del servizio sociale.

Oltre a indagare l'area della formazione e del framework entro cui esercitare nuove pratiche, alcuni contributi del manuale tentano di indicare *alcuni risultati del lavoro digitale online che possono essere utili per promuovere innovazioni diffuse*. Essi raccontano dei metodi di valutazione per osservare l'efficacia/efficienza dei progetti. Per esempio, di fronte al distanziamento, una pianificazione digitalizzata del lavoro sociale in situazioni di emergenza ha mostrato risultati positivi (pp. 443-453). Inoltre, l'uso delle tecnologie emergenti come i videogiochi

e la realtà mista hanno mostrato potenziali significativi per l'inclusione delle persone con disabilità (pp. 229-239). A livello dei processi di lavoro, le esperienze in Cile (Reconnectando), per esempio, hanno dimostrato l'importanza della valutazione partecipativa digitale nei contesti di emergenza umanitaria, dove strumenti digitali hanno mantenuto canali di comunicazione aperti tra i diversi stakeholders per azioni di cambiamento sociale a distanza (Madsen 2007). Dai risultati delle ricerche dell'*handbook* emerge chiaramente che sono necessarie maggiori opportunità per la formazione alla valutazione partecipativa, utilizzando strumenti digitali che facilitino l'identificazione delle metodologie di monitoraggio, degli indicatori adattati a ciascun tipo di emergenza, migliorare la rendicontazione online, la misurazione dell'impatto degli interventi, nonché l'uso di protocolli e moduli per la risposta in ogni diversa realtà di intervento sociale (pp. 443-453).

Il manuale tratta infine una quinta area di indagine relativa a *quali sono i principali problemi etici e dilemmi nel lavoro sociale online*, rilevando ancora una certa assenza di ricerche pratiche su questioni tradizionalmente cruciali per il lavoro sociale. Le tecnologie digitali hanno creato nuove opportunità, ma hanno anche posto significative sfide, come i problemi sui confini professionali, i conflitti di interesse, la riservatezza, la privacy, il consenso online e la protezione dei dati, quest'ultima regolata in Europa dal GDPR (2016). Inoltre, le distanze sono sempre più sfumate tra domini pubblici e privati (Boddy, Dominelli 2017), rendendo necessarie ulteriori riflessioni. Il manuale mostra che le questioni legate alla preservazione della pratica basata sulla relazione con gli utenti dei servizi, pirateria dei sistemi informatici, furto di identità digitale e mancanza di legislazione riguardo a queste tematiche stanno infatti creando preoccupazioni in aumento tra i professionisti del lavoro sociale.

Gli studi inclusi nell'*handbook* discutono alcune implicazioni etiche dell'uso delle tecnologie digitali nel lavoro sociale, provando a offrire alcune linee guida che possono essere utili per i professionisti italiani nel navigare le complessità della privacy digitale e nell'assicurare che i diritti degli utenti, affinché siano rispettati, anche considerando il quadro dei rigidi requisiti per il trattamento dei dati sensibili che è

presente in Italia. Su questo tema, per esempio Bifulco (2023), ha recentemente esplorato le questioni etiche e legali legate alla protezione dei dati personali nel lavoro sociale digitale e l'impatto del GDPR sulle pratiche del lavoro sociale.

In sintesi, l'*International Routledge Handbook of Digital Social Work* di Peléaz e Kirwok è un'opera fondamentale che offre una vasta gamma di riflessioni sul lavoro sociale nell'era digitale. Per i professionisti e i ricercatori italiani, il manuale non solo fornisce una comprensione globale delle pratiche digitali, ma offre anche spunti preziosi che possono prestarsi a futuri adattamenti. L'integrazione delle tecnologie digitali nel lavoro sociale è in evoluzione, e questo manuale rappresenta una prima agenda utile per navigare questo cambiamento, garantendo che i servizi sociali continuino a evolversi e a rispondere efficacemente ai bisogni di tutti i soggetti coinvolti. Come ricordano le conclusioni del manuale, ogni innovazione tecnologica non è neutra: è generata a priori in una società con caratteristiche specifiche ed è il prodotto delle aspirazioni, dei bisogni e delle richieste in vigore in un dato momento. In tal senso, la digitalizzazione delle nostre società non è certamente esente da presupposti: l'e-government genera opportunità, ma anche barriere all'accesso, e l'accesso digitale e il divario di accesso diventano predittori di esclusione sociale. Gli autori che hanno contribuito a questo manuale tentano di identificare un possibile modello di digitalizzazione, evidenziando i dibattiti etici di una nuova area di specializzazione che non sostituisce la relazione faccia a faccia con gli utenti, ma piuttosto trasforma l'interazione utente-professionista attraverso delle nuove tecnologie.

Alla luce dei contributi presentati in questo *Handbook*, oltre a definire e fare il punto sull'agenda presente, le conclusioni di López Peláez e Kirwan identificano anche i principali trend di sviluppo nel campo del digital social work nei prossimi anni. I trend presentati sono i seguenti: (a) lo sviluppo di metodologie digitali di intervento sociale basate sulla co-progettazione e la partecipazione di tutti gli attori coinvolti; (b) la riorganizzazione dei servizi sociali in un contesto digitale, sulla base di un upgrade dei sistemi informativi che consentano un migliore sfruttamento dei dati per la progettazione, l'intervento e la valutazione delle

politiche sociali; (c) l'analisi comparativa delle buone pratiche in materia di intervento professionale nell'ambiente digitale; (d) la rielaborazione degli standard di intervento professionale secondo i diritti digitali dei cittadini, con particolare attenzione alle questioni etiche; (e) l'elaborazione di strategie volte a migliorare il coordinamento con altre unità amministrative nell'ambito di un'amministrazione pubblica complessivamente più digitalizzata. Il modo in cui le politiche e questa generazione di assistenti sociali risponderanno alla trasformazione digitale della società, in relazione a questi punti, avrà implicazioni per la professione e per le generazioni future, sottolineando l'importanza di formare fin d'ora gli assistenti sociali alle competenze digitali che devono acquisire come professionisti attivi (García-Castilla et al. 2017), ripensando i curricula universitari e post-laurea nel campo delle emergenze sociali.

Riferimenti bibliografici

Auriemma, V., Iannaccone, C.

2020, *COVID-19 pandemic: socio-economic consequences of social distancing measures in Italy*, *Frontiers in Sociology*, 5, 575791, pp. 1-8.

Bifulco, R.

2023, *Riverberi costituzionali del Metaverso*, *Media Laws*, n. 3, pp. 41-49.

Boddy, J., Dominelli, L.

2017, *Social media and social work: The challenges of a new ethical space*, *Australian social work*, 70, n. 2, pp. 172-184.

Cacopardo, B. M.

2023, *Servizio sociale e tecnologia tra opportunità e ostacoli: un'indagine esplorativa con gli assistenti sociali della Regione Lombardia*, Tesi di laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Ciclo XXX, relatore M. L. Raineri.

Costantini, E., Manzini, N., Fabbri, T.

2024, *Tecnologia e digitalizzazione in ambito socio-sanitario: vincoli e opportunità di contesto per le organizzazioni di Terzo Settore*, *Studi organizzativi*, a. XXVI, n. 1, 2024, pp. 9-43.

Fargion, S., Mauri, D.

2023, *Ricerca, Practice research e costruzione di sapere nel servizio sociale*, *Rivista di servizio sociale*, v. 2023, n. 2, pp. 1-4.

García-Castilla, F. J., De-Juanas, A., Páez, J.

2017, *e-Social Work and the digital skills in the training of social workers. Comunidades sostenibles: dilemas y retos desde el trabajo social*, Editorial Aranzadi, Sau.

Iannone, R.

2007, *Società dis-connesse: la sfida del Digital Divide*, Armando, Roma.

López Peláez, A., Marcuello Servós, C., Castillo de Mesa, J., Almaguer-Kalixto, P. 2020, *The more you know, the less you fear. Reflexive social work practices in times of Covid-19*, International Social Work, 63, n. 6, pp. 746-752.

Madsen, W. C. 2007, *Collaborative Therapy with Multi-stressed Families*, The Guilford Press, New York.

Raya Diez, E. 2018, *e-Inclusion and e-social work: New technologies at the service of social intervention*, European Journal of Social Work 21, n. 6, pp. 916-929.

Reamer, F. G. 2013, *Social work in a digital age. Ethical and risk management challenges*, Social Work, 58, n. 2, pp. 163-172.
2015, *Clinical social work in a digital environment. Ethical and risk-management challenges*, Clinical Social Work Journal, 43, n. 2, pp. 120-132.

Per una sociologia del fenomeno Croce

Anna Boschetti, *Benedetto Croce. Dominio simbolico e storia intellettuale*, Quodlibet, Macerata, 2024, pp. 360.

Parole chiave

Teoria dei campi, dominio simbolico, intellettuale totale

Antonello Petrillo insegna Sociologia generale, Topografie dello spazio sociale e Sociologia del mondo islamico presso l'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli (antonello.petrillo@unisob.na.it)

Parafrasando Croce stesso e la sua celebre affermazione sull'influenza del cristianesimo nella cultura occidentale, “si può non dirsi crociani”? Oggi una risposta affermativa a un quesito del genere apparirebbe totalmente priva di qualunque senso di realtà, ma è un fatto che per lungo tempo non fu così e, almeno nel nostro Paese, intere generazioni – entusiasti alcuni, *obtorto collo* altri – non poterono formarsi se non misurandosi direttamente con Croce e la sua scuola. Persino autori che daranno vita a esiti culturali e/o politici completamente differenti, quali Gramsci o De Martino, non poterono assolutamente prescindere: se De Martino concepiva, per sua stessa ammissione, l'intera sua opera come un tentativo di ripensare la problematica etnologica nei termini crociani di un “allargamento dell'autocoscienza della nostra civiltà”, Gramsci (1948) poteva sostenere la necessità di una “resa dei conti”

con Croce (“un intero gruppo di uomini” che “per dieci anni” si dedichi all’elaborazione di un “Anti-Croce” capace di avere per i contemporanei lo stesso effetto dell’“Anti-Dühring” nella generazione precedente) proprio in quanto gli attribuiva un peso enorme, niente di meno che il ripristino del prestigio nazionale del pensiero rinascimentale italiano e insieme l’eredità più pura della filosofia classica tedesca.

Il declino dell’influenza di Croce nel paesaggio culturale italiano comincia, certo, già nel secondo dopoguerra, proseguendo rapidamente dopo la morte dell’autore: il marxismo nelle sue diverse articolazioni, la psicoanalisi, la fenomenologia, il neopositivismo, l’esistenzialismo inizieranno presto a scardinare l’egemonia crociana negli ambiti nei quali si era maggiormente esercitata (la storiografia, la critica letteraria, la filosofia), seguiti qualche decennio dopo da correnti di pensiero (strutturalismo, post-strutturalismo, post-modernismo, *cultural studies*) ancor più nuove e ancor più distanti dai capisaldi teorici del crocianesimo. Si tratta, tuttavia, non solo di un processo lento (punteggiato nel corso del tempo da periodiche riscoperte, anche in sedi autorevoli, che non possono certo essere liquidate come pure manifestazioni nostalgiche), ma anche di un processo che – al di là della sopravvivenza dei contenuti propri del pensiero di Croce – ha lasciato spesso intatte alcune sue forme esterne, canoni e modalità di gioco ancora presenti all’interno dello specifico campo intellettuale del nostro Paese, alla cui strutturazione il filosofo napoletano aveva forse contribuito più di chiunque altro.

Di qui l’importanza e l’attualità piena del lavoro ricostruttivo, paziente e documentatissimo, di Anna Boschetti: professore di Letteratura francese presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia, ben conosciuta fra i sociologi per l’incessante opera di diffusione del pensiero di Bourdieu nel nostro Paese, la studiosa ci offre con questo volume una preziosa restituzione del lavoro culturale di Croce e, al contempo, dello stato del campo in cui egli era inserito. La ricostruzione minuziosa della posizione di dominio simbolico che l’autore andrà a occupare nel dibattito culturale italiano può infatti dar conto non solo delle peculiarità del suo *habitus* e del suo gioco, ma anche di logiche di funzionamento e strutture profonde di tale campo. Lo spazio intellettuale italiano all’interno

del quale Croce si colloca è, bourdieusianamente e alla pari di ogni altro campo, campo gravitazionale e campo di battaglia insieme. A Croce, che come vedremo vi gravita quasi naturalmente in ragione di un patrimonio di disposizioni individuali particolarmente forte, la natura polemica del campo intellettuale non sfugge fin dall'inizio (la menziona anzi spesso, esplicitamente, nei suoi scritti): l'intera sua opera può – secondo Boschetti – essere letta come una competizione per il dominio simbolico, ossia per il potere di definire gerarchie fra valori e fra saperi (il cui risvolto concreto è in definitiva la promozione o la messa al bando di teorie e autori). L'energia confutatoria con la quale Croce vive il dibattito culturale del proprio tempo, lo stesso lessico infiammato (“pettinare” gli avversari!) col quale volentieri si esprime rivelano un *habitus* potentemente incline ad attivarsi soprattutto nelle contingenze del *polemos*: è esso a orientare in gran parte le scelte di gioco dell'autore in campo culturale, a costituirne il potenziale di dominio simbolico tra i contemporanei (un vero papa laico, lo definirà Gramsci, l'equivalente per la frazione intellettuale della borghesia del papa cattolico per il popolo minuto) quanto le premesse della relativizzazione postuma di un pensiero troppo intimamente legato alla sua vicenda biografica per strutturarsi in un sistema coerentemente ereditabile. Come si vede, lo studio di Boschetti è molto lontano dai racconti di Croce cui siamo abituati, sia interni (storia del pensiero) che esterni (interpretazione in base al contesto sociale, politico ed economico del tempo): si tratta qui di restituire le condizioni di possibilità oggettive di uno specifico spazio d'azione e di lotta (la cultura italiana della prima metà del secolo scorso) e le strategie in esso giocate soggettivamente da un *habitus* particolarmente dotato quale quello di Croce: sociologia del campo intellettuale a tutti gli effetti, insomma. Riassumendolo assai sinteticamente – anche per non privare il lettore della scoperta diretta di un racconto godibilissimo e a tratti sorprendente – lo scenario sul quale il libro si apre è quello determinato, nell'Europa a cavallo fra XIX e XX secolo, dallo scontro per la ridefinizione delle gerarchie fra saperi: pensiero scientifico (e nuova filosofia della scienza) da una parte, filosofia classica dall'altra.

Il contesto italiano ne costituisce una variante in buona misura provinciale: polarizzato tra l'hegelismo della scuola napoletana (De Sanctis, Spaventa, Vera) e una scoperta tardiva del positivismo (l'Istituto di Studi Superiori di Firenze di Villari, ma anche lo scientismo antropologico della scuola di Lombroso), il dibattito nazionale ignora in gran parte il contributo fornito altrove dai neokantiani, dalla filosofia induttiva, dall'empiriocriticismo, dalla filosofia analitica, dal pragmatismo americano, da autori come Cassirer, Avenarius, Rickert, Whitehead, Russell, Peirce, Dewey etc. Croce, che è intimamente anti-scientista e anti-positivista, si colloca tuttavia nell'arena con piena consapevolezza dei limiti e della crisi irreversibile in cui versa ormai l'hegelismo in salsa italiana: attacca violentemente – in pagine memorabili e a tratti gustose, che ricordano spesso l'umorismo gramsciano delle pagine sul lorianismo – la crassa ingenuità di alcune proposizioni del positivismo nostrano, ma si rivela anche capace di avviare sin da subito un confronto serrato con una parte almeno del dibattito europeo più recente e con lo stesso marxismo. La riflessione diltheyana e quella dei neokantiani sul rapporto tra filosofia, storia e arte, l'ontologia herbartiana e la *Völkerpsychologie*, il materialismo storico di Marx (inizialmente mediato da Labriola, poi corretto dal marginalismo di Pantaleoni e Pareto, infine influenzato dal revisionismo di Sorel e Bernstein che presto influenzerà a sua volta) entreranno in successione a far parte del suo spazio teorico, andando via via a costituire un vero e proprio arsenale dialettico, pronto per essere utilizzato contro gli avversari diretti in campo nazionale: Villari e i positivisti, i filosofi troppo scienziati come De Sarlo, gli scienziati epistemologi come Enriques, i nuovi ambiti disciplinari che cominciano a emergere anche nel nostro Paese, psicologia, antropologia, sociologia ...

