

CHE COSA SONO I NUOVI SAMIZDAT

Questa collana che abbiamo intitolato *I nuovi samizdat* vuole essere una libera impresa intellettuale basata sull'amicizia. Amicizia intesa in una accezione larga, e cioè come dimensione di dialogo, conversazione, desiderio di scambiarsi idee, conoscenze, storie, esperienze, pensieri. Per il puro gusto di scambiarseli. Ecco perché questa collanina semiclandestina è aperta ai contributi di tutti coloro che vorranno far conoscere e circolare testi di autori grandi e piccoli, editi e inediti. Sono naturalmente particolarmente graditi i testi che 'noi' stessi vorremo produrre e far conoscere; questi testi dovranno presentare le seguenti caratteristiche: essere dettati da un bisogno autentico di comunicazione e non certo di pura esibizione personale; corrispondere a una comune curiosità, a una volontà di tenersi informati circa le idee e le storie che girano intorno a noi. Idee magari informi, appena abbozzate, ma originali, stimolanti, storie magari comuni, mezze vere o mezze inventate, mezze belle e mezze brutte, non importa; importa che siano curiose, che ci interessino e affascinino. Amleto sosteneva che c'erano più cose tra terra e cielo di quante ne prevedesse la filosofia. Noi, parafrasandolo, sosteniamo che tra terra e cielo ci sono più pensieri, idee, trame, esperienze e ricordi di quante ne preveda l'editoria istituzionale. Ecco perché ci teniamo alla veste semiclandestina che ci siamo data, veste che implica che i libretti che 'pubblichiamo' siano fatti in casa e alla buona. Noi non promettiamo certo ai nostri autori di lanciarli sul mercato; gli promettiamo però che saranno letti e magari criticati da lettori attenti e appassionati. Per questo inoltre i nostri libri non hanno prezzo, sono gratuiti com'è gratuita l'amicizia (tutt'al più chiediamo ai nostri lettori piccole, libere e estemporanee offerte di sostegno). Dunque: chiunque abbia da segnalarci testi (brevi!) contenenti idee, storie, pensieri ecc. (inutile ripetersi), suoi o d'altri, lo faccia. Noi provvederemo, nei limiti del possibile, a 'pubblicarli' e a farli circolare presso tutti gli amici che vorranno far parte di questa piccola comunità di curiosi.

I direttori della Collana

Stefano Brugnolo, Renzo Miozzo e Paola Gobbi



SCIENZA E FEDE: UN DIALOGO (IM)POSSIBILE?

*Materiali e spunti distribuiti in occasione dell'incontro
con Piergiorgio ODDIFREDDI e Giovanni LEVI
giovedì 24 febbraio 2000
presso l'I.T.C. Gramsci - Padova, via Canestrini 78*



*El sueño de la razón
produce monstruos*

I NUOVI SAMIZDAT



Questo Samizdat contiene:

1. una pagina da "Le confessioni di un italiano" di Ippolito Nievo
2. un dialogo tra Galileo e Sagredo dalla "Vita di Galileo" di Bertold Brecht
3. un articolo di Piergiorgio Oddifreddi: "La superbia teologica"
4. l'introduzione al volume "L'eredità immateriale" di Giovanni Levi

Da "Le confessioni d'un Italiano" di Ippolito Nievo

Tenetevi ben a mente ch'io narro d'un tempo in cui la fede era ancora di moda e produceva negli spiriti eletti quei miracoli di carità di sacrificio e di distacco dalle cose mondane che saranno sempre meravigliosi anche all'occhio miscredente del filosofo. Io non catechizzo, né pianto o difendo sistemi; e so benissimo che la divozione, volta in bigottismo dalle anime false e corrotte, può viziar la coscienza peggio che ogn'altra abitudine di perversità. Vi ripeto ancora ch'io non sono divoto; e me ne duole forse perché durai grandissima fatica a trovare un'altra via per cui salire alla vera e discreta stima della vita. Dovetti percorrere sovente, col disinganno al fianco, e la disperazione dinanzi agli occhi, tutta la profondità dell'abisso metafisico; dovetti sforzarmi ad allargare la contemplazione d'un animo, diffidente e miope sopra l'infinita vastità e durevolezza delle cose umane; dovetti chiuder gli occhi sui più comuni e strazianti problemi della felicità, della scienza e della virtù contraddicenti fra loro; dovetti io, essere socievole e soggetto alle leggi sociali, rinserrarmi nel baluardo della coscienza per sentire la santità e la vitalità eterna e forse l'attuazione futura di quelle leggi morali che ora sono derise calpestate violate per tutti i modi; dovetti infine, uomo superbo della mia ragione e d'un vantato impero sull'universo, inabissarmi, annichilirmi, atomo invisibile, nella vita immensa ed immensamente armonica dello stesso universo, per trovar una scusa a

quella fatica che si chiama esistenza, ed una ragione a quel fantasma che si chiama speranza. Ed anco questa scusa tremola dinanzi alla ragione invecchiata, come una fiamma di candela sbattuta dal vento; e tardi m'accorgo che la fede è migliore della scienza per la felicità. Ma non posso pentirmi del mio stato morale; perché la necessità non ammette pentimenti; non posso e non debbo arrossirne;

[...]

