Quaderni di Teoria Sociale

numero 2013

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

n. 13 | 2013

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore
Franco Crespi

Co-direttore
Ambrogio Santambrogio

Comitato di Direzione
Franco Crespi, Enrico Caniglia, Gianmarco Navarini, Walter Privitera,
Massimo Rosati, Ambrogio Santambrogio

Comitato Scientifico
Franco Crespi, Franco Cassano, Luigi Cimmino, Cecilia Cristofori,
Alessandro Ferrara, Paolo Jedlowski, Carmen Leccardi, Danilo
Martuccelli, Massimo Pendenza, Davide Pero, Walter Privitera,
Loredana Sciolla, Roberto Segatori, Gabriella Turnaturi,
Elisabetta Zontini

Redazione a cura di RILES
Per il triennio 2013-2015
Ambrogio Santambrogio
Gianmarco Navarini
Teresa Grande

Nota per i collaboratori

I "Quaderni di Teoria Sociale" sono pubblicati con periodicità annuale. I contributi debbono essere inviati a *Quaderni di Teoria Sociale*, Dip. di Scienze Politiche, Via Elce di Sotto, 06123, Perugia, in dattiloscritto e su supporto elettronico (preferibilmente Word per Windows), seguendo le modalità di impaginazione e di citazione usate nella rivista. Per contattare la redazione: ambrogio.santambrogio@unipg.it

Impaginazione: Agnese Tomassetti

Quaderni di Teoria Sociale, n. 13, 2013. ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) ....-....

Copyright © 2013 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.
L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode).
La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.
È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.
www.morlacchilibri.com/universitypress/

Quaderni di Teoria Sociale

n. 13 | 2013

www.teoriasociale.it

Sommario

Parte monografica
Gramsci e la sociologia
(a cura di Massimo Rosati e Michele Filippini)

Michele Filippini, Massimo Rosati
Introduzione. Ampliare il canone: la sociologia e Gramsci 9

Massimo Rosati
Conversazioni immaginarie: Gramsci e Durkheim sulla trama del sociale 21

Michele Filippini
Antonio Gramsci e Max Weber. Un dialogo a distanza sulla "selezione" fordista 51

Giovanni Pizza
Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione 75

Miguel Mellino
Gramsci a pezzi o la decostruzione postcoloniale di Gramsci 121

A partire dai classici
Ritorno a Tarde
(a cura di Massimo Pendenza)

Massimo Pendenza
Ritorno a Gabriel Tarde 145

Andrea Salvini
È davvero una rivincita? L'opera di Gabriel Tarde e
la sua rivalutazione nella riflessione sociologica contemporanea 149

Massimo Cerulo
Gabriel Tarde e le emozioni: appunti per la riscoperta di un classico 167

Saggi

Ursula Apitzsch
Revolution, Defeat, and Subalternity: Antonio Gramsci
in dialogue with Giulia and Tatiana Schutz 187

Emanuela Susca
Teoria critica ed emancipazione: il contributo di Pierre Bourdieu 215

Gerardo Ienna
Pierre Bourdieu: un caso epistemologico 239

Gennaro Iorio
L'amore-agape: un concetto per la critica sociale 269

Giovanni Barbieri
Il ritorno della comunità 293

Loris Caruso
Critica sociale ed emancipazione collettiva nei movimenti sociali contemporanei 321

Lello Savonardo
Pop music, mass media e culture urbane 357

Libri in discussione

Enrico Caniglia
Recensione a Andrea Spreafico, *La ricerca del sé nella teoria sociale*,
Armando Editore, Roma 2011. 383

***

Notizie sui collaboratori di questo numero 389
Elenco dei revisori permanenti 395

Parte monografica

Gramsci e la sociologia

(a cura di Massimo Rosati e Michele Filippini)

Michele Filippini, Massimo Rosati

Introduzione. Ampliare il canone: la sociologia e Gramsci

1. The sound of silence

Il silenzio sociologico – intendendo con ciò il silenzio della letteratura sociologica italiana ufficiale (manuali, riviste accademiche, monografie, ecc.) – su Gramsci è piuttosto assordante. Eppure la storia di questo rapporto mancato tra la sociologia italiana e Gramsci aveva avuto un possibile punto di innesco nei primi interventi di Alessandro Pizzorno e Luciano Gallino alla fine degli anni sessanta (Pizzorno 1967; Gallino 1967). L'accento veniva posto in quel caso su due elementi: da un lato le evidenti potenzialità sociologiche insite nella lettura gramsciana della crisi dell'ordine liberale di inizio Novecento, dall'altro la forte critica di Gramsci alla sociologia del suo tempo, che però non inficiava la portata gnoseologica e scientifica dello studio dei fatti sociali. Entrambi gli autori rilevavano al famoso convegno gramsciano del 1967 come i concetti gramsciani "anticipano a volte con sorprendente chiarezza taluni esiti della sociologia contemporanea" (Gallino 1967, 81), e che quindi bisogna "indicare certe confluenze fra la concettualizzazione gramsciana e quella delle scienze sociali odierne" (Pizzorno 1967, 117).

Dopo questo iniziale interesse è difficile rintracciare altre tracce di questo rapporto mancato. Gli stessi due elementi vengono ancora ribaditi nell'unica

"sistematica" trattazione del rapporto tra Gramsci e la sociologia, condotta dai *Quaderni* dell'Istituto Gramsci Marche un quarto di secolo dopo, nel 1992, in un numero curato da Massimo Paci che aveva per titolo *Gramsci e i classici della sociologia*. Al centro dell'analisi erano, in quel numero, il rapporto tra Marx e Gramsci (Umberto Cerroni), Durkheim e Gramsci (Alberto Izzo), Weber e Gramsci (Alessandro Cavalli). Firme prestigiose di alcuni dei "padri" della sociologia e scienza politica italiane. Massimo Paci, nella sua introduzione, sottolineava come in Gramsci fosse presente "un vero e proprio disegno di teoria sociale complessiva" (Paci 1992, 10), ma anche come ancora in occasione delle (allora) recenti celebrazioni del Cinquantenario della morte di Gramsci fosse stata data "scarsa attenzione (…) alla rilevanza della concettualizzazione gramsciana per l'analisi della società contemporanea" (ivi, 5).

Nel 1998, in un bel volume dal titolo *Il mondo in questione*, Paolo Jedlowski, nel capitolo finale su "La sociologia in Italia agli inizi del secolo", dedicava un paragrafo ad Antonio Gramsci, sottolineandone (cosa non scontata purtroppo) le differenze rispetto al pensiero degli elitisti Mosca e Pareto, e soprattutto le intuizioni sociologiche nell'analisi del fordismo, la rilevanza del concetto di egemonia, e in generale l'opera di de-positivizzazione del marxismo (Jedlowski 1998, 166-169). Bisognerà poi aspettare il 2011 per vedere edito, per i tipi dell'editore Belforte di Livorno (dunque non proprio con una grande visibilità accademica e pubblica), un volumetto di Gerardo Pastore, dottore di ricerca in Storia e sociologia della Modernità a Pisa, dal titolo *Antonio Gramsci. Questione sociale e questione sociologica*, il cui contenuto mantiene però poche delle promesse del titolo.[1] Non molto in sostanza. La domanda, ovvia, è: perché? Perché la sociologia italiana non ha inglobato nel suo canone, sistematicamente, le analisi di Gramsci? Perché non si è fatta promotrice di un suo riconoscimento nel canone sociologico internazionale, in cui Gramsci è poco più presente che in Italia, ma per lo più considerato all'interno della tradizione elitista (cfr. Bellamy 1987; Levine 1995)?

1 Uno dei due autori ha indagato sistematicamente negli ultimi dieci anni il tema del rapporto tra le scienze sociali e il pensiero di Antonio Gramsci. Rimandiamo quindi in questa occasione alla prossima pubblicazione di un volume sul tema di Michele Filippini, frutto del lavoro di ricerca seguito a una tesi di dottorato che è comunque già rintracciabile online a questo indirizzo: http://amsdottorato.cib.unibo.it/820/1/Tesi_Filippini_Michele.pdf.

Perché, anche considerando le voci di autori come Antony Giddens e Randall Collins – evidentemente non insensibili a generiche eredità marxiste, o a sociologie del conflitto, o ad analisi del capitalismo – al nome di Gramsci possiamo trovare associate al più poche ricorrenze negli indici analitici, ma mai nulla di simile a una trattazione più sistematica? Ancora in un volume del 2009, *Capitalism and Classical Sociological Theory*, edito da John Bratton, David Denham e Linda Duetschmann, il nome di Gramsci è completamente assente.

Almeno con riferimento all'Italia, l'ipotesi che è stata avanzata è che a pesare sia stata la critica di Gramsci alla sociologia. Dagli scritti giovanili fino ai *Quaderni*, Gramsci identifica la sociologia con il positivismo e l'evoluzionismo, in Francia come in Italia, nel campo conservatore come soprattutto in quello socialista riformista, entrambi tesi a individuare presunte leggi della storia e della società, con l'effetto di negare la dinamicità della storia stessa e la dimensione del libero agire di individui e gruppi. Ma può essere bastato il giudizio negativo di Gramsci sulla sociologia per rendere ancora oggi quest'ultima, in Italia e non solo, insensibile a quel disegno di teoria sociale complessiva implicito, secondo il giudizio di Paci, nel pensiero di Gramsci? Per tentare di offrire una risposta, i saggi pubblicati in questo volume dei *Quaderni di Teoria Sociale* indagano alcune aree in passato del tutto neglette o poco battute di possibile confronto teorico tra il pensiero di Gramsci e la sociologia. Si tratta, come risulterà evidente, di un primo tentativo, di un contributo che intende aprire una strada e stimolare lavori ulteriori, senza rinunciare tuttavia ad avanzare una proposta interpretativa circa le ragioni di questo silenzio.

2. La società sommersa

L'ipotesi che sottoponiamo ai lettori e che esploriamo almeno indirettamente nei contributi a questo volume dei *Quaderni di Teoria Sociale* è che alla sociologia il pensiero di Gramsci sia "sfuggito", in Italia come altrove, per questioni squisitamente teoriche, legate alla sovra-determinazione ora del momento economico ora del momento politico nella interpretazione dei fatti sociali, che hanno lasciato in ombra e inesplorata la centralità della dimensione squisitamente sociale, il

vero possibile luogo d'incontro tra sociologia e pensiero gramsciano. Sottrarre nell'analisi il sociale alla priorità dell'economico e del politico non significa d'altro canto, come è del tutto ovvio anche in Gramsci, non considerare le interazioni tra questo e quelli, ma farlo al di fuori di una logica piramidale e gerarchica propria del pensiero (e dell'azione politica) novecentesco. Sappiamo che il silenzio sociologico su Gramsci potrebbe essere indagato anche da altri punti di vista, con un'analisi ad esempio di sociologia della scienza, storia degli intellettuali, e anzi auspichiamo ulteriori letture di questo genere. Sappiamo altresì che la nostra proposta interpretativa, che si situa sul piano squisitamente teorico (e che non è priva di riflessi politici) può risultare essa stessa controversa, sia sul versante interno alle letture del pensiero di Gramsci sia su quello interno all'interpretazione della storia del pensiero sociologico e dei classici in particolare, ma riteniamo che se l'elemento di verità in essa contenuta sarà sufficiente per aprire un dibattito sul futuro (più che sul passato) di Gramsci nel pensiero sociologico, allora anche l'abbandono dei lidi classici dell'analisi sociologica potrà essere scusato.

Per dimensione *propriamente sociale* intendiamo lo spazio "societario" (Ricciardi 2010) della politica interna al mondo della vita, pre-politica nel senso statale dell'espressione; quella dimensione così propria del pensiero di Gramsci da renderlo celebre proprio in virtù del nesso tra potere ed egemonia (Fontana 1993), del circolo tra coercizione e consenso. Tuttavia, paradossalmente, è proprio alla sociologia che è sfuggito come quel nesso e circolo tra coercizione e consenso, un tema tipicamente durkheimiano, si produca per Gramsci sul terreno del sociale, delle pratiche di formazione e trasformazione di una forma di vita, di un'immagine del mondo (weberianamente), di una coscienza collettiva (durkheimianamente), in cui giocano un ruolo chiave, nel lessico gramsciano, concetti come senso comune ed egemonia. Se ciò è accaduto, è dipeso in realtà dal fatto che la sociologia, con poche eccezioni (di cui Durkheim è forse la principale) ha condiviso piuttosto autolesionisticamente il pregiudizio secondo cui il sociale è una realtà intrinsecamente anomica, che necessita del politico per essere normata.

La fortuna di Gramsci nel mondo (Filippini 2011; Kanoussi, Schirru, Vacca, 2011; Baroncelli, Del Pero, Schirru, Vacca, 2010; Baldussi, Manduchi 2009; Capuzzo, Schirru, Vacca, 2008; Schirru, Vacca, 2007; Santucci 1995) è dipesa, negli ultimi decenni, soprattutto dalla "scoperta" che ne è stata fatta dai *cultu-*

ral studies e dalla new left (cfr. Williams 1977; Hall 2006), dai *postcolonial* e dai *subaltern studies* (cfr. Mellino 2005). Dalla Sardegna al mondo (cfr. Serra in Baldussi, Manduchi 2010), per così dire, questa ampia galassia di studi, che come sostiene Mellino in questo volume decostruisce in realtà il pensiero di Gramsci, ha trovato prima nel recupero delle dimensioni sovrastrutturali e poi nello spostamento d'attenzione gramsciano dal (solo) concetto di classe a quello di "gruppi subalterni" un riferimento prezioso per studiare le pratiche di resistenza e lotta che negli stati postcoloniali si danno al di fuori dei circuiti della rappresentanza politica della cittadinanza e della partecipazione democratica, al di fuori delle lenti di analisi della teoria politica liberale e costituzionale (cfr. Chatterjee 2006). All'interno di un quadro teorico e di una sensibilità intellettuali diverse, anche Shmuel N. Eisenstadt (2010), oltre a usare frequentemente il concetto gramsciano di egemonia, nota come il pensiero di Gramsci sia una delle prime fonti capaci di mettere in questione le teorie della convergenza, di pensare la complessità dei rapporti tra processi di modernizzazione e specificità dei contesti, a partire da una sensibilità, inusuale nel marxismo del tempo, per le variabili genericamente sovrastrutturali.

Recentemente il pensiero di Gramsci è stato usato anche per cogliere alcune dinamiche del processo di penetrazione dell'Islam post-politico turco nel centro della Repubblica "kemalista", attraverso una dialettica in cui allo sviluppo del capitalismo verde delle tigri anatoliche si accompagna un'operazione da un lato di ricerca di conquista egemonica da parte dell'Islam della società civile turca, dall'altra un'opera di assorbimento da parte del capitalismo dell'Islam "moderato" (Tuğal 2009). Più in generale, al di là del caso turco, il pensiero di Gramsci torna estremamente utile agli studiosi per comprendere la forza egemonica che movimenti come i Fratelli Mussulmani hanno nel mondo arabo contemporaneo (Baldussi, Manduchi 2009). Ancora una volta, tuttavia, la portata sociologica del pensiero gramsciano emerge quanto più anche la sociologia storico-comparativa si fa sensibile a una svolta culturalista, da un lato, e a una revisione dei rapporti tra politico-economico-sociale, in cui cioè anche il ruolo di movimenti di questo genere (ancora, in Turchia emblematico il caso del Fetullah Gülen) è comprensibile solo ri-concettualizzando i rapporti tra religione, politica e società fuori da un quadro istituzionalista classico.