Un capitolo a parte è dedicato al complesso rapporto che il filosofo napoletano intrattenne con Gentile e con il suo tentativo di rivitalizzazione della filosofia di Hegel in chiave attualistica: guida intellettuale all'inizio, via via concorrente e infine aperto avversario nella disputa per l'egemonia sul campo culturale italiano; un progressivo distacco, non solo filosofico, ma anche politico, che si consumerà definitivamente

con il contro manifesto crociano in risposta al *Manifesto degli intellettuali fascisti* di Gentile. Il vantaggio in partenza di Croce su Gentile (ampiamente riconosciuto anche da Gramsci), è – spiega Boschetti – anzitutto questione di disposizioni, già inscritto nell'*habitus*: il napoletano è dotato di una eccezionale concentrazione di capitale in tutte le sue forme (economico, sociale, culturale e simbolico), “cui bisogna aggiungere” – scrive l'autrice – “eccezionali capacità di lavoro, autodisciplina e determinazione” (“una macchina per fare libri”, soleva dire di sé lo stesso Croce). A differenza di Gentile – espressione di una borghesia provinciale in declino sia economicamente che simbolicamente e totalmente debitore, per la sua ascesa sociale, alla consacrazione dell'istituzione scolastica prima e di quella universitaria poi – Croce, che non si laureerà mai, fa la sua comparsa sulla scena intellettuale come l'erede di una famiglia appartenente alla più pura élite meridionale: emotivamente deprivato, certo, in ragione della drammatica perdita dei genitori nel terribile terremoto di Casamicciola del 1883, il giovane Benedetto si trova però a disporre subito, nei fatti, di un ingente patrimonio economico e insieme degli eccezionali stimoli forniti al suo apprendistato intellettuale da uno dei salotti più vivaci della capitale (frequentato dalla *crème* romana del giornalismo, della politica e della cultura), cui può accedere appena diciassettenne grazie al suo affidamento allo zio Silvio Spaventa. Tali eccezionali circostanze pongono Croce nella condizione di godere di una precoce e straordinaria libertà, come sottolinea una penetrante lettera di D'Ovidio a Villari dopo un attacco particolarmente ruvido del nostro: “Rimasto presto orfano e ricchissimo, ha studiato e lavorato come ha voluto, senza regole, senza render conto a nessuno”.

Si tratta anzitutto di libertà dalle costrizioni del lavoro intellettuale in quanto tale, ossia dalla necessità di doversi posizionare per vivere all'interno della frazione più strutturata del campo culturale: la professione accademica con il suo carico di burocratismi funzionali e pratiche ritualizzate, obblighi di fedeltà e scuole, concorsi e cattedre, cerimoniali di riconoscimento e riti di destituzione. In secondo luogo, è libertà di posizionarsi al di fuori e al di sopra delle angustie degli

specialismi: storia, filosofia e critica letteraria si offriranno sempre alle incursioni dell'intellettuale come una prateria unica, del tutto priva di steccati disciplinari. Infine, è libertà di infrangere il confine tra lavoro intellettuale salariato e cultura come apparato di produzione: il capitale economico iniziale consente a Croce di divenire rapidamente un abilissimo imprenditore culturale, dedito direttamente alla pubblicazione di sé stesso e di molti altri autori, emergenti o già affermati. Il *capitale economico* tesse reti, moltiplica i contatti, diviene presto *capitale sociale*; allo stesso modo il *capitale culturale* iniziale, riversato in un flusso imponente e costante di pubblicazioni di varia natura – monografie, ma soprattutto *pamphlet*, recensioni critiche, articoli di rivista – accresce considerevolmente il prestigio dell'autore, può convertirsi rapidamente in *capitale simbolico*. La fondazione della rivista *La Critica* (equivalente funzionale della sartriana *Les Temps modernes*), la partecipazione al dibattito culturale nazionale (soprattutto attraverso *La Voce* di Prezzolini e Papini) senza rinunciare a quello locale (*Napoli nobilissima*), il rapporto cruciale con l'editore Laterza e le numerose collane cui dà vita presso questi, l'intensa attività pubblicistica in generale, scandiscono le tappe inesorabili dell'affermazione di Croce nel panorama culturale italiano fra le due guerre.

Nella seconda parte del volume, Boschetti ricostruisce il carattere strategico di tali tappe, individuando parallelamente nella scelta da parte dell'autore di un linguaggio semplice e diretto (già notato da Gramsci), assai più prossimo alla letteratura che alle pedanterie dell'accademia, la chiave che gli permetterà di imporsi a un pubblico borghese e colto parecchio più ampio di quello degli studiosi di professione: il risultato sarà il costituirsi di Croce in *dominus* quasi assoluto e per lungo tempo incontrastato della vita culturale del Paese in senso lato, ivi incluse le sue declinazioni politiche. Bourdieu aveva visto in Sartre il punto di convergenza fra una singolare "concentrazione di capitale" individuale e "un fascio di tradizioni e di modi d'essere intellettuale che si erano progressivamente inventati e istituiti lungo tutto il corso della storia intellettuale della Francia" (Bourdieu 1983), reincarnazione dell'intellettuale totale legittimato a esprimere autorevolmente la

propria opinione in qualunque ambito e riflesso intellettuale dell'ambizione di potere *tout court*. Boschetti – che proprio sotto la direzione di Bourdieu aveva già svolto una penetrante analisi del dominio simbolico di Sartre (Boschetti 1984) – svela qui come la natura poliedrica dell'opera di Croce (erudito e filosofo, autobiografo ed epistologo, storico e polemista, scrittore, editore e critico) sia costitutivamente fatta dello stesso impasto: un *mix* di tradizione enciclopedica e straordinaria concentrazione di disposizioni soggettive pronte alla conquista di una considerazione illimitata presso l'opinione pubblica. Esatto opposto concettuale tanto dell'intellettuale organico di Gramsci quanto dall'intellettuale specifico di Foucault e assai più prossimo all'intellettuale profeta denunciato da Weber, l'intellettuale totale appartiene a quella che Debray definiva *haute intelligencija*, ovvero “l'insieme degli individui socialmente legittimati a esprimere pubblicamente un'opinione personale concernente le questioni pubbliche, indipendentemente dalle regolari procedure civiche alle quali si devono attenere i cittadini comuni” (Debray 1979, pp. 43-44).

Persino nell'*engagement* politico più infiammato – la tensione verso gli ultimi e l'adesione al comunismo per Sartre, la partecipazione sincera di Croce ai valori liberali e all'antifascismo –, l'intellettuale totale conserverà sempre un grado di libertà che lo pone al di sopra delle critiche degli altri. Entrambi intellettuali totali con una forte capacità di condizionare il dibattito pubblico anche al di là del campo culturale in senso stretto, la differenza tra Croce e Sartre rilevata da Boschetti non è tanto di grado, quanto di durata temporale e diffusione spaziale: più di mezzo secolo il dominio simbolico di Croce, un ventennio scarso quello di Sartre; un po' più circoscritta all'ambito nazionale l'influenza del primo, di carattere sicuramente più transnazionale quella esercitata dal secondo. Forse il paradosso della fortuna di Croce è proprio in questa differenza: introducendo nell'agone intellettuale del proprio tempo la ventata fresca del pensiero europeo più recente, contribuisce significativamente a sprovvincializzarne il carattere marcatamente nazionale e ciò gli garantisce una posizione di preminenza assoluta per un tempo lunghissimo, ma proprio tale preminenza torna a rendere

asfittico il campo: ormai quasi senza più avversari all'interno, sembra scemare in lui il desiderio di confrontarsi con idee nuove da riversare nel proprio arsenale polemico, si arrocca sempre di più all'interno delle frontiere nazionali e del nocciolo più antico – hegeliano – delle proprie idee: un percorso di ri-provincializzazione territoriale nel quale il dibattito internazionale non poteva seguirlo, probabilmente alla base della riduzione progressiva dell'interesse per la sua opera. “Senza dubbio – affermava recisamente Bourdieu – è a proposito del ruolo dell'intellettuale che ho cominciato a costruire me esplicitamente contro l'immagine di Sartre” (Bourdieu 2001, p. 197) e di tenore non dissimile sembrano essere i sentimenti consegnati da Foucault all'amica Catherine von Bülow nel cimitero di Montparnasse, proprio durante la cerimonia funebre di Sartre: “Quando ero giovane, era da lui e da tutto quello che rappresentava, dal terrorismo di *Les Temps modernes* che ho voluto distaccarmi” (Eribon 1991, p. 331).

La generazione intellettuale immediatamente precedente alla nostra deve aver provato un *frisson* simile, nel liberarsi finalmente di Croce e del suo armamentario: una “penetrazione capillare” fatta non tanto di consacrazione accademica, quanto di “quei potentissimi veicoli che sono i libri delle scuole, e gli insegnanti (...) per non dire dei critici, dei giornalisti, e di tanta media cultura periferica e provinciale, circolante nei rivoli più impensati”, ricorda Boschetti citando Garin. Il sollievo deve essere stato particolarmente intenso tra noi sociologi, vittime dell'inappellabile sentenza crociana sull'inferma scienza, giudizio che – sia pur riferito ovviamente alle angustie positiviste della disciplina del tempo – non mancava di colpirci profondamente, fossimo weberiani o marxisti, fenomenologi, strutturalisti o *post*. È un brivido di libertà che – cresciuto culturalmente in una città come Napoli, stretta intorno alle spoglie del suo filosofo ben oltre i canonici tempi di lutto – chi scrive ha personalmente fatto ancora in tempo a provare.

Il ponderoso studio di Boschetti possiede però, fra gli altri, il merito di aiutarci a superare questa fase emotiva del nostro confronto con Croce: storicizzare Croce al di fuori dello storicismo crociano e delle regole che egli stesso aveva stabilito per l'analisi della propria opera

(Croce 1989), restituirlo alla storia sociale incarnata nel suo *habitus* e nelle dispute di dominio interne al campo intellettuale italiano, può costituire la premessa a un'apertura autentica di quella resa dei conti auspicata da Gramsci. Può persino significare ripetere con Croce il gioco di forzature da Croce volentieri praticato sugli autori con i quali si misurava, lo stesso praticato da Nietzsche e su di lui replicato da Foucault (1991). In un tempo gramo come il nostro, la possibilità di un recupero laico e fuori scuola di alcuni tra i frammenti più euristicamente riusciti del pensiero crociano apre alla possibilità di restituirli felicemente al *polemos* da cui provengono: contrapporre l'idea crociana di libertà come responsabilità e liberazione all'idea neoliberale di libertà come possesso e consumo, interpretare crocianamente i fenomeni come sequenze storiche di cause ed effetti piuttosto che come l'esito deterministico di azioni naturali e attori essenzializzati per razza o cultura, cogliere con Croce – nell'epoca delle tentazioni epistocratiche, ma anche dello sciocchezzaio *social* e dei suoi complottismi – l'eterna fragilità degli argini critici con i quali la conoscenza si riproduce, potrebbe in fondo – come hanno segnalato per tempo crociani non ortodossi come Paolozzi in Italia (2023) e Jaramillo in America latina (2012) – produrre esiti per nulla scontati.

Riferimenti bibliografici

Boschetti, A.

1984, *L'impresa intellettuale. "Sartre e Les Temps Modernes"*, Edizioni Dedalo, Bari.

Bourdieu, P.

1983, *Sartre, l'invention de l'intellectuel total*, Libération, 31 marzo.

2001, *Entretien avec Franz Schultheis sur Sartre*, L'Année sartrienne. Bulletin du Groupe d'études sartriennes, n. 15, pp. 194-207.

Croce B.

1989, *Contributo alla critica di me stesso*, Adelphi, Milano.

Debray, R.

1979, *Le pouvoir intellectuel en France*, Éditions Ramsay, Paris.

Eribon, D.

1991, *Michel Foucault*, Leonardo, Milano.

Foucault, M.

1991, *La verità e le forme giuridiche*, Arte Tipografica, Napoli.

Gramsci, A.
1948, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino.

Jaramillo, A.
2012, *El historicismo de Nàpoles al Río de la Plata*, Ediciones de la UNLa, Buenos Aires.

Paolozzi, E.
2023, *Lo storicismo metodologico e ontologico di Benedetto Croce*, Guida, Napoli.

La storia della filosofia di Habermas e le vie della modernità

Jürgen Habermas, *Una storia della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2022, pp. 477 (vol. 1); 2024, pp. 639 (vol. 2). Il terzo e ultimo volume è in preparazione.

Parole chiave

Storia della filosofia, modernità, egemonia culturale

Walter Privitera ha insegnato sociologia generale presso il Dipartimento di sociologia e ricerca sociale all'Università di Milano-Bicocca. Si occupa di teorie della sfera pubblica, processi di individualizzazione e studi europei. È curatore, assieme a Luca Corchia, dell'edizione italiana della storia della filosofia di Jürgen Habermas (walter.privitera@posteo.com)

La storia della filosofia di Habermas si apre con un'ampia trattazione del tema della modernità. Com'è noto già dai suoi scritti degli anni Ottanta, per Habermas la modernità è un “progetto incompiuto”, una modernità “dimezzata”: pienamente dispiegata sul piano economico e tecnico-scientifico, ma non nelle sue promesse di emancipazione. Una delle novità della recente storia della filosofia habermasiana è che quest'opera tenta di spiegare *perché* la modernità sia diventata un progetto incompiuto. E questo problema è considerato tanto importante che l'autore gli dedica l'interno primo capitolo. Anticipo fin da ora la

risposta che Habermas costruisce pazientemente fino alla parte finale del libro: la nostra è una modernità dimezzata perché si è imposto storicamente un *mindset*, un assetto culturale, che fa sì che il pensiero empirico, gli approcci tecnocratici, le considerazioni di mera utilità stiano al centro del mondo di oggi, facendo passare in secondo piano *le grandi conquiste culturali della modernità*: quelle idee di libertà, uguaglianza e solidarietà che si sono formate in un lavoro millenario di riflessione teologico-filosofica e che, nonostante la loro parziale eclissi, continuano a essere alla base del nostro assetto sociale e istituzionale.

Questa diagnosi di una modernità in un certo senso dimentica di sé stessa contiene anche una critica della degenerazione neoliberale del capitalismo di oggi, ma solo in forma implicita, perché per Habermas il capitalismo neoliberale è solo *un risultato* dell'assetto culturale che ci ha condotti all'attuale appannamento dei contenuti normativi della modernità. E se comprendo bene il senso della complessa operazione culturale di questo libro, la genealogia del pensiero post-metafisico su cui si regge questa storia della filosofia dovrebbe indicarci come correggere la modernità dimezzata, criticando le grandi correnti filosofiche che ci hanno fatto in buona parte dimenticare le conquiste normative della modernità e impostando i termini di una grande battaglia culturale per realizzare una modernità pienamente compiuta – una battaglia che chiamerei per *l'egemonia culturale*. Uso questo termine gramsciano in modo volutamente improprio, solo per cercare di dare un'approssimazione della posta in gioco di questo libro. Habermas stesso non lo usa, probabilmente perché in Gramsci questo concetto si applica *nel quadro della teoria marxista delle classi*, mentre qui abbiamo a che fare con un approccio in parte differente, basato su una *concezione della storia* diversa rispetto a quella di Marx.