La fede a' suoi tempi era almeno una idealità una forza un conforto; e chi non aveva il coraggio di soffrire cercando e aspettando, avea la fortuna di sopportare credendo. Ora la fede se ne va, e la scienza viva e completa non è venuta ancora. Perché dunque glorificar tanto questi tempi che i più ottimisti chiamano di transizione? Onorate il passato ed affrettate il futuro; ma vivete nel presente coll'umiltà e coll'attività di chi sente la propria impotenza e insieme il bisogno di trovare una virtù. Educato senza le credenze del passato e senza la fede nel futuro, io cercai indarno nel mondo un luogo di riposo pei miei pensieri. Dopo molti anni strappai al mio cuore un brano sanguinoso sul quale era scritto giustizia, e conobbi che la vita umana è un ministero di giustizia, e l'uomo un sacerdote di essa, e la storia un'espiatrice che ne registra i sacrifici a vantaggio dell'umanità che sempre cangia e sempre vive. Antico d'anni piego il mio capo sul guanciale della tomba: e addito questa parola di fede a norma di coloro che non credono più e pur vogliono ancora pensare in questo secolo di transizione. La fede non si comanda; neppur da noi a noi. A chi

compiange la mia cecità, e lagrima nella mia vita uno sforzo virtuoso ma inutile che non avrà ricompensa nei secoli eterni, io rispondo: lo sono padrone in faccia agli altri uomini del mio essere temporale ed eterno. Nei conti fra me e Dio a voi non tocca intromettervi. Invidio la vostra fede, ma non posso impormela. Credete adunque, siate felici, e lasciatemi in pace.

Edizione I Meridiani Mondadori, Milano 1981; pag.ne 8-4-5-6-7.



Da "Vita di Galileo" di Bertolt Brecht

SAGREDO Hai proprio perso ogni barlume di raziocinio? Davvero non ti rendi conto dei guai in cui ti cacci, se quello che hai visto è vero? Se ti metti a gridare sulle pubbliche piazze che la terra è una stella e non il centro del creato?

GALILEO Sì, e che l'intero, smisurato universo con le sue stelle non gira affatto intorno alla nostra minuscola terra, come tutti hanno potuto credere!

SAGREDO E dunque, che esistono solo delle stelle? Dov'è Dio, allora?

GALILEO Che vuoi dire?

SAGREDO Dio, Dov'è Dio?

GALILEO Lassù, no! Allo stesso modo che non sarebbe quaggiù sulla terra, se gli abitanti di lassù venissero qui a cercarlo!

SAGREDO E allora dov'è?

GALILEO Io non sono un teologo! Sono un matematico.

SAGREDO Tu sei un essere umano, prima di tutto. E io ti domando: dov'è Dio, nel tuo sistema dell'universo?

GALILEO In noi, o in nessun luogo!

SAGREDO (*grida*) Come ha detto il condannato al rogo?

GALILEO Come ha detto il condannato al rogo!

SAGREDO Ma proprio per questa ragione l'hanno bruciato! Nemmeno 10 anni fa!

GALILEO Perché non è riuscito a darne le prove! Perché lo ha solo affermato! Signora Sarti! Signora Sarti!

SAGREDO Galileo, ti ho sempre conosciuto per uomo assennato. Pazientemente a centinaia di scolari, per diciassette anni a Padova e per tre a Pisa, hai insegnato il sistema tolemaico, proclamato dalla Chiesa, confermato dalle Sacre Scritture su cui poggia la Chiesa. Lo hai ritenuto erroneo, concordando con Copernico: però lo hai insegnato.

GALILEO Perché non potevo dare nessuna prova.

SAGREDO E credi che questo basti a far cambiare le cose?

GALILEO Totalmente, cambiano! Guarda qui dentro, Sagredo! Io credo nell'uomo, e questo vuol dire che credo alla sua ragione! Se non avessi questa fede, la mattina non mi sentirei la forza di levarmi dal letto.

