Il credito, l'impresa, lo Stato: che cosa è cambiato?

C'era una volta un banchiere

Le banche sono oggi centri di raccolta del risparmio, mentre decade il ruolo tradizionale nella formazione del capitale industriale - Un libro di Manghetti

Che cos'è la banca oggi? Che cosa la banca deve diventare? La risposta al primo di questi quesiti non lascia margine al dubbio: l'odierna banca è, fondamentalmente, una « danaroteca », nella quale affluisce, secondo i dati del 1977, l'ottantacinque per cento delle risorse finanziarie del paese e dalla quale esce, in forma di « impieghi », solo il venticinque per cento. Che cosa succede del restante sessanta per cento? Le banche lo utilizzano nell'acquisto di buoni ordinari del tesoro e di titoli a medio termine.

Delle due, tradizionali, funzioni della banca quella passiva, di raccolto del risparmio, è oggi quanto mai vitale. La tendenza è al progressivo incremento: nel '78 i depositi hanno raggiunto la quota di centosettantamila miliardi e supereranno i duecentomila miliardi nell'anno in corso, avvicinandosi così al valore dello stesso prodotto nazionale lordo. L'altra tradizionale funzione della banca, quella di esercizio del credito, si è all'opposto atrofizzata: la banca non è più, come tuttora la definiscono i manuali e la stessa legge bancaria, una azienda intermediaria nella circolazione del danaro, ed è « del tutto astratto » — osserva Gianni Manghetti, nel recentissimo libro *Le banche italiane: una prognosi riservata* (Feltrinelli, 1979, pp. 190) — « continuare a parlare di contributo della banca allo sviluppo economico e alla formazione del capitale industriale; al più si potrebbe parlare di contributo al sostegno del mercato finanziario, grazie agli imponenti acquisti di titoli ».

Ma guardiamo il fenomeno più a fondo: fra gli investimenti della banca dominano i titoli del debito pubblico; e si può dire, come osserva Manghetti, che « la banca *ha* scoperto il buono ordinario del tesoro; che, a sua volta, il Tesoro ha scoperto la banca. E' stato un vero e proprio "coup de foudre" reciproco che ha avuto come sbocco immediato il matrimonio. I ritmi di incremento degli acquisti del sistema sono da capogiro: vanno dal +165% del 1977 al +200% del biennio 1974-75 (ovviamente concomitanti con i ritmi di aumento del deficit pubblico), fino a determinare una consistenza, alla fine del 1977, di oltre 17.000 miliardi di lire. Ciò dimostra che l'investimento della banca è stato fatto a scopo di reddito e non già per un utilizzo temporaneo di liquidità, con una evidente degenerazione dell'attività della banca ».

E allora la nuova funzione che la banca, sulla degenerazione dell'antica, è andata di fatto assumendo appare evidente: la banca fa ancora credito, ma fa soprattutto credito, a lungo termine, allo Stato; assolve ancora un ruolo di intermediazione, ma è oggi intermediaria, in misura nettamente prevalente, fra la massa dei risparmiatori e lo Stato. Agisce, di fatto, come organo ausiliario dello Stato, come strumento di drenaggio di danaro per conto di quest'ultimo (e, se Manghetti parla di « coup de foudre » e di « matrimonio », va aggiunto che si tratta, il più delle volte, di matrimonio in famiglia, atteso che il sistema bancario è, per altissima percentuale, in mano pubblica).

Torna alla mente ciò che Gramsci aveva constatato in *Americanismo e fordismo* riguardo alla funzione assunta, in coincidenza con la caduta del mercato azionario, dalle massicce emissioni di titoli di Stato: « Uno smisurato spostamento di ricchezza e un fenomeno di espropriazione simultanea del risparmio di vastissime masse della popolazione »; onde « lo Stato viene così ad essere investito di una funzione di prim'ordine nel sistema capitalistico come azienda (*holding* statale) che concentra il risparmio da porre a disposizione dell'industria e dell'attività privata, come investitore a medio e lungo termine ». In progresso di tempo il fenomeno si è reso più complesso e articolato: lo « smisurato spostamento di ricchezza » e l'« espropriazione simultanea » si attuano su « masse della popolazione » sempre più vaste; e non si avvalgono solo della propensione del risparmiatore all'acquisto dei titoli del debito pubblico, ma anche — per il tramite della banca — della ben più generale e ben più popolare propensione al deposito bancario.