Chi ha letto il primo volume sa che, dopo il capitolo iniziale sul problema della modernità, Habermas riprende e sviluppa alcuni spunti del suo libro *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1979) e anche di altri scritti più recenti, come *Verbalizzare il sacro* (2015), nei quali si delinea la sua concezione della storia. Secondo l'autore, *homo sapiens* può contare, rispetto alle altre specie (anche rispetto a quelle con un cervello più grande del nostro), sul vantaggio di coordinare il proprio agire per

mezzo della *comunicazione linguistica* – uno strumento che rende possibile *un'evoluzione culturale*. Quando impariamo o scopriamo qualcosa, ne parliamo con gli altri, e in questo modo socializziamo le intelligenze individuali con relativa crescita esponenziale dei nostri saperi. Però la straordinaria evoluzione culturale resa possibile dal linguaggio umano ha per Habermas un prezzo: *nella comunicazione linguistica è insito strutturalmente il rischio del dissenso*. *Sapiens* non solo vuole prevalere sui suoi simili con la forza fisica o col proprio ascendente, come fanno gli altri primati; in quanto essere dotato di linguaggio vuole anche *avere ragione*. Da qui *l'endemica instabilità dell'integrazione delle società umane*. Ciò spiega perché, secondo Habermas, l'integrazione sociale rappresenta (accanto alla trasformazione della natura per mezzo del lavoro) la principale funzione per assicurare la riproduzione della società. Questa funzione integrativa si dispiega con la massima efficacia nella dimensione sacrale del ritrovarsi insieme e dell'obbligarsi reciprocamente con norme.

Da questo doppio registro della riproduzione della vita umana (lavoro e interazione) segue che possiamo immaginarci la storia umana come un grande fiume di interessi economici e di potere in lotta tra di loro (come in Marx), ma il *letto* di questo fiume è costituito da grandi modelli culturali normativi, che forniscono alle società umane gli schemi per la comprensione di sé e del mondo. Habermas illustra ampiamente come i primi ordini normativi di natura mitica siano stati lentamente sostituiti da quelli prodotti dal pensiero religioso e filosofico. Religione e filosofia sono qui trattate *insieme* perché assolvono la stessa *funzione sociale*: aiutare l'uomo nel suo bisogno di orientarsi nel mondo della vita sociale e di formulare delle risposte collettive ai grandi temi umani del timore delle sventure e della ricerca della salvezza.

È importante sottolineare che la storia habermasiana prende in considerazione le *grandi* religioni e le *grandi* filosofie, ossia schemi interpretativi della realtà così possenti da dare un'impronta anche millenaria a una civiltà (si pensi al ruolo del buddismo in India, o a quello del monoteismo ebraico o del platonismo in Occidente). Inoltre si occupa dei teologi o filosofi che hanno saputo *reformare o sviluppare profondamente* le grandi religioni o le grandi filosofie, mettendo così in atto *processi di*

apprendimento collettivi. Per questo motivo, la storia habermasiana è anche una storia delle civiltà che queste religioni o filosofie hanno forgiato, esercitando, per così dire, delle forme di iper-egemonia culturale.

Un esempio di questo materialismo storico smontato e potenziato in chiave filosofico-teologica lo troviamo nel terzo capitolo, dedicato all'*età assiale*. Qui Habermas, da una parte, analizza la crescita di complessità delle società del Neolitico e i nuovi assetti politici, sociali e tecnologici che conducono alle grandi civiltà dell'antichità (Cina, India, Grecia, Israele); dall'altra, mostra come le raffinate élite intellettuali di queste civiltà non potessero più essere soddisfatte degli ingenui sistemi di credenze basati sulle immagini mitiche del mondo (pensiamo, ad esempio, alle capricciose divinità della mitologia greca). Da qui la spinta al rigetto del mito e delle credenze magiche che si produce più o meno contemporaneamente in quasi tutte le grandi civiltà (tra l'800 e il 200 a.C.) e che conduce alla formazione di nuovi "letti" dei fiumi in cui scorre la vita sociale: nuovi ordini normativi che producono più efficaci criteri per orientarsi nella comprensione collettiva di sé e del mondo.

Comune a queste dottrine assiali non è solo il rifiuto della magia (e con esso un più alto livello di astrazione che si manifesta nelle prime forme di metafisica), ma anche la comparsa, per la prima volta nella storia dell'uomo, di concezioni *universalistiche*, da cui scaturiscono le prime forme di *critica dell'esistente*. Nell'età assiale prende forma l'idea normativa secondo la quale noi, nonostante tutte le differenze di forza fisica, potere o ricchezza, *siamo tutti uguali*. In questo capitolo (parliamo sempre del cap. 3) ci sono pagine suggestive sul modo in cui l'universalismo religioso fa nascere *l'idea di uguaglianza* in Cina, in India, in Grecia e soprattutto in Israele – un'idea (quella di uguaglianza) che secondo Habermas non è ancora saturata, sebbene noi da 2500 anni ci sforziamo di declinarla in modo sempre migliore. Questo comune universalismo costituisce a suo giudizio ancora oggi la base storica per un dialogo possibile tra le grandi culture contemporanee.

Nel secondo volume, l'analisi di Habermas abbandona le considerazioni generali sulla società umana e sulle conquiste comuni alle grandi civiltà dell'età assiale e si concentra sulla storia dell'Occidente, dove

ritorna con prepotenza il tema della modernità. L'analisi è ispirata dalle tesi dello storico Harold Berman, che nel suo libro *Diritto e rivoluzione* (1998) aveva retrodatato l'alba della modernità alla lotta per le investiture e alla nascita del diritto canonico. Ma Habermas arricchisce ulteriormente il quadro. Se si ha la pazienza di leggere le dense pagine dedicate alla tarda antichità e al mondo medievale, si dischiude una sequenza impressionante di "processi di apprendimento" indotti dalle crisi politiche e sociali di quei secoli e dall'instancabile ricerca di risposte da parte dei teologi e dei filosofi. Questi processi di apprendimento finiscono col creare un assetto che attribuisce alla chiesa cristiana un ruolo senza paragoni rispetto alle chiese delle altre grandi civiltà. L'affresco del *millennio lungo* che inizia con la sintesi monoteistico-platonica operata da Agostino e sfocia negli albori della modernità è una delle parti più originali di quest'opera. La tesi di fondo è che è proprio l'autocritica dei teologi e filosofi cristiani a creare importanti *condizioni istituzionali, socio-politiche e teologico-filosofiche* per l'avvento della modernità.

Sul piano *istituzionale* la chiesa, dopo il tracollo politico e militare dell'impero romano, assume con i suoi prelati una funzione amministrativa supplente che consente di gestire in forma decentrata le antiche città e province romane, diventando così per tutto il Medioevo un fattore decisivo per l'amministrazione del potere mondano. Ciò la porta a scontrarsi con il potere politico imperiale e a produrre innovazioni sconosciute alle altre grandi civiltà. Habermas si sofferma in particolare, nel solco di Berman, sull'importanza del *diritto canonico*, col quale prende forma un nucleo di *diritto moderno* basato per la prima volta su *diritti soggettivi* (indipendenti dall'appartenenza di genere o dalla collocazione nella gerarchia sociale) e si concepisce anche l'idea, altrettanto nuova, di un'istanza di controllo superiore al potere politico – un'idea che sarà poi sviluppata nella forma delle carte *costituzionali* e dei poteri a esse connessi. In questo modo, la chiesa diventa l'apripista istituzionale della modernità.

Al tempo stesso, però, Habermas non si stanca di sottolineare come le pratiche liturgiche della chiesa rimangano i contesti in cui si alimenta sempre di nuovo una *critica del potere politico*, compreso il crescente potere secolare della chiesa stessa. Mai come nel Medioevo le funzioni

religiose e l'attività pastorale dei singoli monaci e sacerdoti continuano a pungolare la chiesa con i contenuti "*sovversivi*" della dottrina cristiana – contenuti definiti tali perché mettono continuamente sotto gli occhi dei fedeli l'abisso tra i principi egualitari del cristianesimo e la realtà della vita sociale. L'autore ricorda, ad esempio, la formula dell'uomo fatto *a immagine e somiglianza di dio*, un'idea normativa che valeva anche per gli schiavi. A questo proposito, assumono un particolare risalto gli ordini religiosi (come i benedettini, i cluniacensi o i francescani), che con il loro stile di vita ascetico tengono vivo uno spirito critico che preparerà il terreno alle grandi *rivoluzioni politiche* della modernità.

Infine, il pensiero cristiano del Medioevo crea le *condizioni teologico-filosofiche della modernità*. Nell'età assiale tutte le grandi civiltà avevano sostituito le immagini mitiche del mondo con modelli di *pensiero metafisico*. Metafisica significa per Habermas che si prende congedo dall'animismo e dai suoi meccanismi proiettivi e al posto del mondo incantato popolato da spiriti e demoni subentra un mondo cognitivamente più astratto governato da un ordine oggettivo. Che si tratti del ciclo della reincarnazione, di anonimi principi come yin e yang o della legge di un dio creatore, il modello della metafisica rimane sempre lo stesso: dietro il continuo fluire dei fenomeni c'è una *sostanza* (o una legge) più profonda che regola la vita del cosmo.

Habermas vede la peculiarità del pensiero metafisico occidentale nel fatto che esso trova *in sé stesso* i motivi di una profonda autocritica. Due teologi e filosofi francescani – Duns Scoto e Guglielmo d'Occam – avviano (a partire dai problemi lasciati irrisolti dal pensiero tomista) una profonda rivoluzione che li conduce a liberarsi di ogni idea di *sostanza* e a pensare Dio solo in chiave *epistemica*. Ciò induce Scoto a concepire per primo l'idea del trascendentale e ad aprire così nuove vie che condurranno al moderno pensiero post-metafisico.

Lungo questo percorso verso la modernità post-metafisica, un ruolo centrale è occupato da Lutero, che respinge ogni tentativo teologico di dimostrare l'esistenza di Dio per mezzo della metafisica e si concentra invece sull'*esperienza ermeneutica della fede* vissuta nella comunicazione-preghiera con Dio alla ricerca della salvezza dal peccato. Con

questa esaltazione della pura fede, *Lutero espelle la conoscenza razionale dal perimetro della religione* (infatti dopo di lui tramonterà definitivamente il progetto di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio) e in questo modo, senza rendersene conto, sortisce l'effetto di affrancare la conoscenza razionale dai dettami della sacra scrittura. Così, secondo Habermas, *la scienza moderna si può dispiegare perché la teologia e la filosofia, concentrandosi sulla sola esperienza ermeneutica del dialogo con Dio, lasciano alle menti non religiose un nuovo spazio di libertà per pensare un mondo fisico senza Dio. È insomma l'autocritica teologica e filosofica della metafisica a rendere possibile la scienza moderna.*

Sul terzo e ultimo volume, non ancora disponibile in italiano, mi limito ad anticipare per sommi capi solo la tesi principale: l'autocritica della filosofia e della teologia dispiega tutto il proprio potenziale post-metafisico ramificandosi in *due grandi modelli culturali della modernità, ancora oggi in conflitto tra loro.*

Il primo si ispira a Hume e vede l'avvento delle scienze positive come un evento endogeno, che irrompe da sé nella storia. Secondo Habermas, questo approccio rappresenta l'estremo opposto dell'animismo dei primordi della civiltà, ma è altrettanto unilaterale. Mentre per le società basate sul pensiero magico tutto il mondo è pervaso dalla soggettività – con lo spirito che aleggia anche negli animali, nei luoghi o negli oggetti –, nell'attuale scientismo si afferma un estremo *oggettivismo* che conosce solo nessi causali di tipo fisico, *e occulta il ruolo dei soggetti conoscenti e agenti.* Habermas arriva a sostenere che lo scientismo è il vero erede della metafisica, perché esso – come la metafisica – non è in grado di riflettere su sé stesso e crede ingenuamente di poter pervenire a una conoscenza oggettiva del mondo senza interrogarsi sul proprio punto di vista, come se fosse possibile assumere una *view from nowhere*, qualcosa di simile alla prospettiva di Dio. Nel momento in cui questo modello considera le conquiste conoscitive della tradizione teologico-filosofica come semplici errori e pensa di poter spiegare anche il mondo della vita sociale con i soli nessi causali della fisica, è come se il fiume delle interazioni sociali fosse deviato in un nuovo letto – un letto culturale secondario che ha perso memoria

della propria provenienza e in questo modo non è in grado di dare conto con mezzi propri della genesi delle conquiste normative (politiche, sociali, culturali) della modernità.

Il secondo modello culturale della modernità è invece quello che, pur riconoscendo l'importanza del sapere oggettivante delle scienze naturali, non rinuncia a riflettere sul ruolo del *soggetto conoscente e agente*. Questo secondo modello, invece di *decostruire* la tradizione filosofico-teologica e di relegarla a una mera funzione museale, cerca di *ricostruire genealogicamente* il lungo percorso filosofico e teologico che ha preparato la modernità e di *tradurne* i contenuti normativi nel linguaggio del moderno pensiero post-metafisico. Così, da questa prospettiva, il platonismo di Agostino, la rivoluzione epistemica di Duns Scoto o la Riforma luterana (solo per citare i nomi più significativi) appaiono come *processi di apprendimento* che diventano patrimonio collettivo dell'Occidente e che contribuiscono a preparare la moderna coscienza ermeneutica. Detto diversamente: questi processi di apprendimento filosofici e teologici *hanno creato dei progressi conoscitivi* che hanno permesso di dischiudere alla nostra riflessione noi stessi: *soggetti conoscenti corporei, storicamente situati e socialmente determinati*. Secondo Habermas, nella modernità filosofica il primo a imboccare questa via alla scoperta della soggettività è Kant con la sua idea di *trascendentale* – l'intuizione secondo la quale c'è qualcosa che sta alle nostre spalle e che struttura il nostro modo di conoscere e di giudicare il mondo. All'interno di questa tradizione Habermas vede anche Hegel, che *storicizza* l'intuizione kantiana del trascendentale e la riformula nei termini di uno *spirito oggettivo* – una sorta di continente, fino ad allora rimasto ignoto, che ci influenza e, come una seconda natura, non appartiene né al mondo fisico, né a quello soggettivo. Infine, con Marx, lo spirito oggettivo si concretizza ulteriormente nella forma delle condizioni storiche, economiche e sociali della vita sociale che noi possiamo indagare riflessivamente *grazie alle scienze ermeneutico-sociali*. Al contributo di Marx, Habermas aggiunge infine la tesi che il grande continente delle condizioni storiche, economiche e sociali che strutturano il nostro agire è innervato di un *tessuto linguistico*, e che il mondo della vita sociale in cui

si dispiega la rete delle comunicazioni linguistiche ha necessariamente una struttura *normativa*, perché la comunicazione linguistica (con le sue implicite pretese di validità) è normativa.

L'allarme sui destini della modernità, che Habermas lancia alla fine del suo libro, è legato a questo carattere normativo del mondo della vita sociale. Nella versione empirista e decostruzionista della modernità – oggi dominante – non si offusca solo la percezione del continente delle condizioni storiche, economiche e sociali di cui è fatto il nostro mondo della vita sociale; *si perde di vista anche il suo contenuto normativo*, vale a dire il valore delle conquiste di libertà, uguaglianza e solidarietà che nel corso dei secoli hanno dato forma alla nostra cultura e hanno forgiato le nostre istituzioni politiche, giuridiche, sociali ed economiche. Per questo l'egemonia culturale degli approcci empirici, con la loro riduzione della realtà alla mera dimensione dell'utile, non è solo cognitivamente sbagliata; essa fa anche perdere la consapevolezza della *sostanza normativa* del mondo della vita sociale che, sulla spinta dei processi di apprendimento morale indotti dalla plurisecolare riflessione teologica e filosofica, si è oggi sedimentata nei principi che reggono lo Stato democratico di diritto. Ciò spiega perché la lunga storia della filosofia di Habermas si chiude con un capitolo molto denso, e per certi versi inquietante, dal titolo "*perché essere morali*". Questo libro è un invito a riscoprire la nostra storia – una riscoperta che potrebbe risvegliarci dal torpore empiristico e restituirci una piena consapevolezza della fragilità, ma anche delle potenzialità emancipative, dei contenuti in parte dimenticati, eppure ancora fondanti, della nostra identità di moderni.

Riferimenti bibliografici

Berman, H. J.

1998, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna (1983).

Habermas, J.

1979, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas libri, Milano (1976).

2015, *Verbalizzare il sacro. Il lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari (2012).

Un papa rivoluzionario e gentile

Papa Francesco, *Laudato si'*. Sulla cura della casa comune, Piemme, Roma, 2015, pp. 212 (LS).

Papa Francesco, *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2020, pp. 223 (FT).