Einaudi Editore - 1978 - Teatro - II° - pagg. 1433-4



LA SUPERBIA TEOLOGICA

Piergiorgio Odifreddi

Ottobre 1998

Nell'ultimo numero della prestigiosa rivista *Le Scienze*, in edicola in questi giorni [era il numero XY], Tullio Regge si fa portavoce della delusione dell'ambiente scientifico per l'atteggiamento di chiusura che Karol Wojtyła ha mostrato nella sua tredicesima enciclica, la *Fides et ratio*. Regge nota che le posizioni papali costituiscono un passo indietro rispetto alle recenti aperture nei riguardi della cosmologia e dell'evoluzionismo, e conclude con una tirata d'orecchi ai mass media, che avevano alimentato speranze eccessive. Alla lettura del fisico, desidero affiancare qui come complemento quella del matematico.

L'enciclica traccia a grandi linee la storia della filosofia occidentale, dal punto di vista dei rapporti fra fede e ragione. Dichiarò Agostino il più alto pensatore che l'Occidente abbia conosciuto. Sulla scia di Leone XIII, ripropone Tommaso d'Aquino come maestro di pensiero e modello di filosofo. E rimuove tutto ciò che è stato pensato in seguito, perché falso ed erroneo.

Giovanni Paolo II ribadisce esplicitamente i pronunciamenti del Concilio Vaticano I contro razionalismo e fideismo. Riprende le condanne di Pio X, XI e XII contro il fenomenismo, l'immanentismo, l'agnosticismo, il marxismo, l'evoluzionismo e l'esistenzialismo, e del Santo Uffizio (oggi ribattezzato) contro la teologia della liberazione. Censura di suo l'ecllettismo, lo storicismo, il modernismo, lo scientismo, il pragmatismo, il parlamentarismo e il nichilismo. E proclama che i dogmi formulano una verità stabile e definitiva, non solo pragmatica e funzionale.

Della scienza, Wojtyła parla poco. Non sorprendentemente, visto che egli ritiene che essa si basi sull'evidenza e sugli esperimenti, e che tutta l'attività speculativa dell'intelletto appartenga invece alla filosofia. Benché sembri impossibile, il Papa dimostra dunque di non aver mai sentito parlare neppure di Einstein e della scoperta della relatività generale: una teoria completamente speculativa, apparentemente contraria ad ogni evidenza, e le cui conferme sperimentali dovettero attendere molti anni!

Naturalmente, in Vaticano è invece ben conosciuto Galileo. Sull'imbarazzante vicenda del suo processo, che ha offuscato la credibilità della Chiesa per secoli, la *Fides et ratio* mantiene il più rigoroso silenzio. Con un voltafaccia che appare francamente

eccessivo. Wojtyla cita invece Galileo come un precursore delle posizioni del Concilio Vaticano II sulla compatibilità delle verità di fede e scienza! Salvo poi smentirsi immediatamente, reiterando la posizione del cardinal Bellarmino che molti scienziati, sbagliando, avevano pensato ormai superata: i fedeli non hanno il diritto di difendere come legittime le opinioni ritenute contrarie alla dottrina (ad esempio, il già citato evoluzionismo), e devono invece considerarle come errori.

La scienza è comunque toccata dalla *Fides et ratio* solo in maniera marginale, perché l'argomento dell'enciclica è la verità, e dunque la logica. L'affermazione centrale è che, attraverso la fede, la ragione riceve i fondamenti metafisici che le permettono di elevarsi verso la contemplazione della verità. Wojtyla sostiene che fra fede e ragione non esiste competitività, perché esse sono complementari e non contrapposte: da qui deriva la condanna di quei sistemi filosofici che, sottovalutando o sopravvalutando la ragione, si concentrano indebitamente su uno solo dei due termini.

La debolezza essenziale della ragione è di essere incapace di arrivare da sola alla verità. Wojtyla fa derivare questa limitazione dal peccato originale: nel Paradiso Terrestre non sarebbe stato così, ma dopo la caduta questa sarebbe divenuta la condizione del-

l'uomo. Già Kant aveva diagnosticato la debolezza della ragione, senza scomodare la Genesi, e questa posizione è sostanzialmente condivisa da una buona parte della filosofia contemporanea.

La logica moderna concorda pienamente, con una differenza essenziale: le sue posizioni non si basano né su miti, per quanto sacri e ispirati, né su opinioni, per quanto articolate o plausibili, ma su fatti matematici, rigorosi e inoppugnabili. Più precisamente, nel 1931 il logico austriaco Kurt Gödel ha dimostrato che nessun linguaggio è in grado di arrivare indirettamente alla verità assoluta, attraverso i suoi argomenti, e nel 1936 il logico polacco Alfred Tarski ha dimostrato che nessun linguaggio è in grado di descrivere direttamente la verità assoluta, attraverso le sue definizioni.

Nel 1998 il papa polacco Karol Wojtyla ritiene invece che l'incarnazione di Cristo abbia restaurato l'abilità paradisiaca della ragione, e che questa sia ora in grado di raggiungere la verità assoluta attraverso la fede. L'incompatibilità fra il magistero e la logica è dunque insanabile: i teoremi di Gödel e Tarski sono un prodotto della ragione, ed è la ragione stessa a mostrare che niente la può aiutare in un impossibile compito.