Resta, a fare da sfondo al fenomeno, l'ormai endemica crisi del mercato privato dei capitali; ed una crisi che non è solo un « caso italiano ». Ora sappiamo che, in termini di valore aggiunto, l'economia di Stato è più sviluppata in Gran Bretagna e in Francia che non in Italia, il che è tutto dire. Né ha mancato di sorprenderci che proprio la Francia di Raymond Barre batta, ancor oggi, la strada delle nazionalizzazioni. Ma altre notizie provengono dagli Stati Uniti: apprendiamo che, da qualche tempo, il capitale industriale sta rapidamente cambiando di mano, che il numero complessivo degli azionisti decresce con la progressione annua di un milione di unità e che il capitale industriale tende a concentrarsi nelle mani delle istituzioni, come i fondi di previdenza. E' allora chiaro che l'espansione incalzante della mano pubblica e la correlativa « ritirata » del capitale privato non sono fenomeni solo italiani.

Torniamo alla banca ed al secondo dei quesiti posti al principio. Dobbiamo limitarci a prendere atto di questa nuova realtà della banca, diventata — al settanta per cento almeno — semplice collettore di risorse finanziarie per conto dello Stato? Dobbiamo riservarci di intervenire solo nella fase terminale di questo processo, ossia sulle forme e sui modi di impiego, da parte dello Stato, delle risorse così reperite? Dobbiamo equipararle, insomma, a quell'altra smisurata forma di « espropriazione » che su « masse della popolazione », e su masse ben più vaste di quelle cui si riferiva Gramsci, lo Stato esercita con il prelievo fiscale? Oppure dobbiamo proporci di ripristinare l'originario ruolo della banca, di diretto strumento di formazione dei capitali industriali, di soggetto attivo e propulsivo del sistema economico?

Costosa intermediazione

La prima alternativa può, in astratto, presentare un vantaggio: quello di far coincidere gli organi pubblici che programmano lo sviluppo e quelli che dispongono (direttamente e per la quasi totalità) dei flussi finanziari, garantendo così la effettiva destinazione delle risorse finanziarie agli obiettivi programmati. Un risultato analogo si può però realizzare senza la costosa intermediazione di una banca « tagliatrice di cedole » (e, con i vistosi attivi di gestione, costruttrice di sedi faraoniche, che sono, come Manghetti commenta, una « sfida ai lavoratori »). Tanto vale lasciare presso le banche i mezzi finanziari e, come da tempo propone Pietro Barcellona, trasformarle in strumenti solo esecutivi delle scelte effettuate in sede politica. La filosofia è la stessa: se la banca ha perduto, in larghissima misura e per volontaria rinuncia, l'originaria funzione di finanziamento delle imprese e se, nella misura esigua in cui ancora la esercita, ha dato troppo spesso prova di essere docile strumento di sottogoverno e di interessi clientelari, prendiamone atto e dichiariamo chiusa la fase imprenditoriale della sua storia. La banca resti, dal lato passivo, un collettore di risparmio; ma sia, dal lato attivo, semplice « ufficiale pagatore ».

Per la seconda alternativa opta, con molto vigore, Manghetti. D'accordo che « l'orientamento degli investimenti non spetta al sistema bancario: è un compito dello Stato »; ma non ci si illuda di « poter governare le scelte del mercato attraverso i flussi del credito, per via amministrativa ». Un siffatto modo di programmare non riuscirebbe nel suo scopo per una semplice ragione: « Ha dimenticato la priorità dell'economia reale su quella monetaria ».

Diritto di informazione

La proposta di Manghetti è, allora, « più programmazione e più mercato ». Una proposta a favore della quale offre dovizia di argomenti. Ne cito alcuni: « Nessuno meglio dei singoli banchieri che seguono il "polso" dell'azienda capisce la natura del credito fatto »; d'altro lato, « la fantasia del banchiere e la sua capacità imprenditoriale potranno essere in grado anche di finanziare investimenti produttivi che, pur non considerati dalle scelte di programma, appaiono degni di sostegno e sviluppo; questa capacità, ove esista, va premiata ».