Gli esempi sopra riportati servono a mostrare come il rinnovato interesse per il pensiero di Gramsci nel mondo, soprattutto nel primo decennio del nuovo millennio (cfr. Liguori 2012), siano legati alla valorizzazione – teorico-interpretativa oltre che politica – di una dimensione della vita collettiva – il sociale appunto – che con troppa fretta il pensiero sociologico nel Novecento ha teso a riassorbire logicamente entro le dimensioni ora politica ora economica. Eppure, proprio i classici della tradizione sociologica avevano mostrato come una diagnosi critica della modernità non potesse prescindere dall'interpretazione dei mutamenti interni alla dimensione del sociale, dal lavoro di scavo nelle logiche di funzionamento di quest'ultimo. Vale quindi forse la pena intraprendere un confronto teorico sistematico e diretto tra Gramsci e le interpretazioni sociologiche della modernità su questo punto: carattere, trasformazioni e ruolo della dimensione del sociale nella modernità – oggi diremmo nelle modernità – in relazione, naturalmente, alle altre sfere che compongono quest'ultima.

3. Percorsi di lettura

Riprendendo e proseguendo il lavoro di ricerca iniziato con *Una filologia della società* (Filippini 2008, 2009) Michele Filippini dedica il suo contributo al confronto tra Max Weber e Gramsci. Sebbene i riferimenti a Weber nei *Quaderni del carcere* siano sporadici, tanto da far pensare, in prima istanza, a un "rapporto mancato", una più attenta analisi rivela tanto una serie di tematiche comuni, quanto un approccio radicale, di entrambi gli autori, ai problemi sollevati dallo sviluppo capitalistico (la legittimità del potere politico, l'avvento del fordismo, la burocratizzazione). Sia Weber che Gramsci, pur rimanendo saldi nelle proprie appartenenze di classe, condividono una concettualità specifica che risale alla tradizione delle scienze sociali ottocentesche, alla formazione di quel corpus di concetti e problemi che vogliono aggredire una realtà sociale che ha di per sé una forte valenza politica, con la quale il potere politico "statale" deve continuamente fare i conti. Quello che emerge da questo confronto è l'interesse di entrambi gli autori per la dimensione propriamente sociale di una condotta da vita, quella moderna, le cui ricadute antropologiche costituiscono il luogo privilegiato dell'a-

nalisi della modernità e, per Gramsci, anche dell'azione emancipatoria. I testi presi in considerazione in questo specifico contributo – il gramsciano Quaderno 22 su *Americanismo e fordismo* e i saggi weberiani su *Selezione e adattamento* – sono solo uno dei possibili banchi di prova di questo doppio legame, che vede la sensibilità sociologica di Gramsci connettersi alla politicità intrinseca della sociologia classica.

Il contributo di Massimo Rosati intende proporre, benché in modo ancora solo esplorativo, il rapporto tra una costellazione concettuale gramsciana (senso comune, ideologia, ma anche giacobinismo, Riforma) e la concezione durkheimiana della religione. La definizione di David Lockwood – che ha chiamato Gramsci "il Durkheim del marxismo" – ha una sua cogenza anche in virtù di una concezione complessa e non riduzionista della religione. La letteratura su questo particolare aspetto del pensiero di Gramsci – il rapporto con la religione – benché non copiosissima, sembra per lo più omettere qualsiasi riferimento incrociato all'analisi durkheimiana, laddove la letteratura intorno alla concezione durkheimiana dello stesso fenomeno – al contrario numerosa – omette a sua volta possibili utili integrazioni con il pensiero gramsciano. Attraverso un'inedita conversazione tra Gramsci e Durkheim, Rosati sostiene che i due autori convengono nel ritenere che la società sia un fatto morale, e nel ritenere che la trama di questo fatto morale (consenso/conformismo più coercizione, coercizione e desiderabilità) venga tessuta con il filo di fonti normative che affondano nel senso comune, e quindi anche nelle religioni (per Gramsci) e nella grammatica e semantica del sacro (per Durkheim). In modi certamente non identici, ciò comporta, in entrambi gli autori, una "fuoriuscita dal primato del politico" che ci riporta direttamente all'ipotesi interpretativa che stiamo avanzando in questa introduzione.

Il contributo di Giovanni Pizza, infine, ci porta in un campo ancora poco esplorato, ma ricco di suggestioni, come quello del rapporto tra Gramsci e l'antropologia, nel confronto con il suo esponente italiano più famoso, Ernesto De Martino.

Infine, il contributo di Miguel Mellino apre l'orizzonte dei nessi Gramsci-sociologia oltre i confini teorici della disciplina classica, indagando la fortuna globale di questo autore e l'appropriazione selettiva e soggettiva che ne è stata fatta

da tradizioni teoriche anche molto distanti da quella europea. Vengono quindi ricostruiti da Mellino i percorsi di lettura gramsciani dei *Subaltern studies* e dei *Cultural studies*, rivendicando a queste tradizioni di pensiero non una filiazione diretta, ma un "passaggio" attraverso Gramsci, che ha permesso loro di acquisire strumenti teorici per la critica della storiografia coloniale (Guha 1997; Chatterjee 1986) o del razzismo (Hall 2006). Mellino prova a evidenziare due tratti centrali di queste letture, l'antistoricismo e l'antiumanesimo, esortando a decostruire e pluralizzare Gramsci più che a ritrovarne una figura di "padre nobile". Seppure le discipline coinvolte da questi "usi" particolari del pensiero gramsciano siano la storia, la filosofia e la teoria politica, e almeno non in prima istanza la sociologia, ci è sembrato opportuno, con quest'ultimo contributo, ampliare il discorso, proprio in virtù del fatto che il loro oggetto di studio insiste sul punto specifico che qui sosteniamo, ovvero la politicità non riconosciuta ma potente di un sociale che, se da una parte non è anomico e quindi "normato" in maniera verticale dal politico, dall'altra conserva al suo interno una politicità che sia la sociologia che la teoria politica faticano a vedere. Questo volume monografico su Gramsci e la sociologia aspira a contribuire alla riapertura di un discorso su questo rapporto.

Riferimenti bibliografici

Baldussi, A., Manduchi, P.
2009 *Gramsci in Asia e in Africa*, atti del Convegno internazionale, Cagliari, 12-13 febbraio 2009, Università di Cagliari, Aipsa, Cagliari, 2010.

Baroncelli, E., Del Pero, M., Schirru, G., Vacca, G.
2010 *Studi gramsciani nel mondo. Le relazioni internazionali*, il Mulino, Bologna.

Bellamy, R.
1987 *Modern Italian social theory: ideology and politics from Pareto to the present*, Polity press, Cambridge.

Bratton, J., Denham, D., Duetschmann, L.
2009 *Capitalism and Classical Sociological Theory*, University of Toronto Press, Toronto.

Capuzzo, P., Schirru, G., Vacca, G.
2008 *Studi gramsciani nel mondo. Gli studi culturali*, il Mulino, Bologna.

Chatterjee, P.
2006 *Oltre la cittadinanza*, Meltemi, Roma (ed. or., *The politics of the governed*, Columbia University Press, New York, 2000).
1986 *Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse*, Zed books, Tokyo.

Eisenstadt, S. N.
2010 *Le grandi rivoluzioni e le civiltà moderne*, Armando, Roma.

Filippini, M.
2009 *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali*, Scienza & Politica, 41, pp. 89-103.
2008 *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali nella crisi dell'ordine liberale*, tesi di dottorato, Università di Bologna, raggiungibile all'indirizzo: http://amsdottorato.cib.unibo.it/820/1/Tesi_Filippini_Michele.pdf

Fontana, B.
1993 *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Gallino, L.
1967 *Gramsci e le scienze sociali*, in P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, Vol. II, atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, Roma, 1970, pp. 81-108.

Guha, R.
1997 *Dominance without hegemony. History and power in colonial India*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London.

Hall, S.
2006 *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di Miguel Mellino, Meltemi, Roma.

Jedlowski, P.
1998 *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma.

Kanoussi, D., Schirru, G., Vacca, G.
2011 *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina*, il Mulino, Bologna.

Levine, D.
1995 *Visions of the sociological tradition*, The University of Chicago press, Chicago.

Liguori, G.
2012 *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012*, Editori Riuniti University Press, Roma.

Mellino, M.
2005 *La critica postcoloniale: decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma.

Paci, M.
1993 *Gramsci e i classici della sociologia*, I Quaderni. Trimestrale dell'Istituto Gramsci Marche, 4, 1992.

Pastore, G.
2011 *Antonio Gramsci: questione sociale e questione sociologica*, Belforte & C., Livorno.

Pizzorno, A.
1967 *Sul metodo di Gramsci: dalla storiografia alla scienza politica*, in P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, Vol. II, atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, Roma 1970, pp. 109-126.

Ricciardi, M.
2010 *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Eum, Macerata.

Santucci, A. A.
1995 *Gramsci in Europa* e in America, Laterza, Roma-Bari..

Schirru, G., Vacca, G.
2007 *Studi gramsciani nel mondo. 2000-2005*, il Mulino, Bologna.

Tuğal, C.
2009 *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford University Press, Stanford (CA).

Williams, R.
1977 *Marxism and Literature*, Oxford University press, London (trad. it, *Marxismo e letteratura*, Laterza, Roma-Bari).

Massimo Rosati

Conversazioni immaginarie: Gramsci e Durkheim sulla trama del sociale[1]

1. Introduzione

Nell'*Introduzione* al presente numero dei Quaderni di Teoria Sociale, i curatori hanno provato a riflettere sulle ragioni del silenzio da parte della teoria sociale, sociologia in primo luogo, sull'opera di Antonio Gramsci. Almeno parte della risposta, sulla quale i curatori convergono, riguarda il nesso tra sociale e politico, da parte di Gramsci pensato in modo tale da lasciare al sociale una propria autonomia analitica e pratico-politica, non certo disgiunta da un rapporto ora organico ora conflittuale con il politico, ma certo più ampia e rilevante di quanto si dia non solo nella tradizione marxista, ma nel pensiero socio-politico moderno in generale. La modernità occidentale, in altri termini, ha avuto nell'idea di un politico intenzionalmente e finalisticamente teso alla regolamentazione di un sociale pensato come costitutivamente anomico, uno dei suoi dispositivi teorici principali. Per quanto possa suonare paradossale, la tradizione sociologica ha con-

1 Una prima versione di questo testo è stata discussa in occasione di un incontro nel contesto dei Pro-seminar che si tengono nel dottorato in Scienze filosofiche e sociali, Università di Roma Tor Vergata. Ringrazio dottorandi e colleghi presenti per critiche e osservazioni. Ringrazio inoltre Michele Filippini, che ha letto e discusso con me le diverse versioni.

diviso, in gran parte, questa idea del politico come luogo di regolamentazione di un sociale anomico. La nostra tesi, come spiegato meglio nell'*Introduzione*, è che le potenzialità del pensiero di Gramsci non siano state colte proprio in quanto quest'ultimo invitava alla ri-concettualizzazione dei rapporti tra sociale e politico lungo una direttrice che urta contro uno dei dispositivi teorici principali della modernità occidentale. Nelle pagine che seguono, intendo mostrare come questa stessa ragione abbia impedito fin qui una sistematica riflessione sui rapporti tra il pensiero di Gramsci e quello di Émile Durkheim. Non mancano del tutto tentativi in questa direzione; è doveroso citare un articolo di Alberto Izzo nel 1993 [Izzo 1993], il volume di David Lockwood (su cui tornerò) del 1992 [Lockwood 1992], un articolo di Mansueto qualche anno prima [Mansueto 1988], un interessante lavoro "preparatorio" di Domenico Perrotta [Perrotta 2004], e la tesi di Michele Filippini, *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali nella crisi dell'ordine liberale* [2008], in cui il confronto tra Gramsci e Durkheim viene impostato lungo una direttrice che implicitamente e parzialmente riprenderò. Tuttavia, ritengo che la riflessione possa essere spinta più in avanti, e che il confronto tra i due autori consenta da un lato di illuminare aspetti significativi di quel "disegno di teoria sociale complessiva" implicito, secondo Massimo Paci [1993], nel pensiero di Gramsci, e mai esplicitato dalla riflessione sociologica successiva, e dall'altro di stimolare uno sforzo teorico, tutto ancora da compiere, di integrazione all'interno di una teoria neo-durkheimiana della società di alcune istanze del pensiero gramsciano. Quello che intendo provare a sostenere è che il nucleo della teoria sociale gramsciana complessiva sia straordinariamente in sintonia con il nucleo della teoria sociale durkheimiana (2), che una simile sintonia dipenda dalla comune individuazione nel senso comune e nella religione della *black box* che presiede al funzionamento della vita collettiva (3), che questo si accompagni ad un ripensamento nelle rispettive teorie sociali dei rapporti tra politica, religione e società (4), e che, per finire, se questo fa di Gramsci il Durkheim del marxismo, pure consegna alla sociologia un compito ancora irrisolto, quello cioè di formulare una sintesi ben bilanciata di Gramsci e Durkheim, senza esimersi dalla riflessione critica sulle zone d'ombra del pensiero dell'uno e dell'altro (5). Prima di affrontare le suddette questioni, tuttavia, due

parole devono essere dedicate agli aspetti metodologici di un incontro fin qui ancora sostanzialmente inedito (1).

2. Gramsci e Durkheim: problemi di metodo

A che livello si può legittimamente condurre il confronto da due figure così diverse quanto a biografie, quadri concettuali di riferimento e orizzonti complessivi entro cui si inscrivono? Detto che, ovviamente, ogni livello e ogni dimensione ha la sua importanza, dal rigore filologico all'analisi delle fonti, delle citazioni e delle influenze comprovabili testualmente, il registro su cui mi interessa condurre l'analisi è in questo caso teorico. Con ciò intendo una cosa piuttosto semplice: da un lato, si tratta di capire se e in che senso il pensiero di Gramsci sia stato, dal versante marxista, tra fine ottocento e inizio novecento, lo sforzo più significativo di confrontarsi con il parallelo tentativo delle scienze sociali del tempo, e della sociologia in particolare, di formulare categorie teoriche con cui ordinare e interpretare i dati empirici [Filippini 2008; 2009]; si tratta di capire cioè quali elementi giustifichino l'intuizione di Paci secondo cui in Gramsci sarebbe implicita una teoria sociale complessiva, in parallelo appunto con gli sforzi della sociologia otto-novecentesca; dall'altro, un simile esercizio di esplicitazione della teoria sociale gramsciana dovrebbe metterci a disposizione, idealmente, delle categorie teoriche che completino quelle della sociologia classica, offrendoci una piattaforma teorica equilibrata e complessa abbastanza per ordinare in modo significativo i dati empirici, con riferimento naturalmente al presente.