A questo conflitto di interessi ci sono solo due soluzioni: affidarsi alla sola ragione, o alla sola fede. Condannandole entrambe,

nelle vesti del razionalismo e del fideismo, la Fides et ratio dichiara esplicitamente la propria inconsistenza. Il Papa spiega, comunque, che la sua è una scelta forzata: la struttura dogmatica della fede cattolica corre infatti il grave pericolo, dinanzi ad una ragione debole, di essere ridotta a mito o superstizione.

Con un anacronismo sconcertante, a fine millennio Giovanni Paolo II propone dunque di ritornare al suo inizio, rimuovere secoli di conquiste del pensiero, rieleggere la scolastica a sistema, e dimenticare che proprio il suo scacco ha liberato sia la fede che la ragione, permettendo la nascita sia del protestantesimo che della scienza. Evidentemente egli sa bene che su questa mortificante strada lo seguiranno in molti, perché troppi sono coloro che non hanno a cuore la dignità né della fede né della ragione.



L'EREDITA' IMMATERIALE

Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento

Giovanni Levi

La società contadina d'Ancien Régime ha conosciuto nel tempo modificazioni molto profonde: l'innovazione tecnica e i comportamenti religiosi sono forse le due aree in cui i fenomeni sono stati più clamorosamente evidenti, perché spesso connessi con rotture improvvise e brutali. Ma anche le strutture familiari, le regole comunitarie, il mondo politico, le strategie economiche, i comportamenti demografici hanno visto cambiamenti, sul lungo periodo rivelatisi di portata gigantesca. Malgrado questo abbiamo una diffusa opinione di un mondo immobile, difeso, conservatore, sgretolato dall'azione di forze del tutto esterne, incapace nella sostanza di iniziative autonome ma solo tenacemente al lavoro per tessere un faticoso adattamento, accompagnato dalla continua riproposizione di una propria razionalità, progressivamente divenuta anacronistica e smagliata.

Conflitto e solidarietà si mescolano, nella realtà, a rendere difficile la costruzione di un modello. Le comunità contadine o le masse popolari urbane mostrano al loro interno un variegato e mutevole processo di fissione e di scissione: non possono essere descritte con l'immagine idilliaca di una società solidale e senza conflitti e tuttavia una stretta omogeneità culturale sembra essere in gioco, particolarmente nei momenti di scontro aperto con le classi dominanti e con l'esterno. I modelli costruiti da storici ed antropologi si sono — come forse è inevitabile — serviti di definizioni che cercassero di raccogliere i comportamenti sotto una sola legge esplicativa, spesso oscillando così fra una caratterizzazione ricca e articolata ma immobile della cultura delle classi popolari e un quadro disgregato, senza difese per l'arretratezza stessa dei principî economici e sociali da cui sono permeate.

Due esempi sono particolarmente significativi, per il grande peso che hanno avuto nel dibattito storico. Quella che è stata definita l'economia morale delle classi popolari suggerisce appunto una cultura complessa, in cui i diritti della società prevalgono su quelli impersonali dell'economia e le rivolte annonarie impongono il giusto prezzo agli speculatori e agli affamatori¹. All'opposto – anche se riferita a situazioni enormemente differenti – si può porre la descrizione della cultura popolare permeata dall'immagine della quantità limitata e immutabile di risorse disponibili. Non è possibile la crescita economica e ogni atto di redistribuzione di ricchezze è necessariamente accompagnato dall'impoverimento di qualcuno di fronte all'arricchimento di qualcun'altro. Ne nasce una paralizzante guerra di tutti contro tutti, una continua tensione e una diffidenza generalizzata².

Sono modelli – quello fondamentale di Thompson, specialmente – a cui nel corso del libro si farà continuo riferimento. Suggestiscono anch'essi, tuttavia, un tratto conservatore: pensati come modelli di comportamento e di orientamento cognitivo condivisi da gruppi sociali ampiamente omogenei, sono segnati dall'obiettivo polemico principale a cui si contrappongono, il teleologismo corrente che vede solo nel mondo totalmente mercantile del capitalismo la realizzazione piena della razionalità economica, prima parziale e latente.

La realtà studiata in questo libro ha suggerito un modello di comportamento diverso e una diversa prospettiva, che non partono dall'idea del lento spegnersi di un sistema sociale di fronte all'aggressivo consolidarsi del potere centralizzato dello stato assoluto e alla generalizzazione dei rapporti di mercato. Studia una fase di un conflitto da cui sia la società locale sia il potere centrale escono mutati. Non è solo un problema interpretativo: le spiegazioni che trovano esclusivamente in cause esterne alle piccole e fragili comunità rurali il meccanismo del mutamento sociale che ha distrutto il sistema feudale, non riescono a rendere conto dell'eterogeneità dei risultati di questo processo se non ricorrendo all'ipotesi che il modo di adattamento delle situazioni locali è diverso perché diversi sono i punti di partenza. Ma questo rimanda il problema senza risolverlo³.