Sollevo due dubbi: domando, anzitutto, se per garantire l'effettiva destinazione dei finanziamenti si possa ancora confidare sulla riattivazione di strumenti di mercato, quali il rapporto banchiere - imprenditore, o non si debba piuttosto puntare su altri strumenti, come il potenziamento dei diritti di informazione e di esame congiunto sulle politiche di investimento delle imprese, per il quale oggi si batte il sindacato; e come una riforma legislativa dell'impresa, ora propugnata dallo stesso sindacato, che realizzi una maggiore trasparenza dei bilanci e, più in generale, della realtà economica e finanziaria delle aziende. Il secondo è un dubbio di fondo: l'odierna crisi di identità della banca, il suo progressivo abbandono dell'antica funzione propulsiva dello sviluppo economico sono, proprio come la perdurante crisi della Borsa (poche le società che vi sono quotate, irrisoria la percentuale dei capitali industriali che vi sono negoziati), perdurante nonostante i ripetuti tentativi di rilancio del mercato azionario, fenomeni non reversibili, legati alla più generale crisi dei meccanismi spontanei dell'economia capitalistica. Del resto Manghetti mostra d'esserne pienamente consapevole dal momento che mantiene, sulla sorte della banca, una « prognosi riservata ».

Francesco Galgano

La difficile questione religiosa nel Mozambico

Il vescovo e l'idolo

Un'esperienza politica complessa dinanzi a una cultura segnata dall'azione disgregante del colonialismo - Un'aspra polemica con la gerarchia cattolica

II

Dal nostro inviato

MAPUTO — *Nelle zone liberate del Mozambico, come delle altre colonie portoghesi, nacque, a cavallo dei decenni sessanta e settanta, una concezione di emancipazione umana nuova rispetto all'esperienza anticoloniale africana, concezione che Amilcar Cabral definì « una marcia forzata sulla via del progresso culturale ». Una concezione di emancipazione umana che comportava molto più del semplice abbattimento del potere coloniale e che si muoveva verso la liberazione di energie creative attraverso una vittoria, duramente conquistata, sull'ignoranza, sull'analfabetismo, le malattie, il ritardo tecnologico e su tutte le barriere razzistiche e tribalistiche. E' questa concezione, questo nucleo di cultura nuova, che oggi è chiamata a misurarsi con le inedite, gigantesche difficoltà della ricostruzione economica e della edificazione sociale nelle condizioni della indipendenza nazionale conquistata.*

Misticismo e cattolicesimo

Questo impegno, la cui dimensione non ha bisogno di essere sottolineato anche se spesso può apparire impoverito dal linguaggio che lo sostiene, in parte mutuato da altre esperienze storiche e culturali, si sta oggi scontrando con altre concezioni della vita e del mondo che gli si oppongono, in primo luogo con quella religiosa.

E' questo un problema che si presenta sotto due diversi aspetti. Da un lato c'è la questione del misticismo che sembra trovare alimento nei vuoti lasciati dalle vecchie certezze non ancora sostituite da nuovi valori. Si assiste infatti ad un pullulare di sette religiose, soprattutto nelle disgregate periferie urbane, di curandeiros e feiteiros capaci di mobilitare anche migliaia di persone; fenomeni questi che esplodono e si esauriscono in settimane o anche solo in giorni, ma che si riproducono senza soluzione di continuità.

Dall'altro lato c'è la questione cattolica, che si presenta ormai in termini di scontro, con punte elevatissime di tensione, tra Stato e Chiesa e che dal terreno culturale si va estendendo a quello politico.

La Chiesa cattolica mozambicana, attraverso la sua stampa e le sue organizzazioni, sembra scesa ormai apertamente in campo contro le opzioni ideali e politiche del Frelimo ottenendo da questo una replica dura fino all'accusa, ripresa dallo stesso presidente Samora Machel nel discorso del 1. maggio, di essersi trasformata « in una forza operativa della sovversione politica e ideologica ». E' questa, tra la Chiesa cattolica mozambicana e il movimento di indipendenza nazionale, una contraddizione storica visto che la Chiesa si è assunta per cinque secoli la funzione di pilastro culturale della colonizzazione portoghese. Funzione ben chiarita dalla dichiarazione dell'arcivescovo di Lourenço Marques, cardinal Cerejeira, nella sua lettera pastorale del 1960: « Abbiamo bisogno di scuole in Africa, ma di scuole dove sia indicato agli indigeni il cammino verso la dignità dell'uomo e la gloria della nazione che lo protegge. Vogliamo insegnare agli indigeni a scrivere, leggere e far di conto, ma non pretendiamo di farne dei dottori ».