Un confronto esaustivo tra le due figure dovrebbe naturalmente prendere in considerazione diversi aspetti. Tutt'altro che irrilevante potrebbe risultare, come sempre a mio avviso, una attenta considerazione anche degli aspetti relativi alle rispettive personalità, che – nonostante l'enorme differenza delle situazioni biografiche in cui si trovarono a vivere – avevano significativi tratti in comune (a partire da un certo rigorismo ascetico, intellettuale come morale), non privi di riflessi sulle rispettive teorie sociali [cfr. Lukes 1973; Fournier 2007; Vacca 2012]. Inoltre, un confronto esaustivo tra le due figure dovrebbe considerare anche almeno altri due aspetti preliminari all'analisi squisitamente teorica; uno potrebbe

concernere la visione che Gramsci aveva, e che manifestò in diverse occasioni, dagli scritti giovanili ai *Quaderni del carcere*, della III Repubblica francese e della sua ideologia repubblicana e socialista, ossia di quella ideologia di cui si dice Durkheim essere stato un costruttore e "guardiano"; l'altro, dovrebbe riguardare certamente il rapporto di Gramsci con alcune figure del pensiero francese che possono aver fatto da ponte con il pensiero di Durkheim, di cui non risultano né lettura diretta né citazioni esplicite, ma le cui categorie sono certamente note a Gramsci. Su questi due punti, alcune considerazioni, molto sintetiche.

Sulla III Repubblica Gramsci si esprime in termini molto severi ad esempio in alcuni scritti sull''Avanti', tra il 1916 e il 1917, al tempo della sua militanza come giornalista nelle pagine torinesi del quotidiano socialista. Qui, l'ideologia del radicalismo francese della III Repubblica è preso ad emblema, "condensato", di tre motivi che per Gramsci erano oggetto di sarcastica critica: massoneria, giacobinismo e democrazia, criticati per mancanza di senso della storicità del reale, tendenza meccanica a pensare la storia secondo leggi prefissate, e per questo inclini a superare le resistenze al dispiegarsi di queste leggi (inclusa l'affermazione di libertà, eguaglianza e fraternità), con il ricorso all'autorità e alla forza; giacobino, in questa fase del pensiero di Gramsci, sta per "distaccato" dalle forme concrete del divenire storico, astratto; al socialismo della III Repubblica, infine, Gramsci poteva facilmente rimproverare un certo sentimentalismo egualitario, anch'esso privo di presa sulla realtà [cfr. Rapone 2011, 356-363]. Nei *Quaderni del carcere*, come è noto [cfr. Medici 2004; 2009], il giudizio di Gramsci sul giacobinismo, che diventa categoria storico-interpretativa cruciale per la comprensione dello sviluppo identitario italiano, della Rivoluzione bolscevica ecc., si fa più complesso. Giacobinismo diventa metafora con cui esprimere il difficile equilibrio tra "potere democratico" e forza, consenso e coercizione, capacità politica di costruzione di una volontà nazionale-popolare e residui di astrattismo. Quanto questi tratti possano riferirsi a Durkheim, quanto Durkheim sia stato effettivamente uno dei costruttori e/o guardiani dell'ideologia della III Repubblica, come frequentemente si sostiene, non mi interessa qui approfondire, o meglio semplicemente non è possibile qui approfondire. Rimane tuttavia il punto, relativo all'immagine che Gramsci aveva del contesto politico e culturale durkheimiano: un'immagine critica, che si riverberebbe forse fatalmente sul pensiero di Durkheim, *qualora* questo

non presentasse tensioni e momenti di attrito con l'ideologia ufficiale della III Repubblica, come invece ritengo soprattutto con riferimento al rapporto tra pluralismo e solidarietà sociale [cfr. Rosati 2012a].

Per quanto riguarda le fonti attraverso cui Gramsci entrò in contatto con il pensiero sociologico di Durkheim e, in generale, con la sociologia francese del tempo, bisognerebbe soffermarsi sui rapporti tra Gramsci e due figure cardine come Bergson e Sorel; se il primo, in rapporti naturalmente piuttosto problematici con Durkheim, dà a Gramsci l'idea della storia come portatrice di una forza evolutiva *creatrice*, il secondo mette più direttamente ed esplicitamente il pensatore sardo in contatto con la sociologia durkheimiana, essenzialmente con la *Divisione del lavoro sociale* e le *Regole del metodo sociologico*. Da Sorel, Gramsci può aver facilmente preso il linguaggio della scienza dei fatti sociali, dell'individuo sociale e organico, del consenso e della coercizione. Filippini avanza addirittura l'ipotesi che Gramsci sia l'erede storicamente designato a far fare alla sociologia durkheimiana quel salto teorico che Sorel auspicava in direzione del socialismo, a partire dal riconoscimento di Durkheim quale "maestro" [cfr. Filippini 2008, 140].

Tutti questi punti andrebbero, nel contesto di una analisi esaustiva del rapporto tra i due autori, certamente presi seriamente in considerazione, e costituirebbero anche base filologica e testuale al confronto teorico. Tuttavia, in questo contesto è proprio quest'ultimo che mi interessa abbozzare, al fine di esplicitare la "teoria sociale complessiva" propria di entrambi.

3. Consenso e coercizione: la società come fatto morale

Durkheim e Gramsci sono due pensatori *radicali* nello stesso senso, ossia in virtù di una comune pretesa teorica di andare alle radici della vita sociale e delle sue condizioni di possibilità. Entrambi sono interessati ad indagare *intelaiatura* e *fonti* del legame sociale. Quanto all'intelaiatura del legame sociale, per entrambi essa è data dalla dialettica tra consenso e coercizione. In Durkheim, essa assume la forma del rapporto che intercorre tra le due dimensioni del legame sociale – integrazione e regolamentazione sociali, distinte analiticamente nel *Suicidio*, ancora

confuse nella generica espressione solidarietà sociale nella *Divisione del lavoro*, e ricondotte (nonché ri-confuse) alle virtù performanti delle norme religiose nelle *Forme elementari* –, da una parte, e le proprietà di un'antropologia filosofica che ha sia basi naturalistiche sia plasmabilità storica, dall'altra [cfr. Durkheim 1969a; Paoletti 2002]. Negli scritti sulla morale, assume la forma del carattere desiderabile dell'obbligo morale [cfr. Durkheim 1969b]: "La società ci comanda perché sta al di sopra di noi, ma pur essendoci superiore essa ci penetra, fa parte di noi, ci attrae con quell'attrattiva particolare che ispirano i fini morali" [ivi, 549]. O ancora, tra i molti luoghi in cui Durkheim articola questo nesso tra dovere e bene, obbligo e attaccamento ai gruppi, coercizione e desiderabilità quali ingredienti del legame sociale: "il dovere è la morale che comanda, la morale concepita come una autorità cui dobbiamo obbedire perché è un'autorità e unicamente per questo. Il bene è la morale concepita come cosa buona, che attrae la volontà, che provoca la spontaneità del desiderio. È facile notare che il dovere è la società che ci impone delle regole, assegna dei limiti alla nostra natura, mentre il bene è la società come realtà più ricca della nostra e alla quale non possiamo non aderire senza che non ne derivi un arricchimento del nostro essere" [ivi, 547].

In Gramsci, l'intelaiatura del legame sociale assume la forma della dialettica tra coercizione e conformismo, laddove la prima non ha necessariamente una valenza negativa (indicando semplicemente la durezza dei fatti sociali, il condizionamento dell'esternalità dell'ambiente sociale sull'individuo, come anche una condizione logica e morale della vita sociale[2]) e il secondo indica le trasformazioni molecolari dell'individuo, l'azione egemonica di un ordine sociale che si fa desiderabile dal punto di vista dell'individuo. Definito l'individuo come il "centro di annodamento" dei rapporti sociali di cui fa parte [Gramsci 1977, Q 10, II, 1345], la coercizione come una forza sociale sempre esistita, il conformismo come niente altro che "socialità" [ivi, Q 14, 61: 1720], gli uomini come sempre "conformisti di un qualche conformismo", come "uomini-massa o uomini-col-

2 In Durkheim, la necessità sociologica del conformismo è esplicita ad esempio nel seguente passo de *Le Forme elementari della vita religiosa*, in cui in discussione sono le categorie della conoscenza: "Per poter vivere, essa [la società] non ha soltanto bisogno di un certo grado di conformismo morale; essa non può fare a meno anche di un minimo di conformismo logico" [2005, 67].

lettivi" [Ivi, Q 11, 12: 1376], la specificità del pensiero di Gramsci sta proprio nell'invitare a pensare "di che tipo storico è il conformismo, l'uomo massa di cui fa parte" [*Ibidem*], frutto cioè di penetrazione molecolare, azione egemonica capace di produrre trasformazione e consenso da parte dell'individuo, o viceversa di mero dominio[3].

Entrambi gli autori esprimono lo stesso punto ricorrendo al vocabolario del rapporto tra individuo e ordine, libertà e disciplina. Con una sola battuta, si potrebbe sintetizzare il punto relativo al comune nucleo concettuale delle due teorie sociali, dicendo che per entrambi la società è un fatto *profondamente* e *radicalmente morale*, ossia un ordine coercitivo e vincolante che necessita, per durare, di adesione morale da parte degli individui. Un'analisi puntuale ed esaustiva dovrebbe passare in rassegna luoghi e lemmi con cui, nell'uno e nell'altro autore, viene data voce e forma all'idea del legame sociale come *trama morale*, ma se la tesi regge (come ritengo), essa è già sufficiente per distanziare tanto Durkheim quanto Gramsci da versione hobbesiane, utilitaristiche, realistiche, della società, come anche da teorie kantiane dell'obbligo morale.

4. Città e templi: religione e senso comune come fonti della intelaiatura morale della società

Immaginiamo i nostri due protagonisti in una conversazione inedita, certamente, ma fitta e pacata. Non c'è mai stato un caffè, a Parigi o a Torino, dove Durkheim e Gramsci abbiano mai bevuto una tazza di caffè insieme. Un luogo immaginario di questo genere, lontano dalla concretezza dello spazio e del tempo in cui le rispettive vite si diedero davvero, può essere forse l'emblema dell'astrattezza della conversazione che sto immaginando. Eppure, da un confronto così, chi vi avesse assistito avrebbe potuto trarre stimoli preziosi. In disaccordo, forse,

3 Importante sottolineare anche l'enfasi che entrambi gli autori pongono sulla centralità dei gruppi intermedi tra Stato e individuo, gruppi organizzati entro cui si forma la personalità individuale e si struttura la trama del asociale. La regolamentazione del sociale di cui tratta il paragrafo successivo, si dà in effetti per entrambi in misura significativa all'interno di questi gruppi intermedi.

parziale, sulla pretesa da parte della sociologia di andare in cerca di leggi della vita sociale, che in Durkheim assume comunque la forma di un "naturalismo sofisticato" [cfr. Ferrara-Rosati 2005], i due concorderebbero, credo, nel voler andare alla radice dell'intelaiatura che tiene insieme una società, e concorderebbero nel ritenere che consenso e coercizione sono le condizioni di possibilità di quelle relazioni che si "annodano" a formare gli individui. Concordi su questo punto, i nostri due protagonisti farebbero un passo avanti, spingendo la conversazione a interrogarsi intorno alle fonti di quel fatto morale che è la società. Su questo punto, la voce di Durkheim sarebbe più sicura, forte e certa di sé e della sua ricerca. La società, direbbe Durkheim, è un fatto morale, cioè coercitivo e desiderabile, risultato e al tempo stesso condizione di possibilità di un individualismo non autodistruttivo, individualismo inteso come fatto (prodotto) e valore della modernità (occidentale). Un ordine sociale giusto è il risultato di un equilibrio tra deficit e eccesso di integrazione e regolamentazione sociale, sul modello del *Suicidio*, che consentono (laddove l'equilibrio sia raggiunto) ai soggetti di condividere l'intelligenza dei moderni (e farsi dunque individui) senza condividerne la mancanza di speranze (anomia come passione per l'infinito in primis). Quanto alla fonte normativa di un simile legame sociale, Durkheim rimanderebbe al suo lavoro successivo al 1895, successivo cioè alla cosiddetta "rivelazione", all'incontro con quella letteratura etnografica [cfr. Zerilli 2001] che lo aveva messo difronte alla vita delle società "primitive" e soprattutto al ruolo che in essa giocavano pratiche e credenze religiose. Soprattutto, rimanderebbe naturalmente al suo capolavoro, *Le forme elementari della vita religiosa*, in cui tramite un procedimento di disvelamento di un'analogia simbolica tra legame che unisce fedeli e divinità, da un lato, e individui e società, dall'altro, aveva mostrato come la società sia una realtà fragile e contingente, che necessita per sopravvivere di essere viva nelle rappresentazioni dei suoi membri. Ribadendo la necessità di quell'autorità esterna che è la società perché l'individuo stesso possa sopravvivere e fiorire, Durkheim richiamerebbe al suo interlocutore una pagina in cui mostrava come al tempo stesso la società necessiti di essere viva nella mente e nel cuore dei suoi membri, e come a renderla tale siano quelle rappresentazioni che chiamiamo tradizioni, credenze religiose, pratiche condivise: "(…) Ma d'altra parte, la società non esiste e non vive che negli e mediante gli individui. Si lasci che l'idea di società si

estingua negli spiriti individuali, che le credenze, le tradizioni, le aspirazioni della collettività cessino di essere sentite e condivise dai singoli, e la società morirà. Di essa si può quindi ripetere quanto si era detto prima della divinità: essa non ha una realtà che nella misura in cui occupa un posto nelle coscienze umane, e questo posto, siamo noi che glielo facciamo. Si intravede adesso la ragione profonda per cui gli dèi non possono fare a meno dei loro fedeli, più che questi degli dèi; la ragione è che la società, di cui gli dèi costituiscono l'espressione simbolica, non può fare a meno degli individui, più che questi della società" [Durkheim 2005, 408-409]. La religione, per Durkheim, occupa un posto privilegiato tra quelle rappresentazioni collettive, tradizioni, credenze e pratiche collettive, che tengono viva la società negli individui, ed al tempo stesso esprime simbolicamente le relazioni sociali che si "annodano" intorno agli individui. Templi e sacerdoti, che in un famoso saggio antecedente a *Le forme elementari della vita religiosa* [Durkheim 1996], erano considerati aspetti superficiali e superflui della vita religiosa e della vita sociale moderna, vengono ora richiamati da Durkheim come parti essenziali del paesaggio sociale di ogni tempo, insieme alle moderne fabbriche e città [cfr. Rosati 2009].