Ho dunque tentato di studiare un frammento minuscolo

del Piemonte nel Seicento, con una tecnica intensiva di ricostruzione delle vicende biografiche di ogni abitante del villaggio di Santena che abbia lasciato una traccia documentaria. Alla lunga tutte le strategie personali e familiari tendono forse ad apparire smussate in un comune risultato di equilibrio relativo. Ma la partecipazione di ognuno alla storia generale, alla formazione e alla modificazione delle strutture portanti della realtà sociale non può essere valutata solo dai risultati percepibili: nel corso della vita di ognuno, ciclicamente, nascono problemi, incertezze, scelte, una politica della vita quotidiana che ha il suo centro nell'uso strategico delle regole sociali.

L'aprirsi di conflitti e contraddizioni si accompagna al continuo formarsi di nuovi livelli di equilibrio, instabilmente soggetti a nuove rotture. Noi guardiamo in genere quella società da lontano: siamo, così, attenti a risultati finali che spesso eccedono la possibilità di controllo delle persone, la loro vita stessa. Ci pare che le leggi dello stato moderno si siano imposte su resistenze impotenti e storicamente, alla lunga, irrilevanti. Ma non è stato così: negli interstizi dei sistemi normativi stabili o in formazione, gruppi e persone giocano una propria strategia significativa, capace di segnare la realtà politica di un'impronta duratura, non di impedire le forme di dominazione ma di condizionarle e modificarle.

L'ipotesi da cui sono partito è dunque l'assunzione di una razionalità specifica del mondo contadino, ma non nei termini generici di una realtà culturale inconsapevole della società complessa destinata a soffocarla progressivamente. Questa razionalità può essere descritta con più precisione se si ritiene che fosse espressa non solo nella resistenza alla nuova società che dilagava, ma che fosse diretta a un'attiva opera di trasformazione e di utilizzazione del mondo sociale e naturale: in questo senso ho usato la parola strategia.

È una razionalità selettiva: troppo spesso l'interpretazione del sistema di decisione di un gruppo o di singoli individui, oggi o nel passato, si è basata su uno schema funzionalistico e neoclassico. Massimizzazione dei risultati prefissi e minimizzazione dei costi, disponibilità totale allo sforzo in direzione di uno scopo, assenza di inerzia, irrilevanza nella determinazione degli scopi dell'interazione fra persone

e del contesto specifico, coerenza di interessi e di meccanismi psicologici di tutti i gruppi sociali, totale disponibilità delle informazioni: si tratta di semplificazioni della realtà che non possono non rendere meccaniche le relazioni fra individui e norme, fra decisione e azione. Nella vicenda qui raccontata le categorie interpretative sono altre: l'ambiguità delle regole, la necessità di prendere decisioni consapevolmente in condizioni di incertezza, la limitata quantità di informazioni che consente tuttavia di agire, la tendenza psicologica a semplificare i meccanismi causali che si ritengono rilevanti nel determinare i comportamenti e, infine, la consapevole utilizzazione delle incoerenze fra sistemi di regole e di sanzioni. Una razionalità selettiva e limitata spiega i comportamenti individuali, come frutto del compromesso fra comportamento soggettivamente desiderato e comportamento socialmente richiesto, fra libertà e costrizione. L'incoerenza fra regole, l'ambiguità dei linguaggi, le incomprensioni fra gruppi sociali o fra individui, la vasta area di inerzia dettata dalla preferenza per lo stato abituale e dai costi che derivano dalle scelte assunte in condizioni di eccessiva incertezza non sono ostacoli a considerare questa società come attiva e cosciente in ogni sua parte e il sistema sociale come il risultato dell'interazione fra comportamenti e decisioni prese nel quadro di una razionalità piena ma limitata.

Ho così scelto un luogo banale e una storia comune. Santena è un piccolo villaggio e Giovan Battista Chiesa è un prete esorcista piuttosto rozzo. Ma è proprio questa quotidianità nella vicenda di un gruppo di persone, coinvolte in avvenimenti locali ma collegati a fatti politici ed economici che sfuggono al loro diretto controllo, a porre problemi molto suggestivi sulle motivazioni e sulle strategie dell'agire politico. Non una rivolta aperta, una crisi definitiva, un'eresia profonda, un'innovazione sconvolgente, ma la vita politica, le relazioni sociali, le regole economiche, le reazioni psicologiche di un paese normale mi hanno — spero — consentito di raccontare quante cose rilevanti si possono veder succedere quando apparentemente non succede nulla. Sono le strategie quotidiane di un frammento del mondo contadino del Seicento: per analogia, suggeriscono temi e problemi generali e mettono in discussione alcune delle ipotesi

che una visione da lontano, meno microscopica, ci ha abituato ad accettare.