I rappresentanti di quella Chiesa hanno infatti abbandonato il Mozambico insieme all'esercito coloniale di cui avevano benedetto le armi e le insegne e di cui avevano protetto e nascosto le atrocità. Famosa a questo proposito è rimasta la dichiarazione di monsignor Custodio Alvim Pereira, successore del cardinal Cerejeira alla testa della arcidiocesi di Lourenço Marques, che il 26 luglio 1973 non esitò a definire « pura immaginazione ciò che i padri spagnoli di Burges hanno detto circa i massacri nel villaggio di Wiriamu », salvo esser costretto ad ammetterne la veridicità cinque giorni più tardi in termini di « eccessi comprensibili ».

Ma come dicevamo, questa Chiesa, espressione della borghesia coloniale, ha con essa lasciato il Mozambico. La Chiesa attuale è una Chiesa autoctona, formatasi nell'ultima fase coloniale. Gli attuali vescovi sono emersi da quella élite di intellettuali assimilados *da cui sono usciti gli stessi dirigenti del Frelimo e la cui unità si è storicamente spezzata di fronte al problema dei contenuti dell'indipendenza nazionale.*

Finché il problema dell'indipendenza è rimasto aperto, finché cioè appariva ancora possibile riempirlo di contenuti diversi e alternativi si è constatata una formale unità delle varie componenti culturali. La nuova gerarchia ecclesiastica trovatasi alla testa della Chiesa in conseguenza del crollo del colonialismo si è così subito schierata con il Frelimo. Il giorno stesso della sua consacrazione ad arcivescovo di Maputo, il 9 marzo 1975, monsignor Alexandre Josè Maria dos Santos ha salutato « con un caloroso omaggio che sgorga dal mio cuore di cristiano, dalla mia condizione di sacerdote, dalla mia anima di mozambicano, dalla mia qualità di arcivescovo di questa arcidiocesi, gli uomini che hanno reso possibile la realtà mozambicana che oggi viviamo ».

Ma questo clima è durato poco. I primi contrasti sono sorti sul terreno culturale in conseguenza della riunione che gli ecclesiastici mozambicani tennero, dopo il crollo del regime coloniale, a Guiva. Dopo quella riunione la direzione del Frelimo sentì la necessità di far sapere, sia pure attraverso un documento riservato, alle nuove gerarchie ecclesiastiche la sua preoccupazione per atteggiamenti che più tardi sono stati definiti di tipo razzistico.

A Guiva infatti una delle prime rivendicazioni fu che la Chiesa nominasse vescovi negri. Il Frelimo veniva da una esperienza dura di lotta contro correnti razziste o negro-nazionaliste al suo interno e trovò preoccupante il ripetersi di un tale fenomeno. « Da questa riunione — constatava con preoccupazione — sono deliberatamente esclusi gli ecclesiastici che, sebbene bianchi, tennero un atteggiamento di solidarietà con il popolo mozambicano ».

Vecchia e nuova società

Nelle analisi che oggi, a quattro anni di distanza, si fanno di quegli avvenimenti si mette in evidenza quel dato culturale come il segno della mancata rottura ideologica con il sistema coloniale. « Il cambiamento della Chiesa in Mozambico — si afferma — in quanto non implicò una rottura con gli schemi anteriori di associazione al regime colonial-fascista e capitalista, finì per ridursi ad un semplice cambiamento del colore della pelle della gerarchia. Questa divenne mozambicana solo per la carta di identità La sua mozambicanità non si elevò al livello di identità e solidarietà con la lotta delle masse per la costruzione di una società nuova. La Chiesa, essendo rimasta legata al passato, concepisce la sua sopravvivenza solo nel permanere delle vecchie strutture », non comprende che può vivere anche nelle nuove ed è portata quindi a combatterle.

La contraddizione con la nuova gerarchia cattolica si presenta dunque, almeno nelle analisi dei dirigenti mozambicani, come un momento della contraddizione tra le classi sfruttate, di cui il Frelimo si è assunto la rappresentanza, e la piccola borghesia nazionale. Una contraddizione che si è andata acutizzando parallelamente al processo di trasformazione delle strutture sociali e al consolidarsi dell'opzione socialista.

Questa impostazione del Frelimo non è un dato secondario, anzi è la testimonianza della disponibilità almeno fino ad oggi esistita, al dialogo e alla convivenza con il fatto religioso.