Parole chiave

Fraternità, ambiente, eguaglianza

Ambrogio Santambrogio è professore di sociologia presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia (ambrogio.santambrogio@unipg.it)

Papa Francesco è stato protagonista indiscusso e assoluto punto di riferimento all'interno di questi tormentati decenni. Sono convinto che rimarrà anche sempre nei nostri cuori. Il profondo legame affettivo che è stato in grado di creare con credenti di molte religioni e con non credenti non deve però far dimenticare che egli è stato anche un fine intellettuale. Certo diverso da altri pontefici che l'hanno preceduto, penso in particolare a papa Ratzinger, ma egualmente profondo e audace. Le due encicliche oggetto di queste riflessioni sono documenti che rimarranno nel tempo, testimonianza di una sfida culturale che il papa muove a tutta l'umanità e alla sua condizione contemporanea. Solo apparentemente i due testi trattano argomenti diversi, la tematica

ambientale il primo, la fratellanza e l'amicizia tra fratelli il secondo. In realtà, sono strettamente legati e sono espressione di una sensibilità e di una proposta culturale e morale organiche e coerenti.

Per quanto riguarda il primo testo, l'impostazione generale sta nel titolo, con il suo profondo richiamo francescano; l'oggetto, invece, sta nel sottotitolo. Si tratta, in sintesi, di aver *cura* della nostra *casa comune* perché siamo tutti parte di questa meraviglia. Le parole chiave sono dunque cura e casa comune. Avere cura significa farsi trasportare da un atteggiamento di responsabilità premurosa e attenta verso qualcosa di cui siamo tutti parte e che è nelle nostre mani, che dipende da noi. Soprattutto ora, in un mondo che mette a disposizione degli uomini strumenti capaci di trasformare in profondità non solo il rapporto che ci lega al creato, a tutte le realtà viventi e non viventi, ma il mondo stesso nel quale viviamo, la sua più profonda essenza. La dimensione della cura diviene perciò ancora più importante oggi, e deve potersi trasformare da atteggiamento naturale e spontaneo in *scelta riflessiva e consapevole*. Perciò se lo stupore davanti al mondo e la meraviglia che esso suscita presenti nel Cantico di San Francesco continuano a essere la base di una comunione profonda con le creature, è oggi necessaria una presa di coscienza consapevole tutta contemporanea, che deve assumere la cura come l'unico modo per vivere in comune l'appartenenza allo stesso mondo. Solo la cura, in sintesi, mantiene l'idea e la realtà di un mondo comune.

Parlando di San Francesco, il papa scrive che è "l'esempio per eccellenza della cura per ciò che è debole e di una *ecologia integrale*, vissuta con gioia e con autenticità" (LS, p. 62, corsivi miei). A quella gioia e autenticità, come sopra accennavo, sembra necessario aggiungere oggi una consapevolezza nuova. In questa prospettiva, il papa rilegge la poesia mistica di San Francesco attraverso una riflessione puntuale sul modo in cui oggi deve prendere forma la nostra cura per il mondo e per gli altri, sulle sue modalità, sui problemi che ha davanti, sulle difficoltà, sulle sfide che non bisogna evitare, o far finta di non vedere. Il messaggio è il medesimo, ma tradotto, reso attuale, offerto a tutti, nella consapevolezza che nessuno lo può evitare. La dimensione religiosa e mistica assume così una diretta valenza morale, se non proprio anche

direttamente politica. L'aggettivo morale è però più appropriato, perché porta con sé una dimensione universale, che parla a tutti, al di là di ogni partigianeria. In più, si carica di una urgenza che non consente e non sopporta dilazioni, e forse in questo si fa politica, impegno diretto nel mondo: “rivolgo un invito *urgente* a rinnovare il dialogo sul modo in cui stiamo costruendo il futuro del pianeta. Abbiamo bisogno di un confronto che ci unisca tutti” (LS, p. 65, corsivo mio).

Morale e politica si contaminano quando Francesco denuncia con forza quegli atteggiamenti che, al contrario, rompono e destrutturano questa comune appartenenza. Per farlo, si appoggia a una conoscenza che attraversa diversi ambiti scientifici, economici e sociali. La dimensione riflessiva di cui si nutre questa nuova forma di cura ha bisogno di questi apporti, perché essa non è solo e semplicemente voce profetica. È il papa stesso a fare l'elenco delle questioni importanti da affrontare:

l'intima relazione tra i poveri e la fragilità del pianeta; la convinzione che tutto nel mondo è intimamente connesso; la critica al nuovo paradigma e alle forme di potere che derivano dalla tecnologia; l'invito a cercare altri modi di intendere l'economia e il progresso; il valore proprio di ogni creatura; il senso umano dell'ecologia; la necessità di dibattiti sinceri e onesti; la grave responsabilità della politica internazionale e locale; la cultura dello scarto e la proposta di un nuovo stile di vita (LS, pp. 66-67).

Dentro questo quadro, provo a mettere in luce alcuni temi, a mio avviso particolarmente rilevanti. Il primo è l'aspetto ecumenico, universale della proposta: “di fronte al deterioramento globale dell'ambiente, voglio rivolgermi a ogni persona che abita questo pianeta” (LS, p. 58). Proprio qui la dimensione religiosa, quella mistica di San Francesco, assume la veste morale, capace di parlare a tutti e a ciascuno, perché “abbiamo bisogno di un confronto che ci unisca tutti, perché la sfida ambientale che viviamo, le sue radici umane, ci riguardano e ci toccano tutti” (LS, p. 65). Da questo sguardo universalistico, derivano i vari aspetti critici. Innanzi tutto, nei confronti della tecnologia, che “legata alla finanza, pretende di essere l'unica soluzione dei problemi”, così che “non è in grado di vedere

il mistero delle molteplici relazioni che esistono tra le cose, e per questo a volte risolve un problema creandone altri” (LS, p. 71). È una critica alla tecnologia che assume toni da teoria critica francofortese:

il problema fondamentale è (...) il modo in cui di fatto l'umanità ha assunto la tecnologia e il suo sviluppo *insieme a un paradigma omogeneo e unidimensionale*. In tale paradigma risalta una concezione del soggetto che progressivamente, nel processo logico-razionale, comprende e in tal modo possiede l'oggetto che si trova all'esterno (...). Occorre riconoscere che i prodotti della tecnica non sono neutri, perché creano una trama che finisce per condizionare gli stili di vita e orientano le possibilità sociali nella direzione degli interessi di determinati gruppi di potere (LS, pp. 122-123).

In secondo luogo, contro “il rumore dispersivo dell'informazione” e del mondo digitale, poiché “la vera sapienza, frutto della riflessione, del dialogo e dell'incontro generoso tra le persone, non si acquisisce con una mera accumulazione di dati che finisce per saturare e confondere, in una specie di inquinamento mentale” (LS, p. 84). Infine, contro gli interessi del “mercato divinizzato” (LS, p. 91) e contro “una visione della natura unicamente come oggetto di profitto e di interesse” (LS, p. 107), che rendono fragile l'ambiente e cancellano la ricchezza delle relazioni.

A mio parere, però, il punto realmente centrale è la stretta connessione tra problema ambientale e relazioni umane. In sostanza, la possibilità di risolvere la questione ambientale passa attraverso una vera e propria rivoluzione sociale: solo cambiando i rapporti umani migliorerà il rispetto della natura perché “il deterioramento dell'ambiente e quello della società colpiscono in modo speciale i più deboli del pianeta” (LS, p. 85). Detto ancor più chiaramente, “oggi non possiamo fare a meno di riconoscere che un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale, *che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente*, per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri” (LS, p. 86, corsivi miei), così che “degrado umano ed etico sono intimamente connessi” (LS, p. 91), perché entrambi espressione di una totale cecità verso la giustizia. Insomma, *senza giustizia sociale non c'è ecologia*. Si tratta

di una posizione forte e chiara, che caratterizza l'ecologismo del papa, distinguendolo da altre forme di ambientalismo, incapaci di vedere le responsabilità che stanno dietro allo sfruttamento ambientale e le connessioni dirette tra quest'ultimo e lo sfruttamento dei più poveri e dei più deboli. Ecco perché, per fare qualche esempio, per il papa il debito estero dei Paesi poveri non deve essere più uno strumento di controllo, ma deve essere ripianato attraverso il debito ecologico che i Paesi più ricchi hanno con loro. Perché, contro il meccanismo sfrenato della produzione, dobbiamo tener presente che viviamo in un "mondo fragile", che "interpella la nostra intelligenza per riconoscere come dovremmo orientare, coltivare e limitare il nostro potere" (LS, p. 105). Si noti la forza espressiva e sapienziale contenuta nei tre verbi della citazione.

L'ecologia è allora la cura della casa comune. Perciò, di conseguenza e forse soprattutto, è la cura che riserviamo ai nostri simili. Si legga con attenzione il seguente passaggio:

ogni approccio ecologico deve integrare una prospettiva sociale che tenga conto dei diritti fondamentali dei più svantaggiati. Il principio della subordinazione della proprietà privata alla destinazione universale dei beni e, perciò, il diritto universale al loro uso, è una regola d'oro del comportamento sociale e il *primo principio di tutto l'ordinamento sociale*. La tradizione cristiana non ha mai riconosciuto come assoluto o intoccabile il diritto alla proprietà privata (LS, p. 114, il passo in corsivo è una citazione dalla *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II).

Tutto ciò ha delle conseguenze pratiche, come quelle enunciate da alcuni vescovi del Paraguay, e che Francesco fa proprie: "ogni contadino ha *diritto naturale* a possedere un appezzamento ragionevole di terra, dove possa stabilire la sua casa, lavorare per il sostentamento della sua famiglia e avere sicurezza per la propria esistenza" (LS, p. 115, corsivi miei). C'è oggi un leader o un partito della sinistra al mondo capace di far proprie queste idee? Capace di sposare una cultura ecologica che non si riduca "a una serie di risposte urgenti e parziali", ma implichi invece "uno sguardo diverso, un pensiero, una politica, un programma educativo, uno stile di vita e una spiritualità che diano forma

a una resistenza di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico" (p. 126)? Per riassumere, la proposta del papa si racchiude nell'idea di una *ecologia integrale*, "che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali", e basata sul fatto "che tutto è connesso": "non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale" (LS, pp. 142-143).

Questi temi sono ripresi e approfonditi nell'Enciclica *Fratelli tutti*, dedicata al tema della fraternità: "quando il cuore è veramente aperto a una comunione universale, niente e nessuno è escluso da tale fraternità" (LS, p. 112). A mio parere, il nucleo del nuovo testo sta già in *Laudato si'*: "la politica non deve sottomettersi all'economia e questa non deve sottomettersi ai dettami e al paradigma efficientista della tecnocrazia (...). La crisi finanziaria del 2007-2008 era l'occasione per sviluppare una nuova economia più attenta ai principi etici, e per una nuova regolamentazione dell'attività finanziaria speculativa e della ricchezza virtuale" (LS, p. 171). Non bisogna però mai dimenticare il fondamento religioso dell'analisi, che qui si trova nella parabola del Buon Samaritano: come scrive Bruni nella sua guida alla lettura, "la fraternità di Francesco è fraternità *universale centrata sulla vittima*" (Bruni 2020, p. 6), e "all'amore non importa se il fratello ferito viene da qui o da là" (FT, p. 65). Si tratta di una fraternità che si sposa (illuministicamente?) con la libertà e l'eguaglianza, dal momento che le tre dimensioni sono legate e si rafforzano vicendevolmente (FT, pp. 90-91). Ma chi sono oggi le vittime? E come si instaura il processo di vittimizzazione?

Il papa riflette sulla globalizzazione, che ci avvicina, ma non ci affrettella: "siamo più soli che mai in questo mondo massificato che privilegia gli interessi individuali e indebolisce la dimensione comunitaria dell'esistenza. Aumentano piuttosto i mercati, dove le persone svolgono il ruolo di consumatori o di spettatori. L'avanzare di questo globalismo favorisce normalmente l'identità dei più forti che proteggono sé stessi, ma cerca di dissolvere le identità delle regioni più deboli e povere, rendendole più vulnerabili e dipendenti" (FT, p. 32). La critica si rivolge contro due obiettivi principali, il mercato e "i gruppi populistici chiusi". Questi ultimi

“deformano la parola ‘popolo’, poiché in realtà ciò di cui parlano non è un vero popolo. Infatti, la categoria di ‘popolo’ è aperta” (FT, p. 127). Mentre

il mercato da solo non risolve tutto, benché a volte vogliano farci credere questo dogma di fede neoliberale. Si tratta di un pensiero povero, ripetitivo, che propone sempre le stesse ricette di fronte a qualunque sfida si presenti. Il neoliberismo riproduce sé stesso tale e quale, ricorrendo alla magica teoria del ‘traboccamento’ o del ‘gocciolamento’ (...). Non si accorge che il presunto traboccamento non risolve l’iniquità, la quale è fonte di nuove forme di violenza che minacciano il tessuto sociale (FT, pp. 132-133).

Contro queste tendenze, svolgono un ruolo decisivo “i movimenti popolari che aggregano disoccupati, lavoratoti precari e informali e tanti altri che non rientrano facilmente nei canali già stabiliti (...) essi danno vita a varie forme di economia popolare e di produzione comunitaria” (FT, p. 134). Sono un modo per affrontare lo scandalo della disegualianza e della povertà, lo scandalo delle vittime. Anche gli immigrati sono nuove vittime di questo sistema. Se la terra è di tutti, “possiamo allora dire che ogni Paese è anche dello straniero” (FT, p. 103), così che, di conseguenza, “i nostri sforzi nei confronti delle persone migranti (...) si possono riassumere in quattro verbi: accogliere, proteggere, promuovere e integrare” (FT, pp. 107-108).

Un altro importante elemento presente nell’idea di fraternità proposta da Francesco è il ripudio della guerra, anche della teoria della guerra giusta: nella nota 242 di p. 193, si legge che Sant’Agostino “elaborò un’idea della guerra giusta che oggi ormai non sosteniamo”. Si tratta di un’importante innovazione anche all’interno della Chiesa: oggi la guerra non può più essere una soluzione, poiché può dispiegare una forza distruttrice impensabile nel passato, capace di accanirsi nei modi più feroci. L’unico messaggio fraterno possibile è perciò “mai più la guerra!” (FT, p. 193). A p. 40, Francesco richiama una sua precedente analisi della situazione mondiale attuale, caratterizzata da “una terza guerra mondiale a pezzi”. Infine, anche in questo testo troviamo una critica alle forme digitali della comunicazione, che spesso non

producono reale contatto umano: al contrario, “c’è bisogno di gesti fisici, di espressioni del volto, di silenzi, di linguaggio corporeo, e persino di profumo, tremito delle mani, rossore, sudore, perché tutto ciò parla e fa parte della comunicazione umana” (FT, p. 52).

In estrema sintesi, al principio dell’utile, che domina il mercato globale, Francesco contrappone quello della gratuità, che è la base del sentimento di fraternità, perché “chi non vive la gratuità fraterna fa della propria esistenza un commercio affannoso, sempre misurando quello che dà e quello che riceve in cambio” (FT, p. 114).

Chiudo con alcune riflessioni generali sui due testi. La prima riguarda il linguaggio. Come dice bene Cristina Simonelli, si tratta di un “linguaggio per nulla polveroso, che rimanda a tutto fuorché ad archivi stantii e prescrizioni minuziose”, “sapienziale e militante a un tempo, in cui vibrano decisione e semplicità” (Simonelli 2015, pp. 7, 21). La seconda riguarda l’idea di ricomposizione dei diversi, che passa per la difesa e per la valorizzazione di tutte le diversità: “i problemi più complessi del mondo attuale, soprattutto quelli dell’ambiente e dei poveri, non si possono affrontare a partire da un solo punto di vista o da un solo tipo di interessi” (FT, p. 125). Contro l’uniformazione globalizzante del mercato, “è necessario assumere la prospettiva dei diritti dei popoli e delle culture, e in tal modo comprendere che lo sviluppo sociale suppone un processo storico all’interno di un contesto culturale e richiede il costante protagonismo degli attori sociali locali a partire dalla loro propria cultura” (FT, p. 147). La terza può essere formulata attraverso una domanda: può bastare la carità? A mio parere, il discorso papale, a partire dalla sua forte base religiosa, ci propone una prospettiva morale universale, potenzialmente disponibile a tutti. Probabilmente, è difficile trovare oggi una proposta altrettanto organica e coerente, anche perché essa può avvalersi ovviamente dello sfondo religioso. In questi due testi, ulteriore riflessione possibile, emerge un papa anti-capitalista, ma non anti-moderno. Questa mi sembra una novità piuttosto forte, che può far riferimento a una ricca tradizione dentro la Chiesa stessa. In lui, non c’è mai lo sguardo che si rivolge al passato, quanto piuttosto una critica alla contemporaneità che guarda in avanti, che si appoggia ai valori, anche

laici, di libertà, eguaglianza e fraternità. Ritengo si possa parlare, infine, di una forma di neo-umanesimo dalle radici cristiane – Bruni parla di “umanesimo della fraternità” (Bruni 2020, p. 10) –, capace di guardare la ricchezza delle relazioni, di considerare la complessità come meraviglia e non come pericolo, di rifiutare le semplificazioni, perché la curiosità deve vincere sulla paura, la gentilezza sul risentimento, l’attenzione sul rifiuto. Capace di far giocare all’uomo il suo ruolo da protagonista nel creato, ma non contro il creato. Mai rassegnato o conformista, perché “la fede, con l’umanesimo che ispira, deve mantenere vivo il senso critico” (FT, p. 78).