La via che ho percorso è stata quella di inserire la vicenda nel suo contesto locale. La documentazione era dunque basata sui dati consueti che consentissero una prosopografia generalizzata: registri parrocchiali, atti notarili, dati del catasto e documenti amministrativi meno seriali.

La storia di Chiesa è così stata oggetto, ma anche pretesto, di una ricostruzione dell'ambiente sociale e culturale del paese: ha assunto connotazioni che rimandano al funzionamento concreto, in una realtà specifica, di leggi generali che permettono di identificare costanti e di istituire confronti. I documenti stessi hanno mutato di senso, hanno perso ovvietà, hanno mostrato come il loro uso immediato, letterale, distorca i significati per cui sono stati prodotti in una catena informativa che non può essere arbitrariamente interrotta: il riferimento degli atti notarili a una singola famiglia nucleare cela le strategie a cuneo di fronti parentali non coresidenti; le compravendite di terra, assunte come espressione di un mercato impersonale, coprono le regole delle reciprocità che presiedono alle transazioni.

Questo sistema di contesti, l'intreccio fra regole e comportamenti, fra struttura sociale e immagine rimasta nelle fonti scritte, fra letteralità del documento e serie documentaria sono — come si vedrà — parte non di secondo piano nella storia di Giovan Battista Chiesa.

Ho lasciato che l'ordine dell'indagine dominasse su quello della vicenda: le domande che mi sono poste con questa ricerca infatti eccedono la elementarità della storia che ha fatto da connettivo al racconto. Il primo capitolo è dedicato a presentare l'episodio culminante di una storia trentennale: una predicazione teoricamente povera e un entusiasmo contadino apparentemente immotivato rimandano a problemi complessi di orientamento cognitivo, di spiegazione causale, di atteggiamento psicologico verso il sacro, l'autorità, la crisi sociale, economica e demografica.

Il secondo e il terzo capitolo sono dedicati a una descrizione strutturale delle strategie familiari e dell'atteggiamento verso la terra e la sua mercantilizzazione. Sono due aspetti molto significativi per mettere a fuoco la dipendenza della realtà economica dal mondo sociale. Ma la struttura non

dà spiegazioni dei comportamenti e degli avvenimenti. Descrive semmai alcune delle caratteristiche portanti di una cultura, i valori, gli atteggiamenti generali e modali. Occorreva dunque superare questa descrizione statica della comunità: il peso delle relazioni sociali nelle transazioni economiche, il sistema dei rapporti interpersonali avevano mostrato tutta la loro importanza, non il loro funzionamento concreto come base della dinamica sociale del paese.

Il sistema di dominazione e il modo in cui venne vissuta la crisi generale della feudalità nel rapporto con lo stato assoluto e le sue nuove istituzioni, sono oggetto del quarto capitolo. I documenti ci portano indietro di un cinquantennio: il potere e i suoi meccanismi di integrazione sociale sono visti attraverso la vita e il ruolo di Giulio Cesare Chiesa, giudice e notaio di Santena e padre di Giovan Battista. L'ordine fragile delle relazioni orizzontali fra ceti, verticali fra gruppi e clientele, è di continuo spezzato e ricostruito, in un conflitto giurisdizionale in cui signori, monarchia, città, villaggio, notabili e contadini mettono in campo esigenze, strategie, volontà diverse. La legittimità politica di un mediatore locale viene così fondata su un fragile equilibrio di interessi inconciliabili, di prospettive incerte, di prestigio personale.

Quando si torna a Giovan Battista, nel quinto capitolo, gli avvenimenti che precedono la sua predicazione e il suo processo assumono un diverso significato. Il suo modo di pensare il potere, la trasmissione del prestigio paterno in una sorta di eredità immateriale, hanno per sfondo ancora una volta una comunità contadina attiva e consapevole. Sconfitta alla fine nell'intrico di ostilità e accordi tra i feudatari, la città di Chieri, lo stato e l'arcivescovo di Torino, ma protagonista di un lungo periodo di autonoma emergenza politica, è stata al centro di un episodio specifico, connesso col soprannaturale, come parte di un proprio schema ideologico, di un proprio modo di agire e di prendere decisioni. Ancora una volta la relazione fra credere e decidere non è a senso unico: la povera predicazione di Chiesa ha successo non perché coerente con un sistema immobile e presupposto di idee e di valori ma perché quel tipo di predicazione era una proposta che consentiva, nella furia della guerra, a quel gruppo di contadini, di organizzare intorno a

una credenza ambigua, a un personaggio ambiguo la possibilità di agire⁵.