La polemica, anche aspra, è condotta sugli atti politici della gerarchia ecclesiastica, sugli attacchi che la stampa della curia lancia contro la politica interna ed estera del governo. « Pensiamo — si legge in un saggio storico-politico recentemente pubblicato sul ruolo della Chiesa in Mozambico — che la Chiesa debba liberarsi del suo passato per non continuare ad essere strumento della sovversione, dei nostalgici del colonialismo. Come istituzione nella nostra società essa deve cercar di cooperare con lo Stato che a questo è aperto. La maggioranza schiacciante dei credenti è costituita da lavoratori che appoggiano la rivoluzione e il socialismo. La Chiesa in Mozambico deve identificarsi con questi lavoratori assumendo così il ruolo progressista e di liberazione che rivendica ».

Il Frelimo cioè non ha mai, fino ad oggi, considerato incompatibile la coesistenza tra Chiesa cattolica e Stato orientato in senso socialista, come del resto non ha mai sancito al suo stesso interno alcuna incompatibilità tra la coscienza e la pratica religiosa da un lato e la militanza socialista dall'altro. Quest'ultimo è un dato verificabile proprio in questa fase in cui è in corso la strutturazione, la trasformazione, del Fronte di liberazione nazionale in partito ad orientamento marxista; la fede e la pratica religiosa non costituiscono un motivo di esclusione dal nuovo Frelimo, numerosi sono infatti i cattolici praticanti ad aver ricevuto la tessera del partito.

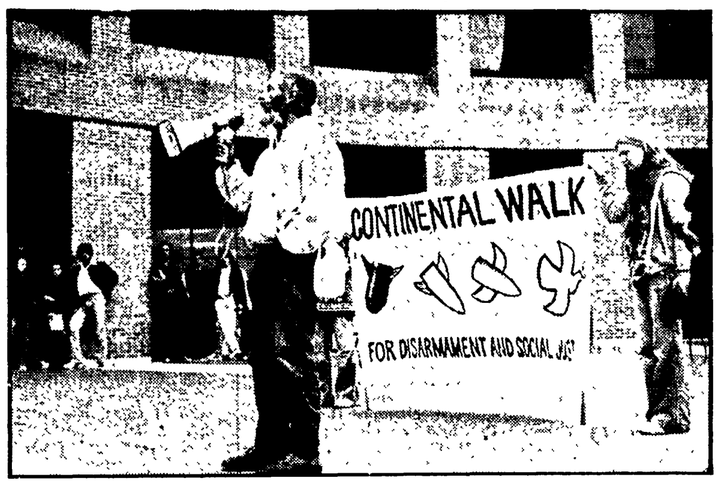
Non è stata concessa invece ai cattolici « militanti », a coloro cioè che trasferiscono la fede religiosa in militanza politica perché questo è ritenuto in contraddizione con gli orientamenti ideali e politici del partito appena costituito.

Comunque, i rapporti tra Stato e Chiesa sono oggi messi a dura prova non solo dalle iniziative politiche delle gerarchie ecclesiastiche e dalle contraddizioni oggettive, culturali e di classe, ma anche dalla situazione più generale in Africa australe che, con l'acutizzarsi della tensione, l'intensificarsi delle provocazioni e l'aggravarsi dei pericoli di internazionalizzazione dei conflitti nazionali in Zimbabwe e Namibia, riduce progressivamente i margini di tolleranza e spinge strati sociali e formazioni culturali a schierarsi da una parte o dall'altra.

Il timore che ci è parso di rilevare è appunto che l'attuale gerarchia ecclesiastica possa schierarsi definitivamente dall'altra parte e aprire un conflitto politico-religioso che il Frelimo non auspica. Per questo ha lanciato una campagna di incontri e dibattiti con i dirigenti cattolici in alcuni distretti dove, come in quello di Buzi, ha fatto appello a certi contenuti della cultura cattolica per trovare elementi sui quali avviare un lavoro comune e isolare chi tenta di « creare discordia tra il partito-Frelimo, il governo e la religione ».

Guido Bimbi

Nella foto in alto: **un'assemblea di villaggio sui problemi economici nel Mozambico settentrionale**



Un convegno di studi a Milano

Se il radicale è americano

I caratteri di un fenomeno politico e culturale specifico della storia degli Stati Uniti - Peso del dissenso e capacità di mediazione del blocco dominante

Cade a proposito, in tempo di riflessione per i comunisti e per il movimento operaio italiano, il dibattito sul concetto e sulla prassi del *radicalismo*. Nella sua accezione statunitense, questo problema è stato recentemente oggetto di esame al secondo Congresso del Comitato Italiano per la Storia Nordamericana tenutosi a Milano nei giorni scorsi.