Forse il modo più efficace per rappresentare il senso della missione di Francesco è colto con efficacia da Simonelli, quando ricorda che “il Vangelo si vive con i piedi” perché, “se in un determinato luogo tu ci vai a mettere i piedi – ovvero vai a viverci – hai maggiori possibilità di portarci anche la mente e il cuore, ovvero l’intero tuo essere” (Simonelli 2015, p. 15). Francesco ha portato i suoi piedi nelle case degli ultimi e nelle periferie, ovunque ci fosse bisogno di cura: ed è questo il suo messaggio più importante. Nella sua omelia di Pasqua, le sue ultime parole da papa, non a caso è tornato a ricordare “i poveri e gli oppressi della terra, quelli che hanno la schiena curva sotto i pesi della vita”. Siamo tutti fratelli, ma costoro forse sono più fratelli degli altri. Assieme a loro, dobbiamo sempre ricordarci, anche da laici e non credenti, del fatto che “l’ingiustizia non è invincibile” (LS, p. 103).

Riferimenti bibliografici

Bruni, L.
2020, *Guida alla lettura*, in Francesco, *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l’amicizia sociale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pp. 3-21.

Simonelli, C.
2015, *Introduzione. Enciclica, ovvero il “cerchio aperto”*, in Papa Francesco, *Laudato si’. Sulla cura della casa comune*, Piemme, Roma, pp. 7-53.

recensioni

Quale futuro per la società digitale?

Paolo Benanti, *Il crollo di Babele. Che fare dopo la fine del sogno di Internet?*, Edizioni San Paolo, Milano, 2024, pp. 317.

Parole chiave

Comunicazione-controllo, partecipazione-tecnocrazia, intelligenza artificiale, postumanesimo o nuovo umanesimo

Mariella Berra, docente del Dipartimento CPS dell'Università di Torino, si è occupata di innovazione tecnologica e digitale, di nuovi modelli produttivi e di scambi socio-economici, di donne e di nuove tecnologie nella società 4.0. Sui temi delle trasformazioni del lavoro, della innovazione digitale ha al suo attivo fra libri e articoli in riviste italiane e straniere 150 pubblicazioni (mariella.berra@unito.it)

Perché il simbolo della contemporaneità non è più la nottola di Minerva, ma la donnola, l'avido e insidioso animaletto intrufolatosi alcuni anni fa nel CERN di Ginevra, è la domanda che Paolo Benanti, teologo, docente presso la Pontificia Università Gregoriana e presidente del Comitato Etico, pone per capire l'evoluzione della

società di Internet. Il sogno di Internet come spazio universale di libera comunicazione e di incontro fra culture si è progressivamente offuscato con l'emergere della società delle piattaforme e con il prevalere di un modello di tecnocrazia digitale. Se la costruzione della torre di Babele rappresenta il simbolo di un

mondo potenzialmente unificato nella diversità delle sue culture, il crollo di Babele esprime la fine di quella utopia. Il libro segue un approccio sapienziale che coniuga aspetti conoscitivi ed etici. Il volume è diviso in due parti che rispettivamente riguardano il sogno di Babele e il crollo di Babele. Inoltre, è dotato di un robusto e documentato apparato di note che dimostrano la solida formazione scientifica, umanistica e tecnologica dell'autore.

Nella prima parte del libro, l'autore analizza l'evoluzione di Internet e la costruzione della Babele digitale. Il momento clou è rappresentato dalla diffusione del WEB 2.0, cioè dallo sviluppo della relazione di comunicazione interattiva in cui il soggetto diventa il protagonista, come, mi piace ricordare, già nel 2006 ben illustrava la copertina del settimanale TIME, dove la scritta YOU campeggiava a grandi lettere sullo schermo di un computer. Comunicazione, cooperazione e conoscenza diffusa hanno costituito le fondamenta per la creazione di un potenziale grande patrimonio di conoscenza libera a disposizione di tutta l'umanità. I social network Facebook, Twitter,

Linkedin e You Tube sono analizzati come i principali protagonisti delle nuove forme di comunicazione, attraverso i quali gli utenti potevano condividere pensieri, immagini, messaggi e costruire i loro profili sulle diverse piattaforme. In particolare, Facebook viene considerato da Paolo Benanti il social network che ha cambiato la storia di Internet e quella della comunicazione. I *like* sono individuati come lo strumento di interazione che ha modificato le abitudini di stare insieme e ha condizionato l'evoluzione futura e l'uso del social network. Ma il *like* è stato pensato, ispirandosi alle teorie del filosofo René Girard sul desiderio mimetico e del suo discepolo Peter Thiel fondatore di Pay Pal, come mezzo per costruire una piattaforma volta ad amplificare, attraverso un processo di imitazione, l'interesse delle persone e delle organizzazioni. Inoltre, il telefono digitale è la tecnologia che ha rivoluzionato il rapporto spazio-temporale, offrendo a ciascuno la sensazione di poter essere ovunque e con chiunque. Il 2010, con l'esplosione delle primavere arabe, in cui il cinguettio dei *tweeter* ha favorito attraverso una campagna diffusa

e partecipativa di informazione l'organizzazione dei movimenti per sovvertire regimi totalitari, ha segnato il punto più alto della costruzione della torre di Babele. Mentre la fine del primo decennio di questo secolo, sottolinea l'autore, ha messo in evidenza una prospettiva di sviluppo congiunto di crescita economica e democrazia attraverso nuove possibilità di comunicazione e condivisione dei contenuti, il secondo decennio, con l'occupazione dello spazio pubblico di Internet da parte dei cosiddetti mercanti e re delle piattaforme, ha segnato una profonda trasformazione di Internet e delle reti sociali.

Una combinazione di infrastrutture tecnologiche, sistemi algoritmici dotati di enorme potenza di calcolo, piattaforme digitali, forme contrattuali che autorizzano l'estrazione e l'analisi di una grande quantità di dati ha alimentato un meccanismo silenzioso di appropriazione, mercificazione e controllo dei dati, espressione di un nuovo potere capillarmente articolato e in gran parte incontestato. I *like* connessi all'interazione degli utenti con i contenuti pubblicati diventano

dati e aumentano progressivamente il loro valore economico. In questo ecosistema, i soggetti da utilizzatori-produttori sono diventati inconsapevoli e obbedienti fornitori di un surplus comportamentale finalizzato a sperimentare e innovare i servizi e i prodotti offerti in modo sempre più esteso, veloce e personalizzato. Il riferimento di questo processo di monetizzazione dei dati è alla cosiddetta *light economy* o, per dirla con Shoshana Zuboff, autrice del best seller *Il capitalismo di sorveglianza*, alla cosiddetta economia comportamentale. Si va definendo un sistema dove utilità, persuasione e indifferenza creano una condizione di disorientamento informativo degli utilizzatori delle reti. L'uso senza controllo dei social network, una informazione dequalificata, la diffusione di fake news, di sistemi di personalizzazione e raccomandazione hanno poi contribuito a sviluppare un processo di manipolazione e frammentazione dell'opinione pubblica.

Nel libro, il lato oscuro dei social network richiama le critiche, già mosse negli anni d'oro di Internet alle visioni [cyber-utopiste](#)

e cyber ottimiste da due guru della realtà virtuale, J. Lanier e E. Morozov, sulle possibili derive del Web 2.0, come il declino della qualità dell'informazione (spam, commenti fuori di senno, congetture e teorie strampalate, manie collettive) e i rischi sociali e politici di controllo e di nuove forme di divisione e frammentazione sociale. Sono tutte ragioni che spiegano come la Rete da luogo utopico di comunicazione universale si sia progressivamente trasformata in un possibile strumento di potere con cui esercitare un controllo, rafforzare o anche minacciare l'ordine costituito, come nel caso dell'assalto violento e antidemocratico di Capitol Hill nel 2021. Questo evento, che l'autore considera il simbolo del crollo della torre di Babele, ha messo in evidenza come il mondo sociale e quello digitale siano progressivamente sempre di più compenetrati.

Strumenti importanti della trasformazione di una rete digitale e del suo impatto sulle nostre vite sono gli *smartphone*. Questi, da mattoni fondamentali per la costruzione della torre di comunicazione universale, si sono trasformati grazie al loro chip

GPS in una piattaforma digitale sempre in grado di individuare e segnalare dove il soggetto si trovi e di controllarlo. Gli utenti, fornitori delle informazioni, non ne sono più proprietari, ma diventano una sorta di mezzadri digitali, semplici utilizzatori, mentre i dati individuali diventano proprietà di chi sfrutta questi dati. Nell'uso dei nostri telefoni, difficilmente si sa cosa viene eseguito localmente e cosa finisce nella voragine del cloud. Si viene così a segnare una linea di demarcazione tendenzialmente oscura, sottolinea l'autore, fra il potere computazionale personale e il potere del cloud dove si raccolgono centralmente tutti i dati. Questo è un fattore emblematico per gli esiti della società digitale nella terza decade di questo millennio, dove la diffusione della intelligenza artificiale rende il rapporto uomo macchina sempre più stretto e complesso. In altri termini, la macchina si umanizza e l'uomo si meccanizza. La questione da affrontare sarà quindi come rendere democratico il potere centralizzato del cloud e dell'intelligenza artificiale, al fine di evitare che la primigenia democrazia

computazionale si trasformi definitivamente in una oligarchia.

Sarebbe ingenuo pensare – e l'autore lo ribadisce – che la caduta di questa torre di Babele digitale sia solo una conseguenza della tecnologia, mentre essa è il riflesso delle visioni ideologiche dei suoi costruttori. Se la tecnologia sta cambiando il mondo, sono le idee alla base della tecnologia le matrici del cambiamento del mondo. I leader della Silicon Valley, influenzati da filosofie tecnocratiche e libertarie, hanno inizialmente plasmato il cyberspazio secondo logiche economiche con conseguenti implicazioni sociali e politiche. A mio parere, comunque, è riduttivo pensare che l'evoluzione delle reti digitali sia riducibile a uno scontro per il momento perso fra l'etica libertaria della cultura californiana della *beat generation* e quella, rappresentata da Bill Gates, di una centralità della tecnologia a tutti i costi.

Un paragrafo interessante dà conto della ricchezza delle posizioni nella Silicon Valley e analizza i diversi punti di vista sul rapporto fra scienza e visione del mondo. La tecnologia non è un semplice strumento, è un mondo,

ma non il mondo come i progetti e le posizioni post umanistiche di Elon Musk sembrerebbero indicare. L'eccessiva tecnicizzazione della società non spinge, a mio parere, l'autore su posizioni di critica della tecnologia alla Ellul e verso una nuova teoria della decrescita più o meno felice. Seguendo l'insegnamento del suo maestro Langdom Winner, sottolinea che le scelte sui tipi di sistemi tecnici che costruiamo e usiamo sono in realtà scelte su chi vogliamo essere e su che tipo di mondo vogliamo creare. Di conseguenza le decisioni tecniche sono decisioni politiche e comportano scelte profonde su potere, libertà, cooperazione, ordine e giustizia.

Il merito di questo lavoro è di avere offerto una ipotesi di interpretazione ampia, articolata e collocata in un documentato quadro teorico, economico, sociale e filosofico di questa fase dello sviluppo tecnologico con le sue possibili conseguenze non necessariamente iscritte in uno schema deterministico. L'indicazione è un invito a riprendere un percorso di nuova consapevolezza di sé e delle proprie capacità di azione e a richiedere politiche di controllo

ispirate a un'etica della cooperazione sociale. Quello che occorre evitare è una dittatura di queste nuove tecnologie, così da impedire che lo sviluppo tecnologico avvenga fuori da una prospettiva umanistica ed etica.

Decostruire le narrazioni: tra storia e impegno civile

Arturo Marzano, *Questa terra è nostra da sempre. Israele e Palestina*, Laterza, Roma-Bari, 2024, pp. 240.

Parole chiave

Narrazione, sionismo, Palestina

Paolo Di Motoli è dottore di ricerca in Scienze sociali all'Università di Padova, ha pubblicato saggi su nazionalismo, fondamentalismo religioso, islam in Europa, educazione e intellettuali. Tra i suoi libri *Vattimo e i suoi nemici. Conflitto e campo accademico*, Transeuropa, 2024; *I Mastini della terra. La destra israeliana dalle origini all'egemonia*, Fuori Scena, 2024 (dimotoli.paolo@gmail.com)

Il libro di Arturo Marzano, professore di Storia e istituzioni dell'Asia all'università di Pisa, è parte della collana *Fact Checking: la Storia alla prova dei fatti* e punta a valutare, con gli strumenti della storiografia e delle scienze sociali, le narrazioni consolidate delle diverse parti in campo in Israele e

Palestina. I dieci capitoli affrontano e decostruiscono gli argomenti ricorrenti e non sempre adamantini delle due parti, a partire dall'idea della Palestina come terra vuota e desolata (capitolo primo) passando per l'equazione sionismo come nuovo nazismo (capitolo sesto) e chiudendo con l'odio

atavico che dividerebbe le due comunità che si affrontano nel piccolo territorio affacciato sul Mare Mediterraneo (capitolo decimo).

La Premessa del libro è una sorta di piccola auto-etnografia dell'autore, che si occupa del tema da oltre trent'anni. Marzano ci racconta di aver vissuto le sofferenze di una parte e dell'altra e di aver tentato con tutte le sue forze di comprendere. Dalla lettura emerge la tensione e la scissione che implica il vivere per mestiere tra ragioni e sofferenze dei due campi. L'incontro dell'autore con persone in fuga dall'antisemitismo, sopravvissuti alle persecuzioni in Europa, palestinesi provenienti dai campi profughi, prigionieri vessati nelle carceri, persone che avevano perso i familiari, espulsi nella guerra del 1948 lo ha condotto a solidarizzare con le due parti. In una accademia dove le esperienze militanti vengono segnate sul proprio curriculum alla stregua della posizione che si occupa, l'autore del testo è per certi versi anomalo perché non vuole e non può stare completamente da una sola parte. Il saggio è quindi adatto alle persone adulte che vogliono farsi un'idea del conflitto e

dei suoi nodi senza manicheismo: questo non è pertanto un libro 'da zainetto' per militanti.

Nel primo capitolo si mettono insieme testimonianze e dati che spiegano come il territorio amministrato dall'impero ottomano fosse arretrato, ma non completamente spopolato e come la percezione di chi era abituato alla folla di Londra o Parigi fosse viziata da un pregiudizio da cittadino della metropoli. Famosa è la testimonianza di Mark Twain che nel 1869, arrivando da Damasco in quei territori, scrisse: "Abbiamo attraversato alcune miglia di campagna desolata il cui terreno è abbastanza ricco, ma è interamente abbandonato alle erbacce – una distesa silenziosa e triste in cui abbiamo visto solo tre persone: arabi (...). Dove la prosperità ha regnato ed è svanita; dove la gloria ha sfolgorato ed è passata; dove la bellezza ha dimorato ed è scomparsa; dove vi era gioia e ora vi è dolore; dove vi è stato lo sfarzo della vita, e al suo posto covano silenzio e morte" (p. 4). Nella seconda metà dell'Ottocento, il numero di americani che visitò la Palestina aumentò considerevolmente e si diffuse l'idea che

la redenzione della Palestina – e dunque la sua rinascita, la possibilità che tornasse a essere la terra del miele e del latte – fosse legata al ‘ritorno’ degli ebrei. Questa idea era in linea con la mentalità europea di conquista, che vedeva i territori extraeuropei come disabitati. Una parte del movimento sionista aderì alla percezione della Palestina tipica del contesto protestante. Una vicinanza questa tra mondo americano e stato di Israele ancora forte oggi.