Gramsci ascolterebbe, forse perplesso, ma farebbe notare a quell'uomo – di lui più vecchio di una trentina d'anni, e che morirà prima che la sua vita venga rinchiusa nelle carceri fasciste – che anche per lui, Antonio Gramsci, leader comunista e riformatore del marxismo, tradizioni, credenze religiose, senso comune, sono ingredienti da prendere sul serio nell'analisi dei rapporti sociali, senza la sufficienza illuministica di chi li relega (solo) a superstizione e ignoranza. Con voce più incerta del suo interlocutore, Gramsci esporrebbe a Durkheim la sua propria riflessione sul tema della religione. Lo farebbe richiamando le sue annotazioni sparse nei *Quaderni del carcere* e nei suoi scritti giovanili, che gli interpreti cercheranno successivamente di riordinare alla ricerca di un filo conduttore. Per orientarci in questa parte della conversazione, più complessa di altre, lasciamo che il filo del discorso di Gramsci sia riannodato dalla riflessione postume dei suoi interpreti.

La letteratura non abbonda, ma esiste [cfr. almeno Portelli 1974; Masutti 1975; Festa 1976; Grassi 1977; Melchiorre 1979; La Rocca 1991; 2009; Mansueto 1988; La Rocca 2009; Biscuso 2011; per sintesi, cfr. Liguori 2012,

294-302], e ci può guidare quanto meno nel fare ordine tra le pagine gramsciane, notoriamente frammentate. Lasciamo che a riordinare le parole di Gramsci sia Tommaso La Rocca, che nella categoria di *senso comune* individua "la chiave di lettura più appropriata per impostare il discorso propriamente gramsciano sulla religione" [La Rocca 2009, 701]. Seguiamo La Rocca anche nell'individuazione (per semplicità) di una tripartizione delle definizioni gramsciane di religione: secondo questa ricostruzione, Gramsci definisce la religione come *religione confessionale*, *religione laica*, e *religione come senso comune*.

Nel primo senso, che Gramsci deriva dal *Manuale di storia delle religioni* di Turchi [1922 l'edizione che cita Gramsci, 1912 l'originale], religione va intesa come a) credenza in una o più divinità personali trascendenti, b) sentimento di dipendenza totale dell'uomo dalla divinità, c) rapporto tra gli uomini e gli dei espresso via riti e atti di culto [Gramsci 1977, Q 6, 41, 715]. Considerando questa concezione della religione, Gramsci fa alcune considerazioni interessanti: innanzi tutto cita Plutarco, riprendendo la citazione da Turchi: "Viaggiando, potrai trovare città senza mura e senza lettere, senza re e senza case, senza ricchezze e senza l'uso della moneta, prive di teatri e di ginnasi (palestre). Ma una città senza templi e senza dei, che non pratichi né preghiere, né giuramenti, né divinazioni, né i sacrifici per impetrare i beni e deprecare i mali, nessuno l'hai mai veduta, né la vedrà mai"; si tratta di una citazione splendida, che suscita senza dubbio l'entusiasmo di Durkheim, e che dice della consapevolezza gramsciana del valore sociologico della religione in generale, ma anche della consapevolezza gramsciana della componenti costitutive dell'idea di religione. Più avanti, Gramsci scrive che "sarebbe da vedere anche se può chiamarsi 'religione' una fede che non abbia per oggetto un dio personale, ma solo delle forze impersonali e indeterminate" [Ivi, Q 6, viii, 717]; l'oggetto della credenza può trasformarsi, essere sganciato dalla nozione etnocentrica di dio personale, ma quello che non può venire meno nella definizione di religione è la dimensione del culto: "nel mondo moderno si abusa delle parole 'religione' e 'religioso' attribuendole a sentimenti che nulla hanno a che vedere con le religioni positive. Anche il puro 'teismo' non è da ritenersi una religione; manca in esso il culto, cioè un rapporto determinato fra l'uomo e la divinità" [*Ibidem*]. Su questa definizione di religione, Gramsci e Durkheim concorderebbero in pieno, convenendo sul carattere costitutivo e universalmente

necessario della religione per la "città" [Fustel de Coulange 1984] e sulla centralità del culto per l'idea stessa di religione, da Durkheim notoriamente definita "un sistema di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono" [Durkheim 2005, 97].

Nel secondo senso, religione laica indica per Gramsci un complesso di cose: a) "unità di fede tra una concezione del mondo e una norma di condotta conforme" [Gramsci 1997, Q 11, 12, 1378; cfr. Frosini 2010, 92 passim], che può essere chiamata anche b) "ideologia" o "politica" [*Ibidem*]; è l'idea di religione che Gramsci attribuisce a Croce, e a cui associa il significato negativo di forma di controllo sociale ideologica, strumento di accettazione passiva della realtà, forma pre-logica di conoscenza della realtà, insomma ideologia nel senso di falsa coscienza [Gramsci 1977, Q 10, 23, 1230].

La terza accezione, quella di religione come senso comune, è la più ricca, e quella che rende le riflessioni gramsciane più ricche. Il discorso gramsciano sul senso comune è complesso [cfr. Biscuso 2011], ma diciamo che quest'ultimo è considerato uno degli ingredienti della cultura popolare, insieme a linguaggio e folklore [Gramsci 1977, Q 11, 13, 1375-401; Q 24, 4, 2270-I; Q 27, I-2, 1311-7]. A sua volta, il senso comune è formato per lo più da ingredienti religiosi: "gli elementi principali del senso comune sono forniti dalle religioni e quindi il rapporto tra senso comune e religioni è molto più intimo che tra senso comune e sistemi filosofici degli intellettuali" [ivi, Q 11, 13, 1396-7; cfr. Liguori 2010]. L'affinità tra le due cose, senso comune e religioni, è data dalla predominanza in entrambi degli elementi "'realistici', materialistici, cioè il prodotto immediato della sensazione grezza" [ivi, Q 11, 13, 1397]. La predominanza di questi elementi, indica: a) che Gramsci non pensa possibili le religioni, in senso proprio, in forme (solo) spiritualizzate; religione significa, e non può che significare, esperienza della realtà che chiama in causa tutti i sensi, per lo più attraverso il culto; b) che per Gramsci elementi "superstiziosi" e acritici fanno parte necessariamente di una religione vissuta; c) che esiste un rapporto di subordinazione quantitativa, ma non qualitativa, del senso comune e delle religioni rispetto alla filosofia, anch'essa concezione del mondo (come la cultura popolare, fatta di senso comune e quindi religioni), solo più organizzata, omogenea e coerente del senso comune.

A questo punto, una volta pensata la religione come parte del senso comune, e questo a sua volta come una forma diffusa, disgregata e immediata di concezione del mondo, propria delle classi popolari, la questione che la riflessione gramsciana non può eludere è il rapporto tra cultura popolare e filosofia, e in particolare filosofia della prassi. Sorte e destino della religione nel pensiero di Gramsci dipendono dalla concezione di questo rapporto. Qui il filo del discorso di Gramsci si fa più contorto, ma gli interpreti convenuti alla nostra immaginaria conversazione concordano nel ricavarne che: a) Gramsci pensa il rapporto tra filosofia e senso comune come un rapporto di rischiaramento critico del secondo da parte della prima, ma in un quadro dialettico, non di semplicistico superamento; b) questo rapporto di rischiaramento critico e dialettico vale anche, *mutatis mutandis*, nel caso del rapporto tra filosofia e religioni. Cosa significhi però superamento non semplicistico in effetti non è chiaro: per Del Noce, ad esempio [cfr. Del Noce 1977], la posizione di Gramsci sarebbe addirittura più critica di quella di Marx, mentre per Portelli, Grassi e Melchiorre, Gramsci sosterrebbe la "necessità" della religione, "forma necessaria della volontà delle masse popolari, una forma determinata di razionalità del mondo della vita" [Gramsci 1997, Q11, I, 1389]. A questa affermazione, Durkheim replicherebbe con approvazione di aver sostenuto egli stesso che "non vi sono (…) al fondo religioni false. Tutte sono vere a modo loro: tutte rispondono, anche se in modi differenti, a determinate condizioni dell'esistenza umana" [Durkheim 2005, 52-53]. Richiamando scritti giovanili, Gramsci ricorderebbe di aver sostenuto a sua volta che "la religione è una necessità. Non è un errore. Rappresenta la forma primordiale e istintiva dei bisogni metafisici dell'uomo" [cit. in Rapone 2011, 263], e ancora che "l'indifferenza religiosa dei tempi normali, l'assenza della pratica del culto, non è indipendenza, non è liberazione dagli idoli. La religione è un bisogno dello spirito. Gli uomini si sentono spesso così sperduti nella vastità del mondo, si sentono spesso così sballottati da forze che non conoscono, il complesso delle energie storiche così raffinato e sottile sfugge totalmente al senso comune che nei momenti supremi solo chi ha sostituito alla religione qualche altra forza morale riesce a salvarsi dallo sfacelo" [cit. in Rapone 2011, 263].

Da questo *round* della conversazione ricaviamo quanto meno una considerazione. Se dai lemmi senso comune, religione, filosofia (della prassi) passiamo

all'analisi del gramscianissimo lemma "egemonia" [cfr. Cospito 2009; 2010; Liguori 2006], non possiamo non trarne come precisa indicazione che anche la filosofia della prassi non può non entrare in un rapporto che Gramsci chiamava "organico", di connessione "sentimentale", con il senso comune e i suoi componenti; la riflessione teorica su religioni, senso comune e filosofia della prassi ha due corrispettivi in Gramsci: dal punto di vista storico-ricostruttivo, corrisponde al movimento che lega cristianesimo delle origini-Riforma protestante-marxismo, visti da Gramsci non come in antitesi completa e totale, ma come superamento progressivo in un quadro però di conservazione dell'elemento di verità proprio già del cristianesimo delle origini, ossia il carattere popolare, organico, di connessione con bisogni e concezione del mondo popolari [cfr. Mansueto 1988]. In altri termini, quando Gramsci sosteneva che il marxismo doveva essere erede della Riforma protestate, stava sostenendo qualcosa di opposto a quel che spesso si dice, ossia che il marxismo doveva fare propria una concezione individualizzata e spiritualizzata della vita; Gramsci riteneva (a torto?), che la Riforma fosse un esempio di connessione organica con la forma di vita tedesca, e che come tale andasse presa a modello, e che in virtù di questa capacità dovesse essere fatta propria dal marxismo. In altri termini, Riforma protestante significa per Gramsci connessione critica nazionale-popolare, non rottura (come è nella versione gobettiana) e disconnessione. Tutta la riflessione gramsciana sulla figura dell'intellettuale, la critica agli intellettuali italiani (nipotini di padre Bresciani e loriani) ecc., hanno senso solo alla luce di questa considerazione del senso comune come *fonte normativa* di una immagine del mondo, dalla quale non si prescinde, se non a costo di una disconnessione completa (e quella si "ineffettuale") con i contesti. Fonte normativa in un duplice senso: sociologico, perché senso comune (e quindi religioni) sono l'amalgama del legame sociale, l'insieme di rappresentazioni collettive che formano una immagine del mondo; critico, perché è solo a partire da una connessione organica con quel senso comune condiviso che l'intellettuale gramsciano esercita la sua attività. A differenza di quanto riteneva Walzer [1991], Gramsci non chiedeva di "rompere totalmente" con il senso comune, di cui la Sardegna era immagine e metafora. Anzi, in Sardegna, e nel suo "guscio sardo", Gramsci penserà più volte di tornare, uscito dal carcere [cfr. Fiori 1966; Lo Piparo 2012; diversa l'opinione di Vacca 2012, 314], e il

rapporto con la Sardegna potrebbe essere utilmente preso a modello del rapporto cui Gramsci guardava tra senso comune e critica. Dal punto di vista socio-politico, questo rapporto ha, nell'analisi di Gramsci, un corrispettivo nel rapporto che il movimento-partito-Stato operaio avrà con le religioni e le Chiese che, in quanto espressioni del senso comune, non verranno negate né disconosciute nel loro carattere pubblico.[4] All'analisi di questo complesso rapporto tra religione, senso comune e pensiero razionale, Durkheim replicherebbe di aver sostenuto al fondo qualcosa di molto simile nelle *Forme elementari della vita religiosa*, allorché sottolineava come se la componente cosmologica delle religioni non potrà più in epoca moderna negare *sic et simpliciter* le acquisizioni delle scienze (sociali in primis), e sarà costretta a trasformarsi, le religioni continueranno tuttavia ad essere depositarie di quello "slancio ad agire", di quella vicinanza all'azione, di cui le scienze sono per parte loro deficitarie [Durkheim 2005, 494-95], e d'altra parte l'autorità della scienza riposa sulla credenza in essa da parte del senso comune. Al termine di questa complessa parte della loro conversazione, Gramsci si troverebbe probabilmente d'accordo con Durkheim sul fatto che gli intellettuali sono chiamati ad una lucida consapevolezza del fatto che la *credenza* collettiva nel valore di verità del pensiero razionale, e quindi la sua capacità egemonica di creare consenso, dipendono non solo dal loro valore oggettivo, ma dal loro essere in armonia con il senso comune. Gramsci troverebbe conforto alla sua intera revisione del marxismo e alla sua intera formulazione della filosofia della prassi, dalla conclusione (provvisoria) di Durkheim, secondo cui "anche i concetti costruiti in base a tutte le regole della scienza sono ben lungi dal derivare la loro autorità unicamente dal loro valore oggettivo. Non basta che siano veri per essere creduti. Se non sono in armonia con le altre credenze, con le altre opinioni, in una parola con l'insieme delle rappresentazioni collettive, verranno negati; gli spiriti saranno loro chiusi; sarebbe, di conseguenza, come se non esistessero" [Durkheim 2005, 502]. Se così fosse, tuttavia, anche ad un progetto politico verrebbe meno la base del consenso, e rimarrebbe solo la nuda forza del dominio. I protagonisti

4 "Come dire: della sorte della religione deciderà la storia, più concretamente il nuovo soggetto storico, il movimento operaio. Come non chiude con il passato, la filosofia gramsciana della prassi non pone ipoteche neanche sul futuro della storia religiosa dell'Occidente" [La Rocca 1991, 86].

della nostra conversazione erano due cervelli che ragionavano certamente entro un quadro moderno, ma che rifiutavano ingenue presupposizioni illuministe e moderniste, secondo cui pensiero razionale e scienza (o filosofia della prassi nel caso di Gramsci) implicherebbero un superamento definitivo di forme di sapere "precedente": con Bellah, oggi Durkheim e Gramsci riterrebbero che il sapere teorico non implica l'archiviazione di sapere mimetico e mitico [Bellah 2011].