Tuttavia, anche se il nome è lo stesso nelle due lingue, si tratta di questioni profondamente diverse. Anzitutto perchè, a differenza di quello europeo e nazionale, e nonostante la odierna tendenza alla sincronizzazone tematica del movimento radicale su entrambe le sponde dell'Atlantico (femminismo, ecologismo, diritti civili, minoranze etniche e nazionali), il *radicalismo* statunitense si staglia con tratti di originalità e soprattutto di « permanenza » nella società americana, che non sono assolutamente confrontabili con la nostra esperienza. Inoltre, perchè la nozione di radicalismo assume *patterns*, cioè forme di «continuità » anche nella storiografia di quel Paese dove esso designa, più che un filone politico particolare, tutto ciò che non rientra nell'universo ideologico del liberalismo « corporativo ».

Diverse valenze

Nel censimento del fenomeno radicale vengono quindi inclusi: sia le forme più o meno spurie di fascismo e di acceso nazionalismo reazionario sino alle più chiuse manifestazioni dell'isolazionismo tradizionale (*radical right*), sia l'intero ciclo « vite parallele » del movimento operaio, della tradizione sindacale anarco-rivoluzionaria, come l'IWW, ma anche dei partiti di ispirazione marxista, come quello socialista e comunista (*radical left*).

In certo senso il *radicalism* ha condensato le valenze più immediatamente (ma non definitivamente) inconciliabili delle contraddizioni che affiorano costantemente - in una società dinamica, sia contro la tradizione culturale europea, sia attraverso la mediazione di questa, in concomitanza con le accelerazioni e i salti che i processi di modernizzazione e di trasformazione sociale capitalistica comportano.

E' dunque dalla variopinta specificità storica del *melting pot*, del crogiuolo USA, che emergono ininterrottamente le più disparate teorie e i più vari movimenti di orientamento *radical* il cui carattere è stato, volta a volta, rurale e urbano, borghese e operaio, degli intellettuali o degli immigrati, secondo che la prima linea del mutamento intersecasse, squassandone strutture ed equilibri, le campagne o le città, le botteghe o le scuole, le fabbriche o gli uffici, gli uomini o le donne.

Il Congresso, cui hanno partecipato i maggiori studiosi statunitensi di questo problema (da Gutman a Genovese, da Young a Montgomery, da Foner a Gilbert) e per converso anche la gran parte degli «americanisti» italiani (da Spini a Migone a Teodori, da Luraghi alla Valtz Mannucci, a Ortoleva, da Sylvers a Vaudagna, alla Aga Rossi, Martellone e Bairati), nonché qualche autorevole « americanista » tedesco, inglese, francese, polacco, ha ripercorso il lungo cammino del *radicalism* focalizzando però l'attenzione essenzialmente sulla *social history* e la *labor history*, con qualche fruttuosa incursione (soprattutto di parte italiana) nella storia delle idee e in quella più strettamente politica e delle istituzioni.

Il principale obiettivo del congresso è così stato raggiunto. Si è aperto infatti nel corso dei lavori un positivo dialogo degli americanisti italiani, soprattutto dei più giovani, con i migliori specialisti d'oltre oceano. Ma la messe delle relazioni e comunicazioni ha contribuito anche a mettere in luce un fatto politico importante che spesso in Italia viene sottovalutato. E cioè che il movimento *radical* ha apposto un *imprinting* non secondario sull'intero corso della storia bicentenaria degli Stati Uniti.

Nonostante la persistente condizione minoritaria, infatti, e il susseguirsi delle sconfitte politiche collezionate dalla vecchia e dalla nuova sinistra, il *radicalism* è riuscito ad essere un punto di riferimento dialettico costante, contrassegnato da creatività e spessore culturale, talvolta complementare ma più spesso alternativo rispetto ad un modello dominante che non ha potuto fare a meno di mutuare da quelle esperienze indicazioni assai rilevanti

Certo, il vecchio tema sombartiano, « perché in America non c'è il socialismo? », ha fatto ancora una volta da sfondo implicito al dibattito congressuale. Né poteva essere altrimenti qualora si consideri il fatto che, né il sindacato di classe, (con qualche eccezione) né i partiti della sinistra rivoluzionaria o riformista, hanno mai raggiunto la soglia dell'incisività politica e dell'udienza di massa.