Di fronte ai problemi posti dalle trasformazioni storiche, dalle credenze e dalle ideologie, dai rapporti di dominio e di autorità, ho cercato di descrivere l'instabilità delle preferenze individuali, degli ordini istituzionali, delle gerarchie e dei valori sociali: il processo politico insomma che genera il mutamento ma anche le direzioni imprevedibili di esso, frutto dell'incontro di protagonisti attivi.

¹ Mi riferisco al saggio di E. P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, in «Past and Present», 50 (1971), pp. 76-136 (trad. it. in *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, a cura di E. Grendi, Einaudi, Torino 1981, pp. 57-136).

² G. Foster, *Peasant society and the image of limited good*, in «American Anthropologist», 67 (1965), pp. 293-315; Id., *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*, Little Brown, Boston 1967.

³ Le spiegazioni correnti sulla nascita dello stato moderno sono assai spesso basate su una prospettiva globalizzante, che tende a sottovalutare il ruolo della società e delle realtà locali nel condizionare i caratteri politici delle compagini nazionali. Ciò non avviene solo nelle spiegazioni in termini di sviluppo evolutivo, che vedono nella formazione dello stato uno stadio uniforme della modernizzazione (ad esempio, T. Parsons, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1966 [trad. it. Il Mulino, Bologna 1971]). Alcune posizioni, pur sottolineando il carattere di progressiva estensione del monopolio statale dell'autorità e del controllo sociale, considerano il potere centrale in grado di esercitare un dominio uniforme e uniformante. Il mutamento del ruolo delle varie classi sociali avviene entro una cornice sostanzialmente statica (ad esempio, L. Stone, *The Crisis of the Aristocracy, 1558-1641*, Oxford University Press, Oxford 1965 [trad. it. Einaudi, Torino 1972]). Altre posizioni, ancora, vedono nello sviluppo del mercato mondiale capitalistico la realtà esplicativa fondamentale della dislocazione delle varie nazioni al centro o alla periferia del sistema complessivo di sfruttamento: tendono così ad annullare ogni rilievo alle differenze locali che non siano determinate da variabili completamente esogene rispetto alla struttura sociale interna (ad esempio, I. Wallerstein, *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York 1974 [trad. it. Il Mulino, Bologna 1978]).

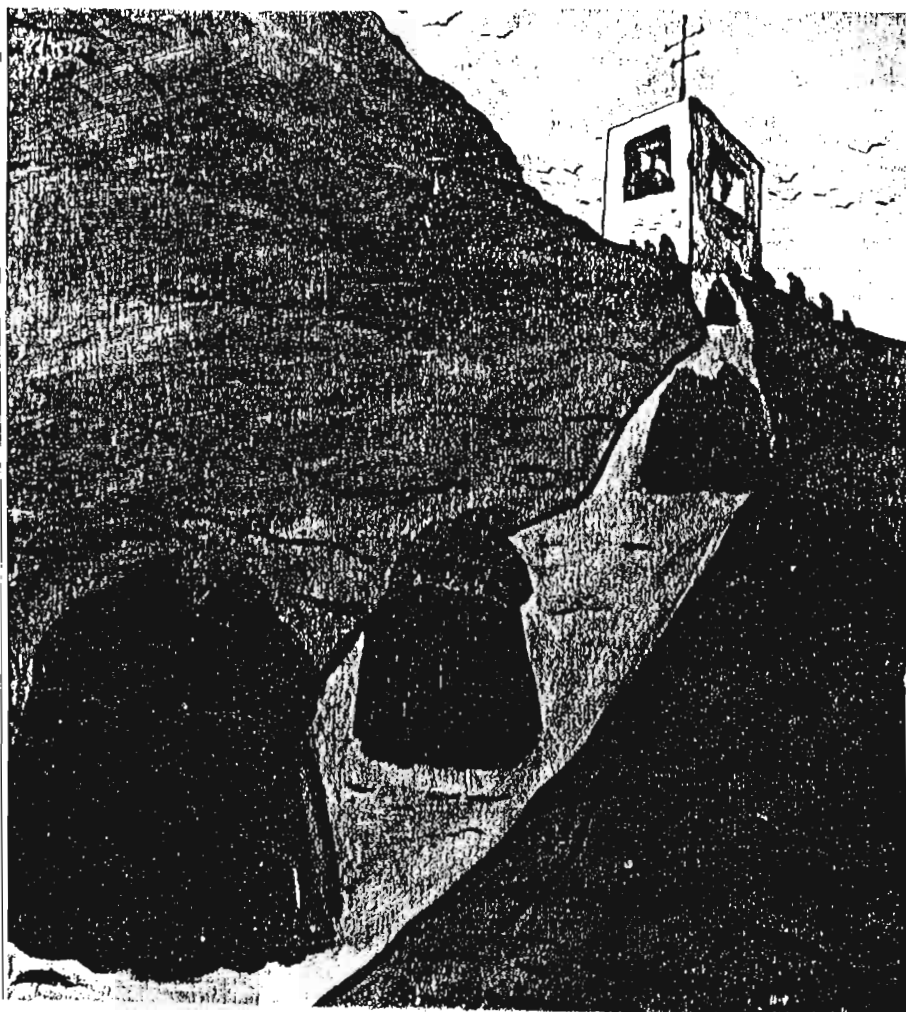
Ciò che credo vada messo in luce maggiormente è il fatto che la struttura con cui le nuove formazioni statali si sono venute organizzando nella fase di transizione tra feudalesimo e capitalismo è ampiamente determinata, nei suoi aspetti politici successivi, dal modo in cui le singole realtà locali contadine hanno reagito sia allo sviluppo del mercato sia a quello del sistema di prelievo, di redistribuzione e di controllo del potere centrale. In questa prospettiva si muovono gli studi raccolti da C. Tilly, *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton 1975 (trad. it. Il Mulino, Bologna 1984); ma più organicamente B. Moore jr, *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Modern World*, Beacon Press, Boston 1966 (trad. it. Einaudi, Torino 1969): l'intreccio fra accentramento e conflitto dei gruppi sociali diviene il meccanismo fondamentale che differenzia e caratterizza, coi suoi risultati, i sistemi politici. La forza dello stato è frutto del ruolo di controllo che i gruppi dominanti hanno dovuto e potuto affidare al potere centrale, secondo la loro capacità egemonica e i loro orientamenti economici. Viene tuttavia sottovalutata l'enorme diversità delle situazioni periferiche su cui lo stato deve esercitare il proprio potere; e quindi anche i condizionamenti che ne derivano. Il ruolo dei notabili locali come mediatori fra periferia e stato è un aspetto fondamentale della realtà politica in molte nazioni moderne ed è uno degli aspetti su cui questo libro intende soffermarsi.