Per concludere questa parte, che avrebbe bisogno di ben altra analisi, riassumerei due punti: 1) come mostra la citazione di Plutarco sopra riportata, Gramsci aveva una marcata consapevolezza (per nulla illuministica e riduttiva)[5] della centralità e direi costitutività dei fenomeni religiosi nella e per la vita associata: non si dà città senza templi; piaccia o no, è un dato sociologico, che nessuna ideologia può sensatamente negare, e non certo un marxismo di ispirazione gramsciana; 2) i templi costituiscono uno degli elementi che amalgamano i legami sociali nella città, uno degli elementi che costituiscono il senso comune dei suoi abitanti, uno degli elementi con cui una filosofia della prassi matura deve entrare in rapporto dialettico e organico, critico ma non distruttivo. Interessante può essere il riferimento di Gramsci a Fustel de Coulange e alla sua *Città antica*; Gramsci cita Fustel [Gramsci 1977, Q10, 7, 1224] in relazione a Croce, che a *La città antica* aveva dedicato attenzione nel quadro, sostiene Gramsci, di una concezione etico-politica della storia, o "religiosa". La posizione di Gramsci nei confronti della storia etico-politica o religiosa di Croce, e ne deduco a suo avviso evidentemente di Fustel, è che "la filosofia della praxis criticherà (…) come indebita la riduzione della storia a sola storia etico-politica, ma non escluderà questa. L'opposizione tra il crocismo e la filosofia della praxis è da ricercare nel carattere speculativo del crocismo". Lo stesso rapporto, di inclusione entro una filosofia della praxis, può valere dunque per la lettura "religiosa" della storia à la Fustel. Credo che anche per questo Gramsci continui ad essere un "compagno di viaggio adeguato

5 Scrive Francesca Izzo: "Fuori da ogni schema illuministico-positivistico, come è stato ampiamente ribadito, Gramsci mostra un'acuta sensibilità verso il fenomeno religioso, coglie in esso, potremmo dire, una struttura, una invarianza antropologica che pur manifestandosi in molteplici modi ripete un nucleo essenziale: riconoscere e accettare che il senso dell'umano eccede i confini del singolo, che l'individuo vive una condizione di permanente apertura e trascendenza rispetto ai propri limiti, che l'individuo non costituisce il principio e il fine, l'alfa e l'omega della compiuta umanità" [2009, 154].

per chi intenda capire il presente, e magari, scrutare l'avvenire" [Santucci 2005]. Qualcosa del genere potrà averla pensata anche Durkheim, nella nostra conversazione immaginaria, sentendo richiamare da Gramsci, seppure criticamente ma appunto in modo non distruttivo e riduzionistico, proprio uno dei suoi maestri, quel Fustel de Coulange a cui il pensiero durkheimiano deve certo più di qualche cosa [cfr. Lukes 1975].

5. La revisione del rapporto tra politico, sociale e religioso

Fin qui, l'inedita conversazione immaginaria tra Gramsci e Durkheim ha già dato significativi risultati. I nostri due protagonisti convengono nel ritenere che la società è un fatto morale, e nel ritenere che la trama di questo fatto morale (consenso/conformismo più coercizione, coercizione e desiderabilità) viene tessuta con il filo di fonti normative che affondano nel senso comune, e quindi anche nelle religioni (per Gramsci) e nella grammatica e semantica del sacro (per Durkheim). La ricostruzione di un simile inedito incontro avrebbe potuto essere infinitamente più ricca e dettagliata, ma credo che prima che la storia faccia violentemente irruzione, rompendo la fiction della conversazione immaginaria, la conversazione abbia fatto in tempo a portare alla luce l'essenziale (condiviso) delle rispettive teorie della società. A questo punto forse dobbiamo uscire dalla finzione e assumerci le nostre responsabilità di interpreti, anche in relazione alle conseguenze teoriche che la zona teorica di incontro tra i due protagonisti sembra comportare. Se i due punti sopra sottolineati (comune concezione della società come fatto morale, e comune enfasi su religioni e senso comune quali fonti del consenso sociale) sono sostenibili e difendibili, come credo, è difficile non trarne delle conclusioni di carattere più generale. Quella che mi interessa di più, riguarda la revisione dei rapporti tra politico e sociale (e religioso), in Durkheim e in Gramsci, revisione che etichetterei per comodità nei termini di una "fuoriuscita dal primato del politico". Brevemente, vediamo che forma assume questa fuoriuscita nei due autori.

In Durkheim, è documentata e dibattuta la diversa attitudine nei confronti della politica, dal punto di vista teorico, nel corso degli anni. È noto che pur

avendo scritto di politica per un certo tempo, e avendo individuato per un certo periodo nella funzione di regolazione della vita sociale la ragion d'essere della politica, e nello Stato e in una visione quasi-deliberativa della democrazia gli organi di regolazione di interessi e valori plurali, ad un certo punto Durkheim smetta quasi completamente di scrivere di politica. Il dibattito intorno a questo punto ha fornito molte possibili interpretazioni sulle ragioni di una simile svolta [per una sintesi, cfr. Rosati 2008], ma personalmente ritengo che le ragioni principali abbiano a che fare con la "scoperta" della funzione regolatrice delle norme religiose, il cui studio apre le porte all'analisi dei meccanismi di regolazione e auto-regolazione del sociale, che nella misura in cui include al suo interno il religioso – sia perché ne riproduce la logica sia perché lo abbraccia come concreto fenomeno storico [cfr. Durkheim 2005] – non si configura come intrinsecamente anomico e necessitante di una forza extra-sociale, il politico appunto, per essere normato. La "rivelazione" relativa alla equazione simbolica tra norme sociali e norme religiose, sposta l'attenzione di Durkheim dal politico, riconducendo tanto il sociale quanto il politico al religioso quale matrice originaria (dal punto di vista evolutivo) e modello simbolico (dal punto di vista funzionale) di ogni norma. Senza con questo voler dire che nella modernità per Durkheim il politico perda ogni rilevanza, si tratta di sottolineare come l'enfasi sulla capacità normativa del religioso e sul suo rapporto con il sociale (evolutivamente e funzionalmente) implicano un maggiore riequilibrio tra sociale e politico rispetto a quanto il pensiero politico moderno abbia pensato. In questione non è la fuoriuscita dal politico, ma dal primato del politico, in un'ottica di rapporto organico e circolare tra i due.

In Gramsci credo che assistiamo ad un andamento di pensiero molto simile. Già dagli scritti giovanili, dal Gramsci degli scritti "sotto la mole", "la contemporanea presenza [nel suo pensiero] tanto di una concezione della vita come libera creazione umana quanto di continui richiami a principi di integrazione, di coesione, di ordinamento delle attività individuali, è uno degli aspetti più tipici e anche più intriganti della sua idea di socialismo" [Rapone 2011, 347]. Quanto detto circa la natura morale della società, ossia l'intelaiatura del legame sociale fatta di consenso/conformismo e coercizione, va in questa stessa direzione. Nella riflessione del Gramsci maturo, cioè nei *Quaderni del carcere,* la contemporanea presenza di una concezione della vita come libera creazione umana e l'esigenza

di ordine e integrazione, assume la forma del ripensamento radicale dei rapporti tra sociale e politico, e cioè tra società civile e Stato. Anche senza arrivare a fare di Gramsci un mistico della società civile o della fine dello stato, la concezione dello Stato allargato [Liguori 2010] – e quindi l'intera riflessione gramsciana su società civile e egemonia – è perfettamente coerente con il ripensamento del sociale (e quindi del senso comune e all'interno di esso della religione) come fonte di quella trama fatta di consenso/conformismo e coercizione che è la società intesa come fatto morale. In altri termini, senso comune (e quindi religione al suo interno) e società civile, sono il luogo in cui – fuori dal ruolo sovraordinato di un politico inteso come sola fonte di regolamentazione di un sociale anomico – si produce – in connessione organica con il politico – la trama del legame sociale. Al politico, in rottura e con certo marxismo e con una parte significativa del pensiero moderno, si sottrae il monopolio della regolamentazione della vita collettiva. Tutta l'appropriazione di Gramsci da parte dei *subaltern studies* credo si spieghi a partire da questa intuizione gramsciana. D'altra parte, credo che questo sia un punto la cui portata non è stata ancora del tutto colta, anche negli studi gramsciani stessi, che continuano a fare della politica, seppure di una politica che include al suo interno società civile ed egemonia, la categoria centrale del pensiero di Gramsci [cfr. Frosini 2010].

6. Sociogenesi del consenso, autoregolamentazione del sociale e critica del dominio: per una teoria sociale durkheimiano-gramsciana

David Lockwood ha definito Gramsci il Durkheim del marxismo [Lockwood 1992]. La ragione è evidente, e sta nella de-meccanicizzazione del marxismo operata da Gramsci, nella revisione del rapporto struttura-sovrastruttura, nella sensibilità per categorie come senso comune, società civile, religione stessa. Nel suo *Solidarity and Schism*, Lockwood cercava di andare oltre la classica e fuorviante dicotomia tra sociologie dell'ordine e sociologie del conflitto, mostrando come nella sociologia durkheimiana ci fosse spazio per l'idea di conflitto e mutamento, e in quella di ispirazione marxiana per l'idea di ordine e integrazione. La figura di Gramsci risultava centrale in questa seconda metà della revisione dei canoni inter-

pretativi della storia della sociologia, per mostrare cioè come non ci siano ragioni al mondo per pensare ordine e consenso, disciplina, integrazione e regolamentazione, in termini aporetici rispetto a conflitto. D'altro canto, esistono anche molte letture dei rapporti tra Durkheim e Marx che tendono a sottolineare i molteplici nessi, a partire dal socialismo durkheimiano [Alexander 1982; Gouarné 2011] e dalla concezione durkheimiana del socialismo [Durkheim 1982], pur nel rispetto delle differenze. In passato, mi sono trovato viceversa a difendere [cfr. Rosati 2004] l'irriducibilità delle strutture di pensiero degli autori, e la tesi secondo cui sia indebita l'operazione volta a cercare in un autore (Durkheim nella fattispecie) forme di radicalismo del pensiero giudicate di default in base allo *yardistick* dato dal pensiero di un altro autore (Marx nella fattispecie). Il confronto tra Gramsci e Durkheim qui *appena abbozzato* mi indurrebbe a pensare oggi a qualcosa di ancora diverso; non si tratta né di forzare un autore verso l'altro, né di riprodurre stereotipate contrapposizioni. Se è vero, come credo, che Gramsci può essere definito il Durkheim del marxismo, lo è in virtù non solo di una generica sensibilità maggiore verso le dimensioni sovrastrutturali della vita sociale, ma in virtù di una teoria sociale complessiva su cui la sociologia ha riflettuto troppo poco, e il cui segreto e nocciolo è compatibile con l'idea durkheimiana delle società come fatto morale. È questa intuizione, che Gramsci segue anche dal punto di vista delle fonti non indipendentemente da influenze che gli provenivano dalla sociologia francese imbevuta anche se criticamente di durkheimismo, ma che al fondo i due autori seguono e sviluppano ciascuno per la propria via, che porta i due pensieri a mettere a fuoco in modo convergente il ruolo che senso comune e religione hanno nella *sociogenesi* del consenso all'interno di una vita sociale regolamentata. Sociogenesi significa, in entrambi gli autori, riequilibrio dei rapporti tra politico e sociale, quest'ultimo inclusivo del religioso, e critica alla visione intrinsecamente anomica del sociale stesso. *Su queste due dimensioni, sociogenesi del consenso e almeno parziale auto-regolamentazione del sociale, i due pensieri mi sembrano in straordinaria sintonia*. Entro questo quadro c'è spazio per una considerazione piena della rilevanza e del ruolo del religioso quale dinamo (o co-dinamo insieme ad altri ingredienti del senso comune) del legame sociale, in Gramsci senza i riduzionismi di certo marxismo, in Durkheim con una sensibilità più spiccata seppure non immune da riduzionismi (sociologici e non economicistici).

Credo che ce ne sia abbastanza per includere Gramsci nel canone sociologico, non solo in virtù di straordinarie letture di specifici fenomeni (americanismo e formazione di una condotta di vita razionale su tutti, ad esempio), ma in virtù di una teoria sociale complessiva da cui queste letture di fenomeni specifici possono essere fatte derivare. Credo però che ce ne sia anche abbastanza per ripensare alcuni limiti della sociologia durkheimiana a partire da un pensiero, quello di Gramsci, che senza semplicemente giustapporre altre dimensioni al durkheimismo *dall'esterno,* può sensibilizzare l'analisi della società come fatto morale alla dimensione ideologica del consenso morale. La teoria sociale durkheimiana ha i suoi propri mezzi, contrariamente a molte critiche, per pensare il mutamento, a vari livelli, così come ha i suoi propri mezzi per pensare conflitto e pluralismo, di nuovo contrariamente a molte critiche. È meno attrezzata, invece, e meno sensibile, al confine labile tra consenso e *dominio*, tra coercizione e conformismo socialmente necessari e costitutivi di ogni ordine sociale, da un lato, e *dominio ideologico*, dall'altro. È meno attrezzata per la critica del potere. Su questo piano, una integrazione di gramscismo potrebbe risultare salutare e possibile proprio a partire dal riconoscimento da parte anche di Gramsci del carattere morale della società, del suo essere cioè sintesi di consenso e coercizione, autoprodotti dal sociale e dalle rappresentazioni del senso comune. Dopo Durkheim, nella tradizione durkheimiana forse altre figure si sono avvicinate a una simile felice sintesi. Forse Marcel Mauss, forse Maurice Halbwachs, ciascuno con le proprie specificità e limiti, senza tuttavia raggiungere per una ragione o per l'altra la forza intellettuale della teoria di Durkheim. Se guardo alla disciplina sorella per definizione, a partire da un'ottica durkheimiana, e cioè l'antropologia, mi verrebbe da pensare che forse è stato Ernesto De Martino ad avvicinarsi di più ad una simile sintesi.[6] Credo che dall'amore con cui De Martino guardava ai suoi "documenti" della storia religiosa del Sud d'Italia, cioè alle donne e agli uomini oggetto delle sue ricerche (molto più di un semplice interesse scientifico, una vera connessione sentimentale), e dal modo in cui leggeva la storia religiosa del Sud come testimonianza ormai quasi muta di un processo di assoggettamento delle culture popolari alla vita culturale egemone (cristiana e poi secolare) ci sia una profonda lezione di metodo da imparare su come sintetizzare analisi storico-sociale della

6 Per Gramsci e l'antropologia, cfr. Crehan 2010.

vita religiosa e critica del dominio. È una lezione su cui meditare, e da cui cercare di imparare il più possibile. L'antropologia ha trovato in De Martino una sintesi straordinaria [Biscuso 2011]. La sociologia, invece, sta ancora aspettando.

Tuttavia, una buona sintesi tra Gramsci e Durkheim – compito di per sé già oneroso benché come ho provato a sostenere dal punto di vista teorico del tutto possibile – non può esimersi dal lavorare criticamente, alla luce del nostro contesto contemporaneo, sulle zone d'ombra del pensiero dell'uno come dell'altro. La principale delle quali riguarda il modo in cui pensare, entro una concezione della società come fatto morale in cui religione e senso comune vengano riconosciute come fonti di un consenso prodotto all'interno di conflitti e distributivi e per il riconoscimento [Frazer-Honneth 2007], il rapporto tra coscienza collettiva e particolarismo delle identità, o tra visione egemonica del mondo e componenti del senso comune, religioni incluse. Su questo punto, il pensiero dei nostri due protagonisti della conversazione immaginaria ricostruita nelle pagine precedenti rimane a tratti ambiguo, o meglio parzialmente prigioniero del loro tempo. Parzialmente, però, e sulla tensioni interne gli interpreti devono poter lavorare per valorizzarne quando più in armonia con la sensibilità contemporanea. Seppure brevemente, vediamo in conclusione un po' più nel dettaglio di cosa si tratta, cominciando con Gramsci.