Gli abitanti di Gerusalemme nel 1910 cessarono di essere considerati damasceni, ma sudditi del Sangiaccato di Gerusalemme e da qui, secondo lo storico palestinese Rashid Khalidi (2023), prenderebbe forma l’identità palestinese. Nel 1800, ci ricorda l’autore (p. 15), abitavano in Palestina circa 260.000 arabi musulmani, 30.000 cristiani e 10.000 ebrei in gran parte ortodossi dislocati nelle grandi città come Safed, Tiberiade, Gerusalemme ed Hebron.

Nel secondo capitolo, Marzano ricorda che il termine sionismo venne utilizzato per la prima volta nel 1890 dallo scrittore e giornalista austriaco Nathan Birnbaum sulla rivista

Autoemancipazione e quando a Basilea si riunì il primo congresso sionista nel 1897 un territorio non era ancora stato individuato. La definizione di Yehoushua del sionismo come “piattaforma di ideologie differenti e contraddittorie” aiuta a comprenderne la natura molteplice e complessa, eliminando le visioni deterministiche dei suoi molti critici, ma anche dei suoi sostenitori più accesi. I quattro motivi principali che, spiega l’autore, condussero il sionismo ad affermarsi come realistico disegno politico sono: il sorgere dei nazionalismi; l’ondata di violenti pogrom in Russia alla fine dell’Ottocento; il processo di emancipazione ebraica. Nel testo si illustra la tendenza sempre più diffusa tra gli studiosi del concetto di *settler colonialism* (colonialismo di insediamento e non di sfruttamento della popolazione locale) di applicare il modello al sionismo che però non implica, aggiunge Marzano, la negazione della sua natura emancipatoria per una parte del popolo ebraico. Alcuni autori rilevano poi l’assenza, nel caso del sionismo, di uno Stato forte che ne guidasse l’azione politica e pratica.

Nel quinto capitolo (pp. 91-111), l'autore approfitta della famosa frase del brillante ministro degli esteri israeliano (1966-1974) Abba Eban sugli arabi e i palestinesi che "non hanno mai perso l'opportunità di perdere un'opportunità" per fare una rapida e ben informata carrellata sui tentativi di pace falliti, soppesando le fonti e le responsabilità non sempre facili da individuare. Rilevante, per la correttezza, la spiegazione sui falliti accordi di Camp David del 2000, forse il momento in cui le due parti si sono avvicinate di più alla chiusura del conflitto. Di quegli accordi che non vennero firmati da Yasser Arafat per il campo palestinese laico non esistono documenti ufficiali poiché ancora secretati, ma ci sono ricostruzioni basate su memorie e interviste di cui la migliore, ci pare, è quella del giornalista e inviato di France 2 Charles Enderlin (2003). L'autore (p. 108) ci riporta il parere del politologo israelo-britannico Ahron Bregman e del negoziatore americano Aaron David Miller, che convergono nell'affermare che il massimo possibile che il premier israeliano di sinistra Ehud Barak poteva concedere non raggiunse

il minimo che Yasser Arafat poteva accettare di fronte, non solo ai suoi sostenitori, ma anche agli altri Paesi arabi (*in primis* l'Arabia Saudita). L'impressione è che il nodo del fallimento riguardasse la sovranità sui luoghi santi che per i palestinesi sarebbe stata poco più che simbolica e sostanzialmente subordinata a quella dello Stato di Israele. Ci viene ricordato che lo stato di tensione e l'indebolimento del fronte negoziale a partire dal 1994 proveniva in sostanza dagli attentati suicidi di Hamas in Israele e dalle violenze e dalle uccisioni dei kahanisti (seguaci del rabbino estremista Meir Kahane) in Cisgiordania. Oggi questi due attori sono parte rilevante delle forze di governo dei due campi.

Un'ultima riflessione merita poi il capitolo sesto, che si sofferma sulla formazione discorsiva centrata sull'equazione 'sionisti nuovi nazisti'. La tendenza a utilizzare l'inversione vittime carnefici era stata utilizzata già nel 1954 da Arnold Toynbee che, dopo il massacro del villaggio palestinese di Deir Yassin a opera dei gruppi militari Irgun e Lehi, scrisse che quelle violenze erano simili a quelle perpetrate dai nazisti

contro gli ebrei. Questa equazione, unita al mito politico dei palestinesi resistenti, popolo oppresso che incarna lo spirito proletario, ha fatto ampiamente breccia nella pubblicistica e nei discorsi della sinistra extra-parlamentare degli anni Settanta, per diffondersi anche nella sinistra parlamentare. L'utilizzo stesso della categoria genocidio a fini politici non è casuale, risale alla propaganda sovietica e si è ampiamente diffuso specie a sinistra, a partire dal conflitto in Libano del 1982.

In chiusura del capitolo, l'autore ricorda che il paragone tra governo israeliano e nazismo è stato anche utilizzato dalla propaganda degli abitanti israeliani dell'insediamento di Gush Katif a Gaza, sgomberati dal governo di Ariel Sharon nel 2005. Marzano elenca poi gli studiosi che definiscono genocidio (il giurista Hans Kelsen spiegò a suo tempo che il concetto era di rilievo politico più che giuridico¹) la reazione israeliana al 7 ottobre 2023 e cita lo storico Edward Carr: "non esistono due eventi storici che siano identici tra loro", ma insistere sull'unicità

degli eventi storici ha un effetto paralizzante e alla fine "non si può dire nulla di importante su niente" (p. 129). Un conto è utilizzare la storia per comprendere, un conto è sovrapporre in maniera rozza.

Ci pare che la lettura di questo testo, anche non seguendo l'ordine dei capitoli, sia utile anche a coloro che conoscono le origini e gli sviluppi del conflitto e, comunque la si pensi, vada apprezzato lo sforzo di equilibrio del suo autore, che proprio per questo si propone di parlare a tutti.

Riferimenti bibliografici

Enderlin, C.
2003, *Storia del fallimento della pace tra Israele e Palestina*, Newton Compton, Roma (2002).

Khalidi, R.
2003, *L'identità palestinese*, Bollati Boringhieri, Torino (1997).

1 <https://www.dizionariofmp-ifilnova.pt/genocidio/>

Let's Escape Capitalism Together

Amelia Horgan, *Lost in Work: Escaping Capitalism*, Pluto Press, London, 2021, pp. 176.

Keywords

Capitalist Work, Social Change, Collective Resistance

Marco Fornasaro is a former student of the University of Turin, holding master's degrees in Cultural Anthropology and Ethnology, as well as in Sociology. He works as a consultant and trainer in the field of Health and Safety in the Workplace, but he is passionate about exploring various themes related to African studies, anthropology of nature, and Labour studies (marcofornasaro92@gmail.com).

“This book, being about work, is, by its very nature, about violence” (p. 31), says Amelia Horgan, a PhD student at the University of Essex, quoting Studs Terkel. In her book *Lost in Work: Escaping Capitalism*, Horgan reveals the violence and illusions underpinning work under capitalism, offering a portrait of it in three

parts. The first part is dedicated to defining what work truly is, its origins, and the myths surrounding it; the second examines the problems this work creates on an individual and social level; finally, the third explores possible strategies to counter the capitalist work system, with references to the past and visions for the future.

The first three chapters of *Lost in Work* provide an analysis that explores the evolution, myths, illusions, and historical realities of work under capitalism. Horgan dismantles the idealized vision of modern work, presenting it not as a site of continuous progress and creativity, but as a stagnant system built on inequalities and inherently violent. Among the various examples that expose this idealization are the garment manufacturing, the Promethean mythology surrounding Silicon Valley, the ideology of the *gamification of work*, the exploitation of Temps and unpaid domestic labour, and the obsession with feedback and customer satisfaction at all costs.

Horgan demonstrates how the capitalist model not only generates inequalities but actively relies on them to function. In line with the philosopher Byung-Chul Han, the implicit violence of the system becomes increasingly subtle: the worker, rather than simply being exploited, is convinced they are free to choose, turning their subordination into an apparently voluntary act. Capitalist work, therefore, is a historical process disguised as freedom, fun, and

teamwork; but in reality, it is precarious, individualized, emotionally taxing, and based on violence and low wages.

The next three chapters examine the consequences of this system both at the individual and collective levels. For the former, Horgan analyses the lack of control workers have over their own work and the excessive control exerted over them (often by algorithms), as well as the stigmatization of unemployment, the plight of poor workers, and the pressure to find identity and social recognition through one's work role. On a collective level, the analysis extends to the systemic inequalities between rich and poor, immigrants and non-immigrants, men and women, and the mechanisms that conceal these power relations. For example, the violence and real effort required to create each product are often hidden, preventing us from fully understanding the production process and denying us the ability to repair goods, which in turn strengthens consumers' dependence on producers and distances us from the workers involved. In this context, Horgan highlights how even the

so-called family atmosphere imposed in the workplace may be merely a façade, behind which hierarchical and potentially toxic dynamics lie. The “company family” turns out to be a “dysfunctional family” (p. 103) because it does not sacrifice for its members.

In this analysis, two points stand out as particularly noteworthy. The first, in the collective dimension, is Horgan’s reference not only to our human society, but also to the entire biosphere, underscoring the ecological footprint of the capitalist production model. The second is the effect of work on non-working lives, as the siege of work does not stop at the workday: it extends to leisure time, study, and self-improvement. Horgan examines phenomena such as the university, increasingly focused on vocational training rather than critical thinking, and leisure time, which has been reduced to consumption time or time to be monetized through the “social industries” (p. 90), the real definition of social networks. In these circumstances, Horgan suggests, burnout, like late-19th-century neurasthenia, becomes a noble disorder: one is in burnout

because one embodies the paradigm of the Great Worker.

On the opposite side of the Great Worker, the stories and legends of the Great Slacker open the third part, which focuses on resistance strategies. While individual solutions, such as the famous literary cases of *Bartleby* and *My Years of Rest and Relaxation* or real-life stories like that of El Functionario Fantasma Joaquin Garcia and Henry David Thoreau in *Walden*, offer examples of a thick, subtle meshwork of resistances, Horgan argues that these individual strategies are merely temporary palliatives. Rather than representing resistance to work, they embody resistance at work: these acts take time away from the system without altering it, leaving collective exploitation untouched and sometimes even relying on it.

True resistance, Horgan asserts, requires collective, long-term solutions. In this regard, she devotes significant space to the history of trade unions, starting with Flora Tristan and moving through to the stagnation and defence of the present day. On the contrary, examples like the Paris Commune and the “Lucas Plan,” which

sought to convert a military industry to civilian purposes, show the true essence of resistance: being a propulsive force to “transform the world” (p. 143), embodying a vision of systemic change.

Horgan identifies two strictly entangled key areas for intervention. The first is realisms, both capitalist and family realism, which normalize the capitalist system and patriarchy as natural and unchangeable, cementing the idea of the nuclear family and atomizing society. This vision limits the possibility of building shared and collectively managed spaces and symbols, while breaking community bonds. The second concerns domestic and care work, often underpaid and irregular sectors where physical labour is combined with emotional intensity and proximity. Horgan highlights a profound contradiction of capitalist mythology here: “When labour is made available cheaply because of the stickiness of low pay for women and the exploitation of migrant workers, there is a disincentive for the development of technological innovation” (p. 158). This paradox hinders progress (capitalism’s

own fetish), especially in care and cleaning sectors. This system reproduces and feeds off a global chain of exploitation, exemplified by Hochschild’s paradigm: “the eldest daughter of a poor family takes care of her siblings while the mother works as a nanny for the children of a migrant nanny who, in turn, cares for the child of a family in a rich country” (p. 156).

In *Lost in Work*, Horgan presents a critical view of labour under capitalism, highlighting how it is deliberately designed to escape workers’ control, while fuelling and perpetuating inequalities. Settling for small improvements and minimal, fragmented concessions, is not enough: what is needed is a coherent, expansive vision that goes beyond isolated demands. Although she does not want to argue for a particular prescription, she invites readers to explore “new possible directions, evaluating them critically [and] experimenting with them” (pg. 164). We must denaturalize not only labour itself but also the capitalist system and even the concept of the nuclear, male-breadwinner family,

starting with the recognition that these structures are neither immutable nor inevitable.

Central to her argument is the collective control over our own time – a time that must not be reduced to mere “free consumer time” (p. 65), but should truly be free. Only then can we create the space to reflect, criticize collectively, and develop shared alternatives capable of breaking the cycle of exploitation, individualization, and alienation that imprisons us. Only then can we begin to envision, as Horgan puts it, “a future without the indignities, petty cruelties, exploitation and misery of capitalist work is possible, and it is one worth fighting for” (p. 166).

Critica della valutazione neoliberale

Davide Borrelli (a cura di), *Critica della ragione valutativa*, Cartografie sociali. Rivista di sociologia e scienze umane, anno VIII, n. 16, 2023.

Parole chiave

Valutazione, New Public Management, istruzione, Critical Evaluation Studies

Diego Giannone è professore ordinario di Scienza politica presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università della Campania "L. Vanvitelli" (diego.giannone@unicampania.it)

È ormai piuttosto corposa la letteratura che, da almeno un decennio, affronta in chiave critica e da prospettive disciplinari differenti il tema della valutazione. Segno evidente della accresciuta consapevolezza della pervasività e della rilevanza che essa ha assunto in diversi ambiti – dalla formazione al lavoro, dalla giustizia alla sanità –, quale dispositivo apparentemente depoliticizzato di governo

dei viventi, che agisce con l'obiettivo di disciplinarne le condotte.

Uno dei principali meriti del volume *Critica della ragione valutativa*, curato da Davide Borrelli, è di ricondurre la valutazione alla sua dimensione storica e sociale, riaffermando con forza l'idea che tale fenomeno – per essere correttamente indagato e criticato – vada inquadrato dentro specifiche coordinate storico-temporali

e analizzato a partire dalle sue applicazioni concrete. Nel tempo presente, la “critica della ragione valutativa” non può che essere la critica del braccio operativo del neoliberalismo, ossia di quel realismo capitalista che da ormai mezzo secolo ha assunto carattere egemonico su scala globale. Il neoliberalismo, inteso come una specifica modalità di governo dei viventi fondata sulla centralità del principio di competizione e del modello dell’impresa, trova nella valutazione un potente dispositivo di governo a distanza che, giocando sugli spazi di libertà concessi agli individui, alle istituzioni e agli Stati, li conduce verso un comportamento desiderato. Ammantata con la retorica della premialità del merito e della ricerca dell’eccellenza e della qualità, e rifuggendo ogni carattere impositivo, la valutazione agisce come una tecnologia governamentale di tipo ambientale che, operando in maniera apparentemente depoliticizzata, funziona come dispositivo di legittimazione delle diseguaglianze.

Tra i motivi alla base della fascinazione ideologica della valutazione vi è certamente la sua

molteplice ambivalenza semantica. Etimologicamente, infatti, il termine valutazione richiama sia una espressione di *valùta*, ossia una attribuzione di valore di mercato, sia una espressione di *valore*, ossia una attribuzione di prestigio o di pregio che, proprio rifuggendo la dimensione economica, attribuisce centralità a principi ritenuti di validità universale. Nella sua conformazione specificamente neoliberale, la valutazione sovrappone queste due accezioni, innalzando l’attribuzione di valore economico al livello di principi che si propongono come universalmente validi. Questa pretesa di validità universale di quella che invece altro non è che una specifica forma di valutazione, che parametrizza tutto a criteri economici e misura tutto in termini di efficienza, costituisce uno dei fattori che maggiormente rendono difficile, e al pari necessaria, una analisi critica del fenomeno.