Su tutta la questione cfr. l'ottima sintesi di A. Torre, *Stato e società nell'ancien Régime*, Loescher, Torino 1983.

⁴ La critica delle teorie dell'ottimizzazione come un accettabile modello esplicativo del comportamento ha prodotto, negli ultimi anni, un'enorme letteratura. E a questa si fa qui riferimento. Cfr. in particolare H. Simon, *Models of Thought*, Yale University Press, New Haven 1979; H. Leibenstein, *Beyond Economic man. A New Foundation for Microeconomics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1976; Id., *General X-Efficiency Theory and Economic Development*, Oxford University Press, New York 1978. Di molto interesse per situazioni di incertezza con qualche sia pur lontana analogia con la realtà contadina qui studiata, J. A. Roumasset, *Rice and Risk. Decision making among low-income farmers*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1976 (in particolare pp. 1-47) e P. F. Barlett, *Agricultural Choice and Change. Decision Making in a Costa Rican Community*, Rutgers University Press, New Brunswick 1982. Più in generale infine la raccolta di saggi a cura di S. Fiddle, *Uncertainty. Behavioral and Social Dimension*, Praeger, New York 1980.

⁵ Sulla relazione fra sistema di decisione e credenze religiose, cfr. P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1982.





I NUOVI SAMIZDAT

Sono stati finora pubblicati:

ERIC HOBSBAWM, Uno sguardo a volo d'uccello sul Secolo Breve.

FERDINANDO PERISSINOTTO, Frammentazione delle esperienze ed esperienza della modernità.

VITTORIO DUSE, La visita 8 con un ricordo dell'autore).

PAOLO GOBBI, Alla Gran Tua Gola – Viaggio sentimentale fra le trattorie del Veneto.

GIOVANNI COMISSO, Osteria di pescatori (con una nota di Paolo Gobbi).

STEFANO BRUGNOLO, PAOLO GOBBI, SERGIO VENTURA, Cartolina d'auguri per l'anno che viene (Racconti).

PAOLO GOBBI, STEFANO BRUGNOLO, ALDO PETTENELLA, Di pensier in pensier, di monte in monte (Antologia di testi letterari dedicati ai Colli Euganei con tre suggerimenti di lettura itinerante).

GAETANO ZAMPIERI, Il firmamento di Ulisse.

ERNESTO MARCHESE, Pan e altro.

AUTORI VARI, Alla ricerca dell'identità perduta di Pietro Ritti.

LORENA FAVARETTO, Sesso e potere nel Rinascimento pavano.

STEFANO BRUGNOLO, Un ultimo urlo prima che il secolo finisca.

Di prossima pubblicazione:

AUTORI VARI: C'è ancora @more ai tempi di Internet? *Le migliori e-mail d'amore pervenute alla Scuola di scrittura creativa della Lanterna Magica*