Benché Gramsci mostri una indubbia sensibilità per il fenomeno religioso, fuori da schemi illuministico-positivistici e modernisti prima maniera, rimane nel suo pensiero un pregiudizio assimilazionista alla luce del quale sembra a volte che le differenze culturali e religiose siano destinate nella modernità o a dissolversi o a permanere solo come forme regressive, come controspinte camuffate di irrisolte differenze socio-economiche. Cartina di tornasole di questa visione è, come sempre, la concezione della "questione ebraica" e dell'antisemitismo. Come scrive Enzo Traverso, "nonostante l'originalità del suo approccio, Gramsci condivideva la tendenza del marxismo dei suoi tempi a vedere nell'antisemitismo soltanto un residuo oscurantista e non una faccia della modernità, come il nazionalismo e, a partire dal 1938, il fascismo, avrebbero rivelato agli occhi del mondo" (Traverso 2009, 250). In Gramsci sembra essere all'opera quel "potente dispositivo intellettuale che ha accomunato e accompagnato tutte le culture emancipative fin nel cuore del Novecento, secondo il quale vale la secca alternativa: o eguaglianza

e tendenziale fusione tra tutti gli uomini o discriminazione in base a differenze sociali, razziali, di sesso" [Izzo 2009, 218]. Quello che manca, e che la polemica con la cognata Tania intorno alla questione dei "Due mondi" ben ricostruita da Francesca Izzo evidenzia, è la terza via di una coesistenza non gerarchizzata di forme di vita diverse [cfr. Izzo 2009, 213-240]. In altri termini, per la religione Gramsci mi sembra avere una sensibilità tutt'altro che illuministico-positivistica o modernista prima maniera, ma pur sempre entro un quadro assimilazionista. Con riferimento allo scambio di lettere con la cognata Tania intorno alla presunta incomunicabilità tra ebrei e gentili, Giuseppe Vacca ha recentemente sottolineato come il pensiero di Gramsci fosse "volto a negare la persistenza della questione ebraica e a sostenere le sue idee assimilazioniste, basate sulla visione della modernità come 'un processo storico generale che tende a modificare continuamente tutto il genere umano': la stessa visione che (…) gli faceva considerare le religioni rivelate una sopravvivenza destinata a essere superata dall'avanzare della modernità" [Vacca 2012, 179]. Una visione di questo genere, in parziale contraddizione con quanto ho sostenuto sopra, mostrerebbe (dal mio punto di vista) una impasse concettuale e una tensione irrisolta tra una teoria emancipazionista della "convergenza" [Einsenstadt 2010] e una visione non riduzionista dei fenomeni religiosi. Tuttavia, che di tensione irrisolta si tratti, dallo sbocco teorico non determinato una volta per tutte e dunque ancora apribile dagli interpreti e scioglibile da una teoria gramsciano-durkheimiana sensibile al pluralismo di differenze riconosciute nella loro specificità e tuttavia né gerarchizzate né essenzializzate, lo mostra proprio una successiva affermazione dello stesso Vacca, secondo il quale l'avversione di principio di Gramsci al sionismo (inteso come coincidenza tra Stato nazionale ebraico e identità religiosa o culturale fondata sulla "razza", Vacca 2012, 182), "non significa che Gramsci condividesse 'il divieto per le comunità ebraiche dell'autonomia culturale (della lingua, della scuola ecc.) e anche dell'autonomia nazionale nel caso che una qualche comunità ebraica fosse riuscita, in un modo o nell'altro, ad abitare un territorio definito'" [*Ibidem*]. Se quel divieto non era condiviso, evidentemente la prospettiva assimilazionista di Gramsci, figlia di una visione emancipazionista che arriva fin nel cuore del Novecento, era comunque piuttosto porosa, priva di dogmatismi e riduzionismi.

Un discorso analogo può essere fatto per Durkheim. Secondo la stragrande maggioranza degli interpreti, a Durkheim una visione assimilazionista verrebbe dalla completa identificazione con l'ideologia della III Repubblica, e la sua stessa biografia, di ebreo assimilato, si salderebbe perfettamente ad una inequivocabile (almeno su questo punto) riflessione teorica. Sennonché, anche in Durkheim le cose sono molto più complicate, o almeno così mi appaiono. La questione del rapporto tra Durkheim e l'ebraismo è stata considerata uno dei misteri irrisolti della vita di Durkheim [Fournier 2007], che altrove ho provato a mostrare come non tocchi solo la dimensione biografica, ma investa direttamente anche quella teorica [Rosati 2012b]. Per ovvie ragioni di spazio non torno sul punto, e mi permetto di rimandare il lettore eventualmente interessato al contributo citato. Tuttavia, quel "mistero" forse non è tale, ma è solo la spia di una tensione irrisolta, ma ancora una volta aperta e potenzialmente fruttuosa, tra una concezione non disfattista della modernità, da un lato, e una sensibile a quanto la modernità ha da imparare dai fenomeni religiosi intesi come dinamo sociologica dell'ordine morale, e dalle religioni storiche quali specifici fenomeni che a quell'ordine hanno dato forma in passato e possono contribuire a darne nel mutato contesto contemporaneo, dall'altro.

Riferimenti bibliografici

Alexander, J. C.
1982 *Theoretical Logic in Sociology*, Vol. 2, *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, University of California Press, Berkeley.

Baldussi, A., Manduchi, P.
2010 *Gramsci in Asia e in Africa*, Aipsa Edizioni, Cagliari.

Bellah, R.
2011 *Religion in Human Evolution*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Bellamy, R.
1987 *Modern Italian Social Theory*, Polity Press, Cambridge.

Biscuso, M.
2011 *De Martino e Gramsci. Folklore, religione, ethos del trascendimento*, in *Gramsci oltre l'ideologia*, a cura di A. Vigorelli e M. Zanantoni, Unicopli, Milano, pp. 145-172.

Bobbio, N.
1990 *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano.

Bratton,J., Denham, D., Detschmann, L.
2009 *Capitalism and Classical Social Theory*, University of Toronto Press, Toronto.

Cavalli, A.
1993 *Weber e Gramsci*, «I quaderni», *Gramsci e i classici della sociologia*, a cura di M. Paci, Istituto Gramsci Marche, Ancona , pp. 69-85.

Cerroni, U.
1993 *Marx e Gramsci*, «I quaderni», *Gramsci e i classici della sociologia*, a cura di M. Paci, Istituto Gramsci Marche, Ancona , pp. 31-48.

Cohen, J., Arato, A.
1992 *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)

Cospito, G.
2009 *Egemonia*, in *Dizionario gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Carocci, Roma, pp. 266-269.
2010 *Egemonia*, in *Le parole di Gramsci*, a cura di F. Brosini e G. Liguori, Carocci, Roma, pp. 74-92.

Costa, P., Rosati, M., Testa, I.
2001 *Ragionevoli dubbi. La critica sociale tra universalismo e scepsi*, Carocci, Roma.

Crehan, K.
2010 *Gramsci, cultura e antropologia*, Lecce, ARGO.

Del Noce, A.
1977 *Il marxismo di Gramsci e la religione*, Centro Romano Incontri sacerdotali, documenti, anno IV, n. 35, Febbraio 1977, Roma.

Durkheim, É.
1969a *Il Suicidio* (1897), Utet, Torino.
1969b *L'educazione morale* (1925), Utet, Torino.
1982 *Il socialismo* (1928), Franco Angeli, Milano.
1996 *L'individualisme et les intellectuelles* (1898), in *La scienza sociale e l'azione*, Il Saggiatore, Milano, pp. 81-93.
2005 *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Meltemi, Roma.

Eisenstadt, S. N.
2010 *Le grandi rivoluzioni e le civiltà moderne*, Armando editore, Roma.

Ferrara, A., Rosati, M.
2005 *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*, Carocci, Roma.

Festa, F. S.
1976 *Gramsci*, Cittadella, Assisi.

Filippini, M.
2008 *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali nella crisi dell'ordine liberale*, Dottorato di Ricerca: Europa e Americhe. Costituzioni, Dottrine e Istituzioni politiche, Università degli Studi di Bologna, Dipartimento di Politica, istituzioni e storia.
2009 *Gramsci e le scienze sociali*, http://www.gramscitalia.it/html/filippini.pdf
2011 *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Odoya, Bologna.

Fiori, G.
1966 *Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Roma-Bari.

Fontana, B.
1993 *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.

Fustel de Coulange, N.
1984 *La cite antique* (1864), Flammarion, Paris.

Fournier, M.
2007 *Émile Durkheim (1858-1917)*, Fayard, Paris.

Frazer, N., Honneth, A.
2007 *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma.

Frosini, F.
2010 *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei* Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma.

Gallino, L.
1967 *Gramsci e le scienze sociali*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, Vol. 2, a cura di P. Rossi, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, pp. 81-108.

Gouarné, I.
2011 *La conférance de René Maublanc sur 'Marx et Durkheim' (20 décembre 1934)*, Durkheimian Studies, Vol. 17, 3-53.

Gramsci, A.
1977 *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 6 Voll.

Grassi, P. G.
1977 *Sulla religione in Gramsci*, Rassegna di teologia, n. 3, pp. 289-301.

Hobsbawm, E. J. (a cura di)
1995 *Gramsci in Europa e in America*, Laterza, Roma-Bari.

Izzo, A.
1993 *Durkheim e Gramsci*, I quaderni, a cura di E. Paci, Istituto Gramsci della Marche, Ancona, pp. 49-68.

Izzo, F.
2009 *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Carocci, Roma.

La Rocca, T.
1991 *Gramsci e la religione*, Querinania, Brescia.
2009 *Religione*, in *Dizionario gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Carocci, Roma, pp. 700-704.

Levine, D. N.
1995 *Visions of the Sociological Tradition*, University of Chicago Press, Chicago.

Liguori, G.
2006 *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma.
2010 *Ideologia*, in *Le parole di Gramsci*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Carocci, Roma.

Lockwood, D.
1992 *Solidarity and Schism. 'The Problem of Disorder' in Durkheimian and Marxist Sociology*, Clarendon Press, Oxford.

Lo Piparo, F.
2012 *I due carceri di Gramsci*, Donzelli, Roma.

Lukes, S.
1975 *Emile Durkheim. His Life and Work*, Stanford University Press, Stanford.

Manduchi, P.
2009 *Antonio Gramsci e il dibattito nel mondo arabo contemporaneo*, in *Gramsci in Africa e in Asia*, a cura di A. Baldussi e P. Manduchi, Aipsa, Cagliari.

Mansueto, A. E.
1988 *Religion, Solidarity and Class Struggle. Marx, Durkheim and Gramsci on the Religion Question*, Social Compass, XXXV/2-3, pp. 261-277.

Masutti, E.
1975 *Perché Gramsci ateo?* Ed. Grillo, Udine.

Medici, R.
2004 *Giacobinismo*, in *Le parole di Gramsci*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Carocci, Roma, pp. 112-130.

Medici, R.
2009 *Giacobinismo*, in *Dizionario gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Carocci, Roma, pp. 351-354.

Melchiorre, V.
1979 *L'idea di religione in Gramsci*, in AA.VV., *A. Gramsci, il pensiero teorico e politico, la questione "leninista"*, Vol. 1, Città Nuova, Roma, pp. 105-138.

Mellino, M.
2005 *La critica postcoloniale*, Meltemi, Roma.

Paci, M.
1993 *Gramsci e i classici della sociologia*, I quaderni, *Gramsci e i classici della sociologia*, a cura di M. Paci, Istituto Gramsci Marche, Ancona , pp.7-29.

Paoletti, G.
2002 *Il quadrato di Durkheim. La definizione del legame sociale e i suoi critici*, in *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, a cura di M. Rosati, A. Santambrogio, Meltemi, Roma, pp. 235-261.

Pastore, G.
2011 *Antonio Gramsci. Questione sociale e questione sociologica*, Belforte, Livorno.

Perrotta, D.
2004 *Émile Durkheim e Antonio Gramsci: un confronto analitico*, Paper non pubblicato, Dottorato in Sociologia, Università di Padova.

Pizzorno, A.
1967 *Sul metodo di Gramsci. Dalla storiografia alla scienza politica*, Quaderni di Sociologia, 4, pp. 380-400.

Portelli, H.
1974 *Gramsci et la questione religieuse*, Ed. Anthropos, Paris.

Rapone, L.
2011 *Cinque anni che paiono secoli*, Carocci, Roma.

Rosati, M.
2004 *Forms of Radicalism: Theoretical and Social Radicalism in Durkheim*, Durkheimian Studies, Vol. 10, n.s., pp. 10-18.
2008 *Cibernetica del sacro ed eteronomia: per una lettura antropologica della politica*, in *Che cos'è la politica?*, a cura di Seminario di Teoria Critica, Meltemi, Roma.
2009 *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Asgate, Farnham.
2012a *Le* Forme elementari della vita religiosa *cento anni dopo: nuove prospettive e vecchi cliché*, RA Rivista dell'Ais, in corso di stampa.

2012b *Solidarity and Difference: Reflections on the enigma of Durkheim and Judaism*, Religion, vol. 42, n. 1, pp. 21-40.

Santucci, A. A.
2005 *Antonio Gramsci 1891-1937*, Sellerio editore, Palermo.

Traverso, E.
2009 *Ebrei*, in *Dizionario gramsciani (1926-1937)*, a cura di L. Liguori e P. Voza, pp. 249-250.

Tuğal, C.
2009 *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford University Press, Stanford.

Turchi, N.
1912 *Manuale di storia delle religioni*, Fratelli Bocca, Torino.

Vacca, G.
2012 *Vita e pensiero di Antonio Gramsci 1926-1937*, Einaudi, Torino.

Jedlowski, P.
1998 *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma.

Walzer, M.
1991 *L'intellettuale militante*, il Mulino, Bologna.

Zerilli, F. M.
2001 *Durkheim e la questione delle fonti etnografiche*, in *Dalle* Regole *al* Suicidio. *Percorsi durkheimiani*, Argo, Lecce.