Talché si è creato un ampio spazio per ricerche e tesi che privilegiano la microstoria sociale, quella degli episodi più significativi delle lotte contadine e operaie, studentesche o del movimento nero, il cui carattere essenzialmente « spontaneo » tende ad essere inteso come la forma più autentica e insieme più destabilizzante di influenza che il *radicalism* ha esercitato sulla storia soprattutto recente, degli Stati Uniti.

Interlocutore istituzionale

L'incapacità delle organizzazioni politiche della classe operaia e dei suoi potenziali alleati a diventare un interlocutore istituzionale permanente delle classi dominanti, ovvero a eroderne il blocco sociale, ha dato così luogo ad una fioritura di studi che individuano nella lotta spontanea di gruppi etnici e sociali, di sezioni e frammenti di classi e ceti, entro aree territoriali delimitate, la germinazione autonoma della « negatività » e dell'« antagonismo » rispetto al corpo dei valori, degli interessi e dell'ordine giuridico stabilito.

In questo senso, e non a torto, la storia del « continente USA » viene letta nella sua processualità non lineare: si profila una complessa interdipendenza tra la « spontaneità » dell'opposizione di classe e di etnia, e la capacità di dominio e di esercizio del potere da parte delle forze di comando del capitalismo americano. Essa non agisce tanto sul terreno definito da schemi costituzionali (con partiti e sindacati di classe), bensì attraverso l'intreccio fra *radicalism*, nelle sue diverse varianti, da una parte, e bisogni politici del capitalismo « corporato » nelle sue strutture di mediazione e di consenso dall'altra.

La suggestione di questo modo di porre gli oggetti della ricerca è sicuramente maggioritaria fra questa generazione di storici sociali americani (Brody, Gutman, Montgomery, Harris). Anche se non mancano elementi di contrasto da parte di autorevoli esponenti della storiografia politica più accreditata che si rifà alla tradizione di alcuni storici marxisti europei (Genovese, Foner).

Sarebbe però un errore richiamare, o peggio assimilare questa semplificata bipartizione di « scuole », al dibattito in corso tra storici e politologi della sinistra italiana, comparando arbitrariamente la scuola della « spontaneità sociale » statunitense alle polivalenti punte di lancia dell'arcipelago « operaista » nazionale nelle sue differenti versioni. Ovvero paragonare la scuola degli storici « politico-istituzionali » americani a filoni di ricerca apparentemente analoghi, di ispirazione marxista o no del nostro Paese.

Il sindacalismo di sinistra

In effetti, l'esame dei contributi dei maggiori studiosi statunitensi, che grossolanamente abbiamo ricondotto alle due suddette scuole, consente di verificare quanta specificità, tutta interna alla tradizione culturale americana, sia rintracciabile nel taglio delle loro ricerche. Quasi in ogni autore è infatti possibile ravvisare caratteri culturali e orientamenti storiografici diversi che coesistono senza impermeabilità aprioristiche, nonché una ricchezza delle tecniche di analisi e dello strumentario di lavoro che non è facilmente assimilabile ai tratti della corrispondente tradizione storiografica italiana.

Una tale diversità di approccio scientifico si è però incarnata anche in connotati politici, soprattutto durante la tavola rotonda finale dedicata alla opposizione e al dissenso *radical* nel periodo della guerra fredda fra il 1945 e il 1960. Gli storici statunitensi che vi hanno partecipato risentivano chiaramente del coinvolgimento dovuto alla prossimità temporale dei fatti accaduti. La presenza singolare di Barsani, protagonista negli anni Quaranta della lotta perduta dal sindacalismo di sinistra della *United Electrical Workers* (la UE), al cui vertice erano allora esponenti del PC americano, accentuava questo clima.

Il calore appassionato con cui quest'ultimo ha portato la sua testimonianza sulle « purghe » anticomuniste di Truman e insieme ad esse anche l'eco delle antiche dispute interne alla sinistra durante la disastrosa campagna presidenziale del 1948, che segnò la fine politica di Henry Wallace, del Partito Progressista e dell'intera *Old left*, che traspariva dalle sue parole, sono stati forse la rappresentazione più eloquente del fatto che gli elementi di diversità e di attrito nella storia del radicalismo americano fanno ancora largamente aggio su quelli di affinità.

Carlo M. Santoro

Nella foto in alto: un **partecipante alla marcia « per il disarmo e la giustizia sociale » parla alla Kent University**