Il fatto è che la valutazione si presenta come una tecnica necessaria ai fini di una più efficace e legittima determinazione delle decisioni: per cui essa appare, come in effetti è, un processo ineludibile dell’agire umano. Ragion

per cui una critica a tale processo – ai suoi metodi, alla sua cultura, alla sua filosofia, alla sua ideologia – più che esercitarsi a un livello puramente astratto, come critica del fenomeno in sé –, acquisisce senso e fondatezza scientifica laddove si mostri in grado di calare l'analisi dentro le forme concrete assunte dal fenomeno, indagandone i mille risvolti delle sue pratiche quotidiane.

I contributi presenti nel volume hanno proprio tale pregio. Essi analizzano la valutazione nelle sue forme concrete e nelle sue manifestazioni materiali, riconducendola alla storia, che è sempre politicamente determinata, e alla società, sulla quale maggiormente la valutazione riversa i suoi effetti. In questo modo, un dispositivo altamente depoliticizzato, de-socializzante e de-storicizzante, quale quello della valutazione, che tende a rompere ogni legame sociale e ogni vincolo di solidarietà, mettendo gli individui in competizione l'uno contro l'altro, e che nega la rilevanza delle condizioni storiche e materiali entro cui i soggetti valutati operano, trattandoli così artificiosamente come eguali e facendo apparire la disuguaglianza

come esito giusto delle sue pratiche misurative, viene disvelato per quello che è: uno strumento di potere espressione di una specifica *Weltanschauung* neoliberale, con il quale si è tentato, in molti casi con successo, di riscrivere le coordinate dell'azione pubblica, i confini dei diritti acquisiti, i rapporti pubblico-privato, l'idea di cittadinanza e di Stato.

Proprio tramite la valutazione, il neoliberalismo riesce infatti a penetrare quei domini che storicamente gli sono stati sempre preclusi e rispetto ai quali l'azione politica neoliberale ha spesso trovato le maggiori resistenze: l'istruzione, la sanità, la pubblica amministrazione e, più in generale, il welfare e il sociale. Non a caso, i contributi del volume – tutti ben argomentati – compulsano proprio il ruolo della valutazione in questi domini: l'istruzione e le politiche della conoscenza, le politiche di inclusione, le pratiche di innovazione del Terzo settore, le politiche sanitarie.

Il saggio di Fiorenzo Parziale, ad esempio, mette in luce il nesso tra la concezione neoliberale dell'istruzione e la revisione del curriculum scolastico, con il passaggio da un modello

di insegnamento di conoscenze a uno di apprendimento per competenze, intese queste ultime in una specifica accezione economicista e aziendalista che, mettendo in secondo piano una concezione pedagogica di formazione integrale della persona, opera a vantaggio di un modello “funzionale a scardinare l’organizzazione dei saperi teoretici” (p. 21), dimostratisi fondamentali nello sviluppo di una formazione critica degli studenti. Attraverso l’analisi della autonomia scolastica, l’autore illustra il processo di privatizzazione endogena dell’istruzione italiana, sempre più sottoposta ai principi del New Public Management e trasformata in un quasi-mercato. L’istituzione del Sistema Nazionale di Valutazione (che include, tra le altre, l’agenzia INVALSI, le cui prove vengono efficacemente analizzate nel saggio di Antonio Zapelli) ha palesato quel connubio efficacemente sintetizzato da Mark Fisher con la formula dello stalinismo di mercato: un rafforzamento dell’azione burocratica che si affianca e supporta la promozione della logica del mercato entro il dominio dell’azione pubblica.

Il fenomeno dell’aziendalizzazione attraversa anche la formazione universitaria e il mondo del lavoro, e anche qui, come ricostruisce Roberto Ciccarelli, la valutazione agisce come un potente dispositivo di controllo neoliberale: una critica della valutazione è dunque una critica dell’università neoliberale e, per esteso, del Welfare, il “gemello mostruoso” (p. 64) del Welfare, che, senza negare i principi dello stato sociale, ne ribalta le priorità, trasformando i cittadini in consumatori-azionisti. Il campo di applicazione del sociale trova infine nelle politiche di innovazione sociale, analizzate da Anna D’Ascenzio e Stefania Ferraro, e in quelle sanitarie, esaminate da Sarah Otera, un ambito privilegiato di azione per affermare la ragione del mondo neoliberale.

Attraverso concrete applicazioni di “critical evaluation studies”, il volume curato da Borrelli dimostra come, nonostante la vulgata diffusa, il neoliberalismo realmente esistente non sia affatto in crisi, se inteso come processo costante di ridefinizione dei confini tra pubblico e privato e tra Stato e mercato messo in atto dalle classi dominanti con l’obiettivo

di riscrivere le basi del compromesso socialdemocratico. Un processo che trova, naturalmente, molteplici resistenze e opposizioni nel corpo della società. Ed è tra queste e a queste che il volume in oggetto si colloca e guarda, quale baluardo critico per riaffermare con evidenza scientifica la storicità e la politicità della valutazione.

Memorie della guerra

Alessandro Cavalli, *L'ultima guerra. 23+1 racconti senili di ricordi infantili*, Ledizioni, Milano, 2024, pp. 199.

Parole chiave

Memoria, guerra, testimonianza.

Teresa Grande è professoressa associata di Sociologia generale nel Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università della Calabria (teresa.grande@unical.it)

I racconti che Alessandro Cavalli raccoglie e introduce in questo volume presentano una varietà di voci e sensibilità che offrono uno sguardo, intimo e storico insieme, su un'epoca di conflitti, di fratture e di trasformazioni sociali profonde. Si tratta di ventitré racconti che riguardano la Seconda guerra mondiale, ai quali si aggiunge un racconto (23+1 si legge infatti nel titolo del volume) riferito alla Prima guerra mondiale,

ricavato, ovviamente, non da una testimonianza diretta, ma da un manoscritto inedito che riporta “in chiave di continuità storica, un ricordo che si riferisce alla generazione dei nostri padri” (p. 17). I racconti sono anonimi, ma, come è esplicitamente dichiarato nell'*Introduzione*, molti di coloro che li hanno scritti, o che si sono lasciati intervistare, corrispondono a nomi noti delle scienze sociali, come Laura Balbo, Lucio

Levi, Alberto Martinelli, Roberto Moscati, Marina Piazza, Silvia Vegetti Finzi. Come Cavalli precisa nell'introduzione, non si tratta di una ricerca metodologicamente impostata ma, possiamo dire, di una sorta di risposta all'urgenza che si avverte oggi di sottolineare il valore della memoria: "Non ho fatto una ricerca, non ho usato i ferri del mestiere (campioni rappresentativi, questionari, statistiche, ecc.), ho solo voluto raccontare delle testimonianze, per sollevare il problema della memoria della guerra in una società pacificata" (p. 16).

Così, attraverso testimonianze eterogenee, di diversa lunghezza e intensità e con un linguaggio che rende la lettura piacevole e coinvolgente, i racconti propongono un viaggio nella memoria – che è autobiografica, collettiva e storica nello stesso tempo – di una generazione che ha vissuto in età infantile gli eventi della Seconda guerra mondiale. Uno dei fili conduttori dei racconti è l'irruzione dell'eccezionale della guerra – con i suoi portati di violenza, privazioni, paure, roture – nello scorrere quotidiano della vita; si tratta precisamente di una quotidianità

dell'infanzia, che viene interrotta dagli effetti della guerra (come i bombardamenti, gli sfollamenti, le privazioni, i momenti di paura e di speranza) e che è raccontata, o meglio ricostruita, in età senile (*racconti senili di ricordi infantili* recita, infatti, una parte del titolo) in una rappresentazione del passato che assegna un senso e un valore rinnovati a quei vissuti. È così che, nel ricordo di oggi, emerge come l'eccezionalità della guerra diventasse allora un fatto normale, contrariamente alla pace che appariva invece come eccezionale: "Mi ero tanto abituato alla guerra che essa si presentava come un fatto consueto della vita quotidiana. Invece la pace, di cui avevo sentito parlare dai miei genitori come l'evento salvifico che si sarebbe materializzato alla fine della guerra, si presentava ai miei occhi come un fatto eccezionale che si collocava in un futuro lontano e indefinito" (racconto Undici, p. 126).

Nella parte di Europa in cui abbiamo la fortuna di vivere ci troviamo oggi in una situazione opposta. Cavalli lo fa notare nell'introduzione: per le generazioni più giovani, la pace è "vissuta

come condizione normale mentre non lo è stata per le generazioni che si sono succedute negli ultimi secoli e anche prima” (p. 10). In questo quadro, la memoria della guerra che questi racconti restituiscono mette in luce la condizione fragile della pace e la necessità della tutela che ad essa deve essere ininterrottamente garantita.

Questi racconti evidenziano poi forme di narrazione basate su legami emotivi e storici nello stesso tempo, intrecciano piani privati e pubblici e disegnano una sorta di biografia di una generazione, di chi era bambino negli anni della Seconda guerra mondiale, “l’ultima, in questo frammento di mondo in cui abbiamo la fortuna di vivere” (p. 9), che ha di essa ricordi personali. Si tratta infatti dell’ultima generazione – nata grosso modo sul finire degli anni Trenta e nei primissimi anni Quaranta del Novecento – che ha vissuto la guerra e le sue conseguenze e che, mettendo a nudo questa parte infantile della propria biografia, può quindi più efficacemente citare la guerra e il suo portato di violenza, promuovere quel *risveglio* autentico che solo la voce del testimone può suscitare,

rompere, quindi, l’*ovvietà* della pace che in questa parte di mondo ci ha accompagnato per anni.

In quanto biografia di una generazione testimone di un tempo storico drammatico, una categoria dominante che emerge è quella della responsabilità. Sappiamo che la responsabilità presuppone la dimensione della *scelta*, e la scelta, in questo caso, è prima di tutto quella di assumere pubblicamente il proprio vissuto, di farne un racconto per i contemporanei e per le generazioni successive. In questo senso, questi racconti rivelano un valore etico: si presentano come ponti intergenerazionali e culturali, seguono la traiettoria dei vissuti personali, dell’assunzione di un quotidiano tragico, nella consapevolezza attuale che quella raccontata non è soltanto la propria storia, ma che essa è attraversata dall’eccezionalità storica che riguarda la società nel suo complesso. Viene così messa in gioco un’interessante operazione della conoscenza e della memoria: chi racconta è contemporaneamente oggetto e soggetto di conoscenza. È soggetto di conoscenza perché il ricordo di vita personale è strettamente legato al

modo in cui chi racconta ha fatto esperienza, ha percepito quel momento di vita, ma soprattutto ricostruisce oggi, in tarda età, ricordi infantili della guerra; una ricostruzione che è fatta, quindi, a partire da quadri sociali rinnovati (pensiamo solo all'*accelerazione* che domina i nostri ritmi di vita, al benessere materiale che viviamo, ma anche alle nuove disuguaglianze e alle nuove forme di violenza) e da motivazioni attuali (a esempio, il risveglio della paura che comporta il ritorno della guerra in Europa, ma anche la consapevolezza del lungo periodo di pace che ha garantito l'Unione Europea). È oggetto di conoscenza perché chi racconta può, nel racconto, osservare da fuori la propria esperienza, può vedersi come uno dei tanti che hanno vissuto la realtà della guerra e, quindi, percepire gli eventi vissuti come fatti oggettivi, non più solo intimi, ma comprendendoli entro un quadro più vasto.

Infine, un'altra interessante dimensione che attraversa il volume è quella delle emozioni, che si definisce nei racconti almeno sotto due aspetti: da un lato, il sentimento della paura vissuta entro una

dimensione collettiva e che si offre al lettore con una ricchezza e una molteplicità di ricordi e percezioni infantili; dall'altro lato, il controllo delle emozioni che, come viene variamente raccontato, gli adulti mettevano in atto nei confronti dei bambini, a esempio tenendoli al riparo da alcune conversazioni, garantendo il gioco e cercando di normalizzare situazioni di pericolo. Come, ad esempio, si legge nel racconto Sei (p. 75):

nessuno, che mi ricordi, si preoccupava di spiegare cosa fossero quei bombardamenti, ma certo si capiva che erano eventi pericolosi e mortiferi. Personalmente ho un ricordo diretto di cosa poteva essere la guerra che tuttavia mi affascinò più di quanto mi spaventasse: un pomeriggio mentre mi ero appartato sotto la soffora in un angolo del giardino mi capitò di assistere a uno scontro aereo (...) un avvenimento magnifico segnato da sventagliate di mitraglia, per me, al sicuro sotto la soffora, assolutamente divertentissime. Meno divertente era mia madre.

Questa paura 'governata', questa attenzione degli adulti nel

controllare le emozioni, nell'obiettivo di garantire un quotidiano ancora vivibile, indica un significativo intreccio tra un'esperienza estrema e l'esperienza ordinaria della vita quotidiana, di cui si possono comprendere più a fondo i caratteri. Consideriamo, infatti, che ogni esperienza estrema è rivelatrice delle condizioni e delle fondamenta dell'esperienza normale, i cui caratteri sono spesso occultati da quell'atteggiamento di familiarità e di a-problematicità con cui viviamo quotidianamente la nostra vita. In questo senso, immergendosi nella lettura di questi "racconti senili di ricordi infantili" della guerra balza facilmente all'attenzione l'atteggiamento diffuso del dare per scontati la pace e il benessere materiale di cui gode la parte privilegiata del pianeta, e che contribuisce a far scivolare nell'indifferenza con cui, sostanzialmente, le nostre società guardano alle violenze che le guerre di oggi continuano a generare.

Cura, giustizia, riconoscimento: il servizio sociale in chiave anti-oppressiva

Mara Sanfelici, *Fondamenti del servizio sociale anti-oppressivo*, Carocci, Roma, 2024, pp. 204.

Parole chiave

Servizio sociale, pratica anti-oppressiva, riconoscimento

Luca Pavani è dottorando in Legalità, Culture Politiche e Democrazia all'Università di Perugia, assegnista di ricerca e docente a contratto all'Università del Piemonte Orientale. I suoi interessi di ricerca riguardano le prospettive ecologiche e la sostenibilità nel servizio sociale, i processi partecipativi nel servizio sociale e il management dei servizi sociali (luca.pavani@uniupo.it)

Fondamenti del servizio sociale anti-oppressivo di Mara Sanfelici (Carocci 2024) prende le mosse da una questione decisiva: definire il servizio sociale significa anche chiarirne i confini epistemologici, i risvolti metodologici e la relativa funzione nella società. Ogni definizione, sostiene l'autrice, implica una visione del mondo, una idea

di giustizia sociale e un preciso ruolo per il servizio sociale, sia come disciplina sia come professione. Sanfelici prende parte, nel solco della tradizione critica, femminista e relazionale, sostenendo la necessità di un servizio sociale capace di riconoscere il proprio posizionamento, di leggere le dinamiche oppressive e di agire per

trasformare i rapporti sociali che le alimentano.

Il libro si articola in sette capitoli, a cui si aggiungono l'introduzione e una appendice in cui sono riportati i principi etici del *Global Social Work Statement*. Ogni capitolo affronta un nodo concettuale del servizio sociale anti-oppressivo: le definizioni del servizio sociale, la giustizia sociale, i concetti di bisogno, vulnerabilità e autonomia, gli effetti dei processi di categorizzazione, le relazioni di potere e cura e il ruolo politico degli assistenti sociali. Infine, viene proposta una rilettura del metodo di servizio sociale in chiave anti-oppressiva.

L'impianto teorico di Sanfelici si fonda su una articolazione di approcci filosofici, sociologici e di servizio sociale che orientano sia l'analisi dei fenomeni sociali sia la pratica professionale. Fra gli snodi teorici, meritano particolare attenzione le riflessioni sulla giustizia che mettono al centro differenza e riconoscimento (Young 1996; Honneth, Anderson 2011).