Michele Filippini

Antonio Gramsci e Max Weber. Un dialogo a distanza sulla "selezione" fordista

1. Introduzione

Nel contesto della riflessione di questo numero monografico sul rapporto tra Gramsci e la sociologia, e indagando specificamente il rapporto che intercorre tra i testi gramsciani e il canone sociologico che si va strutturando a cavallo tra Ottocento e Novecento, il presente contributo cercherà di delineare un rapporto inedito, quello tra Antonio Gramsci e Max Weber, che raramente è stato messo a tema dalla letteratura sociologica e politologica [cfr. Levy 1987; Montanari 1987; Cavalli 1992]. La prima parte di questo confronto, riguardante i temi della burocratizzazione, del rapporto intellettuali/funzionari e di quello egemonia/legittimità, è già stata pubblicata in precedenza [Filippini 2009]. In questa sede il confronto proseguirà invece su un terreno diverso, quello degli albori della rivoluzione fordista-taylorista, configurandosi come un'analisi parallela di due testi sorprendentemente simili per tema, struttura dell'analisi e anticipazione teorico-politica. Si tratta, da una parte, di una coppia di saggi weberiani scritti per l'inchiesta su *Selezione e adattamento* promossa dal *Verein für Sozialpolitik* tra il 1909 e il 1911 [cfr. De Feo 1992]; dall'altra del quaderno numero 22 intitolato *Americanismo e fordismo*, scritto da Gramsci in carcere tra il 1929 e il

1934 [cfr. Francioni 2009]. Preliminare a un'analisi di questo tipo è la ricostruzione del contesto teorico all'interno del quale si inserisce. Se infatti il rapporto tra Antonio Gramsci e Max Weber è certamente un rapporto indiretto, nel senso che non può essere ricostruito sulla base di incontri personali o dai pochi richiami espliciti del primo al secondo (Weber muore quando Gramsci ha da poco iniziato la sua attività), questo non impedisce tuttavia di ricomporre una traccia teorica comune che entrambi, da posizioni politiche e soggettive diverse, hanno segnato nella crisi politica dell'ordine liberale otto-novecentesco.[1]

L'indagine del loro rapporto, attraverso gli scritti che ci hanno lasciato, deve allora partire necessariamente da alcune considerazioni generali: entrambi si sono interrogati sulla politicità di ciò che solitamente non viene considerato come eminentemente politico; entrambi, nella temperie di trasformazioni che il mondo occidentale ha sperimentato all'inizio del Novecento, hanno riposto i loro sforzi di ricerca teorica e di azione pratica nel campo del sociale; entrambi, consci della nuova politicità di questo campo nelle società in via di massificazione, hanno forzato gli steccati disciplinari tra analisi politica e analisi sociale, indagando la presenza di un ambito all'interno dell'altro, e viceversa. Se è vero che la politica (o meglio, la politicità di un agire) per entrambi non è riducibile agli affari di

1 Gramsci possiede in carcere un'antologia di testi curata da Robert Michels dal titolo *Politica ed economia*, in cui vengono tradotti brani da *Economia e società* sui *Tipi di potere* e sul *Carisma*. Il volume è del 1934, anno nel quale Gramsci ha già steso gran parte delle note dei *Quaderni*, non si può comunque escludere, per le note scritte dopo questa data, un'influenza dei testi di Weber. Le parti tradotte dalla prima edizione dell'opera curata da Marianne Weber in tre volumi [pp. 178-304] portano il titolo di *Die Typen der Herrschaft* e *Charismatica*. I testi corrispondenti dell'edizione italiana sono: *I tipi del potere*, cap. III di Max Weber, *Economia e società*, Milano 1999, vol. I, pp. 207-97 e *Il potere carismatico e la sua trasformazione*, prima parte della sezione V del cap. VIII in Max Weber, *Economia e società*, cit., vol. IV, pp. 218-39 (la traduzione non riporta il testo intero ma salta intere frasi o periodi). Gramsci possiede inoltre, e cita ripetutamente, il testo del 1918 *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, come il saggio *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, uscito a puntate nei *Nuovi studi di diritto, economia e politica*: Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Nuovi studi di diritto, economia e politica, 3-4/1931, pp. 176-223; 5/1931, pp. 284-311; 6/1931, pp. 369-96; V, 1/1932, pp. 58-72 e 3-4-5/1932, pp. 179-231. È inoltre molto probabile che durante il suo soggiorno a Vienna nel 1923-24 Gramsci abbia letto alcune delle opere di Weber, da poco scomparso, tra cui la famosa conferenza *La politica come professione*.

Stato, ma si allarga ai comportamenti sociali, è altrettanto vero che i meccanismi istituzionali, crescendo di dimensioni e pervasività, innervano sempre di più il sociale con il "marchio" del politico. La consapevolezza della fine dell'ordine liberale, presente lucidamente, anche se in forme diverse, in entrambi gli autori, è lo sfondo su cui si innestano le rispettive ricerche. Entrambi sono consapevoli di un passaggio d'epoca, che va correttamente indagato per poter elaborare efficaci strategie politiche: sia che si tratti della rivoluzione proletaria, sia che si tratti di strategie di conservazione dell'individualità borghese. Gramsci e Weber hanno quindi individuato una *mutazione antropologica* dell'uomo moderno, dettata insieme dai nuovi metodi produttivi e dalle nuove forme di convivenza sociale. Entrambi, da una solida posizione borghese l'uno, comunista l'altro, hanno cercato di fare i conti con l'*avvento del sociale* nel proprio campo, riformulando i presupposti delle proprie tradizioni di pensiero, il liberalismo borghese e il comunismo marxiano-leninista. È per queste ragioni di contesto che risulta di notevole interesse confrontare le ricerche di Gramsci e Weber sull'americanismo, inteso al contempo come nuovo sistema di produzione e di organizzazione sociale. In *Americanismo e fordismo*, quaderno che occupa appena dieci pagine nell'edizione critica curata da Valentino Gerratana [Gramsci 1975], Gramsci è alle prese con un problema centrale che possiamo preliminarmente così formulare: la moderna "razionalizzazione del lavoro" [ivi, 2164] e gli effetti che questa ha sul "nuovo modo di vita" [ivi, 2179] e sulla creazione di un "tipo nuovo di lavoratore e di uomo" [ivi, 2165].

Viste da questa prospettiva, le note gramsciane sull'americanismo e il fordismo richiamano le analisi, molto meno note, di Max Weber sulla psicofisica del lavoro industriale: il centro dell'interesse di entrambi è infatti la valutazione di un fenomeno di razionalizzazione produttiva che porta con sé una speculare razionalizzazione della condotta di vita. Un processo che è da considerarsi "oggettivo", irreversibile, con il quale fare i conti nella ricerca su un nuovo tipo di uomo e di lavoratore, sulle sue qualità etiche e politiche. Se la formalizzazione delle relazioni sociali porta nell'ambito politico a una crescente burocratizzazione, in quello produttivo crea specularmente una nuova interazione tra uomo e natura, di conseguenza un nuovo rapporto tra lavoratore e processo lavorativo, tra lavoro e capitale, tra "tipi umani" differenti.

2. Oerlinghausen e Torino

Gramsci, al contrario di Weber, non è mai stato in America. *Americanismo e fordismo* è infatti il frutto di una serie di suggestioni ricavate dalla lettura di libri e articoli consultati prevalentemente in carcere. Le scarse fonti dalle quali si può ricostruire la trama teorica delle note gramsciane sono due libri di Lucien Romier [1927] e André Siegfried [1927], due volumi di Henry Ford [1926a; 1926b] e, probabilmente, un opuscoletto del sociologo belga Henri De Man [1919]. Infine due fonti "letterarie": il romanzo *Babbit* di Sinclair Lewis [1930] e il numero speciale della *Die Literarische Welt* sulla letteratura americana, che Gramsci traduce in carcere dal tedesco [Gramsci 2007].

Le pagine che Weber dedica al tema "selezione e adattamento" hanno invece una genesi diversa. Weber trascorre l'estate del 1908 in un'industria tessile di famiglia a Oerlinghausen, dove "si immerge nell'esame dei libri paga e dei registri orari al telaio, calcola con alacrità le curve delle prestazioni orarie, giornaliere e settimanali dei tessitori, allo scopo di sondare le cause psicofisiche delle variazioni di produttività" [Weber 1995, 414]. L'analisi sul campo viene arricchita dalla disamina accurata degli studi esistenti all'epoca sulla psicofisica, in particolare quelli di Emil Kräpelin. Weber precisa il suo interesse già nelle prime pagine di *Per una psicofisica del lavoro industriale*:

> La presente indagine cerca di stabilire, da un lato, quale effetto la *Grande industria* esercita sulle caratteristiche personali, sul destino professionale e persino sullo "stile di vita" extra-professionale dei lavoratori, quali qualità psichiche e fisiche sviluppa in loro e come tutto ciò si manifesti nella conduzione generale della loro vita; dall'altro lato, fino a che punto la grande industria, dal canto suo, è legata, nella sua capacità e nei suoi percorsi di sviluppo, a determinate qualità dei lavoratori in base alla provenienza etnica, sociale, culturale, alla tradizione e alle loro condizioni di vita [Weber 2000, 37].

Già a questa altezza possiamo tracciare il doppio movimento teorico che Weber intende compiere. Da un lato studiare i processi di selezione del "corpo sociale produttivo"[2] che la moderna industria mette in moto e che "favoriscono"

2 *Metamorfosi del corpo sociale produttivo* è anche il titolo della *Postfazione* di Giuseppe Cascione a Max Weber, *La fabbrica dei corpi* [2000].

alcune "qualità "caratteriologiche"" [ivi, 53] rispetto ad altre, quindi alcuni "tipi umani" rispetto ad altri. Dall'altro, studiare *come* e *quanto* la moderna industria sia invece legata, nelle sue possibilità di sviluppo, alle caratteristiche specifiche del corpo sociale produttivo, siano esse etniche, sociali, culturali o più in generale psicofisiche. Se ci concentriamo sulla prima di queste due relazioni, ovvero su quale tipo di lavoratore l'industria moderna seleziona e promuove, possiamo iniziare a scorgere quel sentiero comune sul quale sia Weber che Gramsci si incamminano. Scrive Weber dando le indicazioni generali ai ricercatori del *Verein*:

> si deve studiare da un lato il tipo di "processi di selezione" che la grande industria, in conformità con i propri bisogni, attua su quella popolazione che le è legata attraverso il proprio destino professionale; dall'altra il tipo di "adattamento" del personale impiegato nel lavoro "fisico" o "intellettuale" delle grandi industrie alle condizioni di vita che queste debbono offrire loro. Così facendo, ci si avvicinerà, gradualmente, alla risposta alla seguente domanda: che tipo di uomini vengono forgiati dalla grande industria come conseguenza delle sue intrinseche caratteristiche, e quale destino professionale (e quindi, indirettamente, anche extraprofessionale) essa prepara per loro? [ivi, 82-83]

La grande industria, con i suoi bisogni specifici, *seleziona* e mette in campo *processi di adattamento* del corpo sociale produttivo, modificando il destino professionale, ma anche extraprofessionale, del nuovo tipo di lavoratore. La selezione, per Weber, avviene secondo le "intrinseche caratteristiche" dell'industria, che sono sempre più indirizzate verso una scomposizione e meccanizzazione del lavoro tale da promuovere atteggiamenti e predisposizioni per la ritmizzazione, l'automatismo, l'acquisizione di un nuovo nesso psicofisico che si ripercuote necessariamente anche sul destino extraprofessionale del lavoratore.

Il mutamento del nesso psicofisico che l'industria moderna richiede è un punto fermo anche delle analisi di Gramsci, che scrive nel *quaderno 22* come "la vita nell'industria domanda un tirocinio generale, un processo di adattamento psico-fisico a determinate condizioni di lavoro, di nutrizione, di abitazione, di costumi ecc. che non è qualcosa di innato, di "naturale", ma domanda di essere acquisito" [Gramsci 1975, 2149]. L'acquisizione di un nuovo "nesso psicofisico" [ivi, 2165] è quindi il tema portante di entrambe le analisi. Un nesso che viene *creato* e *selezionato* sulla base delle esigenze industriali e dei nuovi metodi produt-

tivi, ma che rappresenta solamente una tappa storica nel processo più generale di "selezione e adattamento" che investe l'umanità a ogni mutamento di civiltà. Gramsci intuisce questo processo nella sua generalità e non si scandalizza davanti alla sua grandezza e violenza: "La selezione o "educazione" dell'uomo adatto ai nuovi tipi di civiltà, cioè alle nuove forme di produzione e di lavoro, è avvenuta con l'impiego di brutalità inaudite, gettando nell'inferno delle sottoclassi i deboli e i refrattari o eliminandoli del tutto. A ogni avvento di nuovi tipi di civiltà, o nel corso del processo di sviluppo, ci sono state delle crisi" [ivi, 2161].

Dal canto suo, già dalla *Prolusione* di Friburgo [Weber 1998] Weber aveva indirizzato la sua attenzione sui problemi connessi alla selezione dei tipi umani nello *sviluppo delle civiltà*, studiando i mutamenti della composizione sociale nei territori a est dell'Elba in conseguenza dello sviluppo capitalistico nell'agricoltura [cfr. Weber 2005]. Se quindi l'ordinamento delle relazioni sociali influenza la selezione del tipo umano, la grande industria moderna è sicuramente uno dei fattori più rilevanti nel mutamento di questi ordinamenti. Weber, come abbiamo ricordato, scrive i due saggi sulla psicofisica del lavoro industriale a diretto contatto con gli operai della fabbrica tessile di Oerlinghausen, ma anche sulla scorta delle impressioni ricavate dal lungo viaggio negli Stati Uniti dell'anno precedente, dove aveva visitato i moderni complessi industriali e studiato le caratteristiche dei nuovi lavoratori, come nei grandi macelli di Chicago, in cui "nel ritmo del loro lavoro […] gli operai sono sempre legati alla macchina che glielo spinge davanti" [cit. in Weber 1995, 366]. Anche Gramsci, pur non avendo un'esperienza "americana" come Weber, ma avendo ben conosciuto il lavoro nella fabbrica fordista durante l'occupazione delle fabbriche a Torino nel biennio rosso [cfr. Maione 1975], sottolinea come "in America la razionalizzazione ha determinato la necessità di elaborare un nuovo tipo umano, conforme al nuovo tipo di lavoro e di processo produttivo" [Gramsci 1975, 2146]. Entrambi subiscono il fascino di mutamenti così rilevanti, riconoscendo quello americano, nelle parole di Gramsci, come "il maggior sforzo collettivo verificatosi finora per creare con rapidità inaudita e con una coscienza del fine mai vista nella storia, un tipo nuovo di lavoratore e di uomo" [ivi, 2165]. Possiamo quindi dire che gli studi weberiani sulla psicofisica del lavoro industriale e il gramsciano quaderno 22 dedicato ad Americanismo e fordismo fanno i conti con lo stesso nucleo di problemi: quale

tipo umano viene forgiato dalla grande industria moderna? Qual è il nuovo nesso psico-fisico *adatto* ai nuovi metodi produttivi? E, infine, che *qualità* di uomini riserva questo sviluppo e quale "futuro politico" per questa nuova umanità? [cfr. Baratta, Catone 1989].

3. America

Weber inizia la sua rassegna sulla psicofisica rilevando come a "straordinari progressi della ricerca antropologica, fisiologica, di psicologia sperimentale e psicopatologia" non corrisponda una loro utilizzazione nell'"analisi sociale scientifica del lavoro economico" [Weber 1983, 121]. La collaborazione tra queste discipline e "le scienze sociali del lavoro moderno" dovrebbe invece "costituire il punto da cui iniziare ogni discussione". Weber esplicita questa convinzione sulla scorta della seguente considerazione:

> Ogni processo di "divisione del lavoro" e di "specializzazione", ma specialmente di "scomposizione" del lavoro all'interno delle grandi aziende industriali, ogni mutamento dei processi lavorativi in generale tramite innovazione e cambiamento degli strumenti di lavoro (macchine), ogni mutamento del tempo di lavoro e delle pause di lavoro, ogni introduzione o modificazione di un sistema salariale, che si proponga di premiare determinate prestazioni lavorative a livello qualitativo o quantitativo – ciascuno di questi processi significa, in ogni singolo caso, un mutamento delle esigenze richieste all'apparato psicofisico del lavoratore [*Ibidem*].