Queste chiavi di lettura permettono al servizio sociale di tenere insieme la biografia delle persone e le strutture collettive,

schierandosi accanto a chi subisce ingiustizie ed è vittima di oppressioni strutturali. A completare il quadro, Sanfelici utilizza l'etica della cura (Gilligan 1982; Tronto 2006) come una delle lenti privilegiate per ripensare la relazione d'aiuto quale spazio di attenzione reciproca e responsabilità condivisa. A queste si affianca una costante attenzione alle categorie socialmente costruite come genere, classe, età e razza da analizzare attraverso una lente intersezionale, per coglierne l'intreccio nelle pratiche di esclusione. Il risultato è un testo denso, ma orientato alla pratica, il cui pregio è la capacità di rivolgersi tanto alla comunità scientifica, in particolare alla sociologia e al servizio sociale, quanto ai professionisti impegnati sul campo, a studenti e studentesse che possono trovarvi categorie analitiche utili per orientarsi in contesti sempre più caratterizzati da pressioni neo-manageriali, disuguaglianze profonde e narrazioni depoliticizzanti.

Tre appaiono i principali contributi dell'opera. Anzitutto il superamento del classico *micro-macro divide*: l'autrice mantiene costante la tensione tra intervento

con le persone e trasformazione delle strutture, offrendo una lettura multilivello che attraversa la relazione d'aiuto, l'organizzazione e le policy. In secondo luogo, la cura è riletta come categoria politica: promuovere il diritto alla cura e la cura dei diritti diventa formula operativa per interpretare i bisogni come effetti di rapporti di potere, non come deficit individuali. Terzo, l'insistenza sulla riflessività critica: l'assistente sociale è figura liminale che esercita e subisce potere, e per questo deve interrogare posture professionali, routine organizzative e cornici normative.

In più punti Sanfelici accoglie la sfida – tipica della disciplina di servizio sociale – di riportare a terra i concetti astratti, declinandoli nella cornice operativa dei contesti professionali. Questo esercizio, tutt'altro che banale, si traduce nella proposta di una pratica fondata sul riconoscimento, sulla co-costruzione della relazione d'aiuto e sulla riflessività critica. Viene così superata la logica tecnicista dell'intervento di servizio sociale, che contrappone analisi e decisione, oggettività ed etica, procedura ed *empowerment*, trattandoli come poli alternativi

anziché dimensioni intrecciate della pratica.

Particolarmente significativi sono i passaggi in cui Sanfelici discute il ruolo politico degli assistenti sociali, senza indulgere in proclami ideologici. Qui emerge un invito alla responsabilità, intesa come capacità di leggere criticamente le politiche pubbliche, di partecipare alla loro costruzione, ma anche di decostruire narrazioni egemoniche che presentano come neutre scelte fortemente normative. In tal senso, l'autrice sollecita un impegno non solo nel fare ma anche nel pensare il fare, illustrando anche strategie concrete di agency organizzativa. In particolare, si segnalano l'uso dei dati per negoziare risorse alla lobby interna e le alleanze interprofessionali, che spostano il discorso dal solo attivismo esterno a una trasformazione che parte dall'interno dei servizi.

Non si tratta, tuttavia, di una proposta ingenuamente militante. L'autrice riconosce e tematizza le ambivalenze del servizio sociale: l'assistente sociale è al tempo stesso agente di cura e ingranaggio istituzionale, esercita potere e lo subisce, incontra la vulnerabilità

altrui, ma anche la propria. È in questo spazio di tensione che il servizio sociale anti-oppressivo prende forma, non come modello prescrittivo, ma come orizzonte teorico-riflessivo. In questo quadro, il settimo capitolo è il cardine operativo del volume, in quanto traduce l'intero impianto teorico nel metodo di lavoro anti-oppressivo. Sanfelici, per ciascuna fase del procedimento metodologico, specifica posture, tecniche e avvertenze per evitare derive burocratiche o paternalistiche. Il filo conduttore è la riflessività critica: a ogni passo il professionista è invitato a interrogare il proprio potere, a lasciare spazio alla voce del cittadino e a connettere micro decisioni e macro condizioni di giustizia. Ne emerge un manuale nel manuale: uno schema agile che consente di mettere in pratica riconoscimento, cura e agency, rendendo la quotidianità dei servizi una possibilità di mutamento sociale.

Nel contesto italiano, dove la ricerca di servizio sociale è sotto-dimensionata, *Fondamenti del servizio sociale anti-oppressivo* rappresenta un testo necessario. Non solo per chi si occupa di servizio sociale, ma anche per i sociologi

del welfare, gli studiosi delle disuguaglianze, i formatori e tutti coloro che si interrogano sul senso della cura in un tempo di crisi. Il libro colma una lacuna teorica, ma soprattutto apre uno spazio di possibilità: per pensare il servizio sociale al di là dell'amministrazione dei bisogni, come pratica trasformativa, fondata su relazioni eticamente orientate e consapevoli dei rapporti di potere.

Il libro, in definitiva, è insieme cornice teorica, guida metodologica e invito politico: sollecita a prendere parte, perché l'intervento professionale non è procedimento neutrale, ma atto di posizionamento. Per tali ragioni, il testo non offre ricette, ma concetti sensibilizzanti utili all'agire quotidiano nei servizi.

Riferimenti bibliografici

Gilligan, C.
1982, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge.

Honneth, A., Anderson, J.
2011, *Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, in A. Carnevale, I. Strazzeri (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Morlacchi, Perugia, pp. 107-142.

Tronto, J. C.

2006, *I confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Feltrinelli, Milano (1993).

Young, I. M.

1996, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano (1990).

'Storia e teoria della serialità': ritorno e stagione conclusiva

Sergio Brancato, Stefano Cristante, Emiliano Ilardi (a cura di), *Storia e teoria della serialità*, vol. II, *Il Novecento: dalle narrazioni di massa alla svolta digitale*, Meltemi, Milano, 2024, pp. 330.

Giovanni Boccia Artieri, Giovanni Fiorentino (a cura di), *Storia e teoria della serialità*, vol. III, *Le forme della narrazione contemporanea tra arte, consumi e ambienti artificiali*, Meltemi, Milano, 2024, pp. 348.

Parole chiave

Serialità, media, narrazione

Alessandro Perissinotto è professore ordinario di Sociologia dei Processi Culturali e comunicativi nell'Università di Torino, dove insegna Storytelling e Teorie e tecniche delle narrazioni. È altresì autore di 24 romanzi pubblicati, in Italia, presso Sellerio, Rizzoli e Mondadori e presso i più importanti editori europei (alessandro.perissinotto@unito.it)

Quando ci appassioniamo a una serie il nostro timore è che, per qualche motivo, la produzione venga interrotta privandoci così del capitolo finale che avrebbe ripagato la nostra fedeltà di

spettatori. Se poi, come me, non sei più giovanissimo, cominci anche a domandarti se il numero di stagioni previste dal percorso completo della serie è compatibile con la tua aspettativa di vita: così

ti orienti sulle serie che ti garantiscono di arrivare alla fine in tre anni, oppure su quelle che offrono già tutte le stagioni da sorbirsi nella lunga maratona di un week end piovoso.

Bene, possiamo annunciare al pubblico, scaramantico o meno, che la *Storia e teoria della serialità* curata da Giovanni Ragone ha completato la pubblicazione dei tre volumi previsti. Del primo avevamo parlato in passato e qui ci dedichiamo alla seconda e alla terza tappa. Il secondo volume ha come sottotitolo: *Il Novecento: dalle narrazioni di massa alla svolta digitale*. Se gli autori del volume di apertura avevano lavorato soprattutto sulla serialità letteraria, in questa seconda tappa il discorso si allarga a ventaglio includendo narrazioni che vanno dal fumetto, ai meme, passando, ovviamente, per il cinema, la televisione e i videogiochi. E proseguendo l'elencazione dei temi trattati (i manga e gli anime giapponesi, i b-movies e il trash, la serialità digitale e i social ...) ci si rende conto di quanto vasto sia il dominio della serialità nel mondo contemporaneo. Uno dei primi meriti dell'opera è dunque

quello di far comprendere al lettore che le narrazioni seriali non sono solamente un fenomeno testuale (sia pure nella più vasta accezione possibile del concetto di 'testo'), ma sono la cifra del nostro quotidiano agire comunicativo: noi non ci limitiamo a guardare le serie TV, né ci limitiamo a seguire compulsivamente le indagini di uno stesso detective letterario (ottima, nel saggio di Antonio Rafele e Tito Vagni, l'idea di ripartire da August Dupin, il primo investigatore seriale della storia del poliziesco), ma diamo una forma seriale alla nostra stessa vita, ripetendo routine simboliche (es. postare 'storie' sui social) che hanno come referente la nostra normalità, anch'essa routinaria e ripetitiva. In questo senso, il saggio di Giovanni Boccia Artieri (*Forme seriali del digitale: auto-socializzazione e micro-socializzazione*), che non a caso chiude il volume, si pone come una sorta di *summa* di quanto detto prima e come esempio del potere modellizzante delle serie narrative.

Ma la seconda puntata di questo progetto ha anche l'indubbio merito di confermarci alcune sensazioni (in fondo lo abbiamo

sempre pensato che molta serialità televisiva fosse 'spazzatura' e il saggio di Stefano Brilli sul Trash ce lo dimostra) e, per converso, di farci scoprire cose che non sapevamo: ad esempio che la poetessa Friederike Kempner, ebbe, nei Paesi di lingua tedesca, un successo superiore a quello di Goethe, non per le sue doti letterarie, ma, al contrario, per la sua assoluta mancanza di talento e per l'incredibile assurdità dei suoi versi. Un successo, quello della Kempner, che offre una chiave di lettura diacronica dell'incredibile numero di visualizzazioni di certi video seriali che oltraggiano l'umana intelligenza. Come mai diventiamo fan (o follower) di improbabili cantanti stonati, di disgustosi divoratori di hamburger e di comici che non fanno ridere? Ci sarebbe da deprimersi, se alcuni saggi del volume non ci illustrassero come alcuni meccanismi di fidelizzazione non agiscano solo creando legami tra noi e le vetture più inarrivabili della stupidità seriale, ma anche, e per fortuna, verso la serialità *tout court*.

Ovviamente, non è possibile qui entrare nel dettaglio dei singoli contributi e conviene dunque

soffermarsi ancora sulla portata del progetto complessivo e sulla scelta (in continuità con quella operata in precedenza) che i curatori di questo volume (Sergio Brancato, Stefano Cristante ed Emiliano Ilardi) hanno privilegiato: quella di una riflessione approfondita e documentata sui contenuti, piuttosto che un'analisi numerica e statistica tanto in voga oramai negli studi sulla comunicazione. Il lettore si trova di fronte un testo che davvero 'si fa leggere', che davvero coinvolge, un testo che dialoga con chi lo studia, fornendo spiegazioni ben documentate, ma apprendo anche nuovi interrogativi. E tra questi ce n'è uno squisitamente seriale: ci sarebbe posto per uno spin off in questa *Storia e teoria della serialità*? Ci sarebbe spazio, in tutta questa proiezione verso il futuro digitale, per una piccola parentesi dedicata ai *boomers*? Perché noi che abbiamo superato la sessantina forse ce lo meriteremmo un libro su come *Happy days* ci ha resi schiavi di una fruizione televisiva preserale; su come le *Charlie's Angels* e i fisici statuari di *Bay Watch* abbiano subdolamente influito sul nostro immaginario; su come *Mork e Mindy* ci abbia fatto scoprire, oltre al

talento tragico di Robin Williams, il concetto stesso di spin-off. Ci meritiamo qualcosa che ci spieghi perché, a distanza di quarant'anni, noi ci ricordiamo ancora che 'Furia cavallo del west beve solo caffè per mantenere il suo pelo il più nero che c'è'; che ci dica (anche se già in quest'opera troviamo uno spunto) perché, negli anni Novanta, ci siamo chiesti ossessivamente chi avesse ucciso Laura Palmer.

E arriviamo al terzo volume, quello curato da Giovanni Boccia Artieri e Giovanni Fiorentino. Dal momento che il primo tomo si occupava di un arco temporale di diversi secoli e che il secondo prendeva in considerazione tutto il Novecento, ci si poteva chiedere se questo scorcio di terzo millennio offrisse già materiale sufficiente per una riflessione comparabile a quella condotta in precedenza (specie se, da perfetto *boomer*, hai l'impressione che il Novecento sia ancora lì dietro l'angolo). Saggiamente, gli autori trasformano la questione del tempo in una questione di spazio e, a fronte di un orizzonte temporale ristretto, allargano il campo della serialità ben oltre i limiti già ampi presi in considerazione

nel volume 2. Per fare questo introducono il concetto di 'smarginatura', qualcosa che potrebbe trovare imperfetti para-sinonimi in termini come 'transmedialità', 'crossmedialità', 'ibridazione' e così via. Sperando di non travisare il loro pensiero, mi pare di poter dire che il terzo volume parte dal presupposto che, come già accennavo prima, non ci sono prodotti della comunicazione più seriali di altri, ma che la realtà stessa produce serialità. Proviamo a esemplificare questo concetto affinché non sembri una nota trovata comica di Ugo Tognazzi nella serie *Amici miei*. Nel momento in cui una piattaforma di streaming musicale (e di questo si occupa, ad esempio, il saggio di Gianni Sibilla) crea delle playlist, essa inserisce in una logica di fruizione seriale brani che nascevano in maniera del tutto indipendente: in base alle mie abitudini d'ascolto, l'algoritmo può crearmi una lista che serializza Wagner, Madonna e Raul Casadei secondo una logica nota solo all'algoritmo medesimo, ma che, di fatto, è una logica seriale.

Più vicino agli studi mediologici classici, il saggio di Tiziano

Bonini si concentra sulla lunga storia che unisce la radio degli inizi, quella dei radiodrammi e delle soap opera, al podcast. Leggendolo, ci sembra che l'ubriacatura anarchico-creativa delle radio libere (libere anche da rigidi palinsesti) sia una parentesi che i podcast attuali chiudono (almeno provvisoriamente) dando di nuovo cadenza e sequenzialità agli ascolti radiofonici.

Anche Vanni Codeluppi si muove in una prospettiva diacronica, rimarcando come la pubblicità sia da tempo una forma seriale che si affida alla ripetizione di figure, format e icone per consolidare l'identità di marca e mantenere l'attenzione del consumatore. La marca, ma questo Codeluppi lo aveva intuito da tempo e lo aveva spiegato a generazioni di studenti (sì, anche il lavoro del docente è seriale!), diventa un racconto continuo e modulare, in grado di adattarsi ai contesti e di dialogare con il consumatore come fosse un personaggio seriale, capace di evolvere nel tempo pur rimanendo riconoscibile.

E poi, a riprova del fatto che è la realtà intera ad essere seriale, nel volume troviamo un'analisi

molto convincente dell'Architettura come 'arte della ripetizione' (nel saggio Anna Rita Emili e Massimo Ilardi), mentre Gianfranco Marrone, con la sua consueta capacità di indagare in forme inconsuete gli aspetti del quotidiano, ci parla di serialità nel discorso gastronomico corredando il saggio di immagini (di stretta provenienza palermitana) che suggeriscono di abbandonare ogni lettura per gettarsi sui piatti di pasta fumante o, in alternativa, di darci un contegno interessante accomodandoci in un ristorante di Ballarò con *Storia della serialità* appoggiato sul tavolo, pronto a fornirci una saporita lettura in attesa che lo chef faccia il suo lavoro.

In questo numero

presentazione

sezione monografica **LGBTQ+ studies** (a cura di Luca Guizzardi)

sezione monografica

note critiche e recensioni di

Luca Trappolin, Nicole Braida, Luca Guizzardi, Alberta Giorgi, Mariella Popolla,
Giulia Selmi, Luigi Verdezza, Salvatore Monaco

il classico in discussione (a cura di Rita Fulco)

Simone Weil e la guerra

Rita Fulco, Tommaso Greco, Maria Concetta Sala, Domenico Canciani,
Maria Antonietta Vito, Chiara Zamboni, Francesca Veltri

note critiche di

Marco Briziarelli, Paolo Di Motoli, Marco Fornasaro, Emanuele Leonardi,
Federica Canzilla, Nicoline van Herwaarden, Alfio Mastropaolo, Matteo Moscatelli,
Antonello Petrillo, Walter Privitera, Ambrogio Santambrogio

recensioni di

Mariella Berra, Paolo Di Motoli, Marco Fornasaro, Diego Giannone, Teresa Grande,
Luca Pavani, Alessandro Perissinotto

ISSN 2784-8272

www.morlacchilibri.com | 15,00 euro

ISBN/EAN



9 788893 926416 >