Abbiamo qui un efficace sommario degli elementi che per Weber influenzano la selezione e l'adattamento dei lavoratori all'interno della grande industria: innovazione tecnologica e nuovo rapporto uomo/macchina, tempo di lavoro e sua intensità, organizzazione del sistema salariale. Weber non è infatti interessato a un'analisi delle mutazioni tecnologiche "fine a se stessa", ma "*solo* [al]l'accurata analisi di quelle manipolazioni che gli operai devono effettuare una volta posti di fronte alle macchina […] a partire dal problema di quali specifiche capacità vengono potenziate a seguito delle concrete manipolazioni caratteristiche di ciascuna

categoria di operai". Per fare questo – prosegue – bisogna studiare la relazione tra l'acquisizione di queste caratteristiche e "la diversità della *provenienza* geografica, etnica, sociale e culturale dei lavoratori e l'eventuale effetto esercitato sulla *capacità* di apprendimento" [Weber 2000, 49]. Le domande a cui l'inchiesta deve dare almeno una parziale risposta sono quindi quelle connesse alle "qualità "caratteriologiche" dei lavoratori, così come le sviluppa la grande industria" [ivi, 53].

Le analisi weberiane su questo tema si trovano a un livello ancora "esplorativo" della questione. Nel 1908-09, gli anni in cui vengono redatti i due saggi, lo *scientific management* è da poco conosciuto e impiegato negli Stati Uniti, mancano ancora due anni all'uscita dei *Principles of scientific management* di Taylor e Henry Ford si prepara alla produzione su larga scala con l'immissione sul mercato del suo modello T. Gli studi weberiani sono quindi guidati dalla percezione della necessità di studiare un fenomeno nuovo: egli è consapevole delle sue conseguenze epocali in termini di "qualità "caratteriologiche" dei lavoratori" [*Ibidem*], ma non è ancora in grado di formulare giudizi storici o di individuare tendenze sulle modificazioni in atto. Se Weber scrive quindi i suoi saggi all'alba di mutamenti epocali, Gramsci, al contrario, scrive le note di *Americanismo e fordismo* tra il 1929 e il 1934, quando la potenza della rivoluzione fordista ha già dispiegato buona parte del suo potenziale, e può ragionare, anche se parzialmente, su un fenomeno che ha iniziato a fornire alcune coordinate "epocali". La sua attenzione si sofferma comunque sullo stesso punto sul quale si era fissata quella di Weber, ovvero sul nuovo nesso psico-fisico che l'industria seleziona e al quale fa adattare il nuovo tipo di lavoratore: "Il Taylor […] esprime con cinismo brutale il fine della società americana: sviluppare nel lavoratore al massimo grado gli atteggiamenti macchinali ed automatici, spezzare il vecchio nesso psico-fisico del lavoro professionale qualificato che domandava una certa partecipazione attiva dell'intelligenza, della fantasia, dell'iniziativa del lavoratore e ridurre le operazioni produttive al solo aspetto fisico macchinale" [Gramsci 1975, 2165].

Fin qui la parte distruttiva dei processi in atto, davanti alla quale Gramsci non si scandalizza affatto, rilevando invece come "in realtà non si tratta di novità originali: si tratta solo della fase più recente di un lungo processo che si è iniziato col nascere dello stesso industrialismo, fase che è solo più intensa delle precedenti e si manifesta in forme più brutali". Il nesso psico-fisico del lavoratore qualificato

viene spezzato, avviene quindi "una selezione forzata, una parte della vecchia classe lavoratrice verrà spietatamente eliminata dal mondo del lavoro e forse dal mondo tout court". Ma lo spezzarsi di questo nesso e la selezione che ne consegue apre la strada a un "nuovo nesso psico-fisico di un tipo differente da quelli precedenti" [*Ibidem*], con nuove caratteristiche psicofisiche e, probabilmente, nuove potenzialità politiche. È questo processo di "adattamento psico-fisico alla nuova struttura industriale" [ivi, 2146] che interessa Gramsci, anche sullo sfondo di una possibile razionalizzazione "non di marca americana, per far diventare "libertà" ciò che oggi è "necessità"" [ivi, 2179]. La prima domanda a cui cerca di dare una risposta è quindi quella sulla "*portata obbiettiva* del fenomeno americano" [ivi, 2165].

> Poste queste ragioni, si presenta il problema: se il tipo di industria e di organizzazione del lavoro e della produzione proprio del Ford sia "razionale", possa e debba cioè generalizzarsi o se invece si tratti di un fenomeno morboso da combattere con la forza sindacale e con la legislazione. Se cioè sia possibile, con la pressione materiale e morale della società e dello Stato, condurre gli operai come massa a subire tutto il processo di trasformazione psicofisica per ottenere che il tipo medio dell'operaio Ford diventi il tipo medio dell'operaio moderno o se ciò sia impossibile perché porterebbe alla degenerazione fisica e al deterioramento della razza, distruggendo ogni forza di lavoro [ivi, 2173].

La questione è quindi, con lo stesso tono e quasi con le stesse parole, quella che Weber si poneva vent'anni prima: a cosa preludono i cambiamenti nell'industria moderna? Cosa prospettano questi "elementi di "nuova cultura" e di "nuovo modo di vita" che oggi si diffondono sotto l'etichetta americana"? [ivi, 2179] Sono essi "razionali", capaci di generalizzarsi e forgiare un nuovo "tipo umano"? E quale futuro per questo "uomo nuovo"?

4. Operai e gorilla ammaestrati

Alle domande appena formulate Gramsci risponde in modo preciso e circostanziato, associando al tema tecnico-scientifico quello del dominio come disci-

plinamento: "Pare di poter rispondere che il metodo Ford è "razionale", cioè deve generalizzarsi, ma che perciò sia necessario un processo lungo, in cui avvenga un mutamento delle condizioni sociali e un mutamento dei costumi e delle abitudini individuali, ciò che non può avvenire con la sola "coercizione", ma solo con un contemperamento della coazione (autodisciplina) e della persuasione" [ivi, 2173]. Il "fenomeno americano" ha una "*portata obbiettiva*" [ivi, 2165], nel senso che tenderà a generalizzarsi vista la sua superiorità in termini di efficacia ed efficienza del lavoro, ma Gramsci subordina questa generalizzazione del modello alle "condizioni sociali", a "un mutamento dei costumi e delle abitudini individuali", che non possono avvenire se non con "un contemperamento della coazione (autodisciplina) e della persuasione". Se la persuasione, in questa citazione, è rappresentata dagli alti salari che Ford paga alle sue maestranze, è interessante notare come la "coazione" non venga declinata come "imposizione", ma come "autodisciplina", ovvero come processo certo forzoso, a volte anche violento, ma che deve comunque essere garantito dalla volontà del soggetto su cui si esercita. I nuovi metodi industriali, come il nuovo tipo di lavoratore, possono infatti generalizzarsi solo a condizione che alle misure che spingono per la creazione di un nuovo nesso psico-fisico "dall'alto" – come gli alti salari o quella che Weber chiama la "frusta – sempre minacciosa – della disoccupazione" [Weber 1983, 179] – corrisponda una spinta corrispettiva "dal basso", ovvero del lavoratore stesso, che deve appunto presentare quelle caratteristiche che gli permettono di mantenere il nuovo, diverso e più gravoso nesso psico-fisico: "le iniziative "puritane" hanno solo il fine di conservare, fuori del lavoro, un certo equilibrio psico-fisico che impedisca il collasso fisiologico del lavoratore, spremuto dal nuovo metodo di produzione" [Gramsci 1975, 2166]. Entrano così in gioco, nella formazione e nel mantenimento del nuovo nesso psico-fisico, elementi extralavorativi come l'uso dell'alcool, la regolazione dell'istinto sessuale, l'etica religiosa. Gramsci dedica la maggior parte delle pagine di *Americanismo e fordismo* a queste componenti non prettamente tecnico-economiche (tayloriste) del modello: "i nuovi metodi di lavoro sono indissolubili da un determinato modo di vivere, di pensare e di sentire la vita: non si possono ottenere successi in un campo senza ottenere risultati tangibili nell'altro" [ivi, 2164]. Accanto alle forze economiche che spingono per una diffusione delle nuove tecniche di produzione, importanti meccanismi

di "organicità sociale" giocano infatti la stessa partita su terreni diversi. "Bisogna perciò riferirsi ai rapporti tecnici di produzione, a un determinato tipo di civiltà economica che per essere sviluppato domanda un determinato modo di vivere, determinate regole di condotta, un certo costume. Occorre persuadersi che non solo è "oggettivo" e necessario un certo attrezzo, ma anche un certo modo di comportarsi, una certa educazione, un certo modo di convivenza ecc." [ivi, 1875-76].

L'uomo e il lavoratore non sono più due entità distinte, ma due facce della stessa medaglia che devono essere razionalizzate entrambe, nel campo sociale come in quello economico, per poter consolidare il nuovo modello produttivo. Agli occhi di Gramsci questo processo si dispiega nel mondo moderno in modo sempre più pervasivo: la "persuasione", la "direzione", l'"egemonia" stessa, non sono che tentativi di formalizzare concettualmente questo mutamento, di iniziare a fare i conti con il lato "sociale" della politica e dell'economia.

Ma l'americanismo riesce a portare a termine questa razionalizzazione sociale? Gramsci a questa domanda sembra rispondere negativamente: "è ancora la fase dell'adattamento psico-fisico alla nuova struttura industriale, ricercata attraverso gli alti salari; non si è verificata ancora (prima della crisi del 1929), se non sporadicamente, forse, alcuna fioritura "superstrutturale", cioè non è ancora stata posta la questione fondamentale dell'egemonia" [ivi, 2146]. L'equilibrio psico-fisico del nuovo lavoratore conservato dalle "iniziative "puritane" […] non può essere che puramente esteriore e meccanico, ma potrà diventare interiore se esso sarà proposto dal lavoratore stesso e non imposto dal di fuori, da una nuova forma di società, con mezzi appropriati e originali" [ivi, 2166]. La selezione e l'adattamento dei lavoratori, nella loro componente che spinge "dal basso" per la creazione "organica" di un nuovo nesso psico-fisico, non producono negli operai un corrispettivo etico a quello che per i capitalisti è l'etica del lavoro, ma al contrario fanno emergere una soggettività operaia che lotta all'interno dei rapporti di forza nella fabbrica. Uno dei passi più controversi del *quaderno 22* esprime in forma ancora spuria questa convinzione.

> Quando il processo di adattamento è avvenuto, si verifica in realtà che il cervello dell'operaio, invece di mummificarsi, ha raggiunto uno stato di completa libertà. Si è completamente meccanizzato solo il gesto fisico; la memoria del mestiere, ridotto a gesti

semplici ripetuti con ritmo intenso, si è "annidata" nei fasci muscolari e nervosi che ha lasciato il cervello libero e sgombro per altre occupazioni […]. Gli industriali americani hanno capito benissimo […] che "gorilla ammaestrato" è una frase, che l'operaio rimane "purtroppo" uomo e persino che egli, durante il lavoro, pensa di più o per lo meno ha molto maggiori possibilità di pensare, almeno quando ha superato la crisi di adattamento e non è stato eliminato: e non solo pensa, ma il fatto che non ha soddisfazioni immediate dal lavoro, e che comprende che lo si vuol ridurre a un gorilla ammaestrato, lo può portare a un corso di pensieri poco conformisti [ivi, 2170-71].

Emerge, qui come altrove, la convinzione gramsciana che l'americanismo – inteso come razionalizzazione del processo produttivo – sia certo un fenomeno "obiettivo", ma che possa e debba essere declinato "da parte operaia". Un processo che ha messo in moto una selezione e un adattamento del corpo sociale produttivo alle nuove esigenze industriali secondo logiche brutali e meccaniche, tanto nel comportamento lavorativo che extra-lavorativo, ma che non può fare a meno, pena il latente conflitto di classe, di un corrispettivo auto-disciplinamento "da parte dell'operaio", non certo sensibile all'etica del lavoro come frutto secolarizzato dell'ascetismo protestante [Ricciardi 2005, 3]. Le stesse "crisi" dettate dall'"avvento di nuovi tipi di civiltà" vengono da Gramsci caratterizzate come "crisi di libertinismo", che colpiscono soprattutto "le classi medie e una parte della stessa classe dominante, che avevano sentito anche esse la pressione coercitiva, che necessariamente era esercitata su tutta l'area sociale". Le masse operaie invece, sotto il giogo della selezione e dell'adattamento da cui dipendono le loro *chance* di vita, sono le prime ad acquisire "le abitudini e i costumi necessari ai nuovi sistemi di vita", soprattutto perché "continuano a sentire la pressione coercitiva per le necessità elementari della loro esistenza" [Gramsci 1975, 2161-62].

In realtà le maestranze italiane, né come individui singoli né come sindacati, né attivamente né passivamente, non si sono mai opposte alle innovazioni tendenti a una diminuzione dei costi, alla razionalizzazione del lavoro, all'introduzione di automatismi più perfetti e di più perfette organizzazioni tecniche del complesso aziendale. Tutt'altro […]. Un'analisi accurata della storia italiana prima del '22 e anche prima del '26, che non si lasci allucinare dal carnevale esterno, ma sappia cogliere i motivi profondi del movimento operaio, deve giungere alla

conclusione obbiettiva che proprio gli operai sono stati i portatori delle nuove e più moderne esigenze industriali e a modo loro le affermarono strenuamente; si può dire anche che qualche industriale capì questo movimento e cercò di accaparrarselo (così è da spiegare il tentativo fatto da Agnelli di assorbire l'"Ordine Nuovo" e la sua scuola nel complesso Fiat, e di istituire così una scuola di operai e di tecnici specializzati per un rivolgimento industriale e del lavoro con sistemi "razionalizzati") [ivi, 2156].

Gramsci ricorda il tentativo "fatto da Agnelli di assorbire l'"Ordine Nuovo" e la sua scuola nel complesso Fiat" una volta constatato il fatto che esso riusciva a sostenere "una sua forma di "americanismo" accettata dalle masse operaie" [ivi, 2146]. Lungi dal rapportarsi corporativamente, rifiutando quindi le innovazioni, le maestranze italiane, sostiene Gramsci, dimostrano invece una solida volontà di sviluppare l'apparato produttivo. È questa però una disponibilità, è il caso di ripeterlo, indissolubile dal processo della loro autorganizzazione, da quel percorso rivoluzionario intrapreso dall'"Ordine Nuovo" che porta a "far diventare "libertà" ciò che oggi è "necessità"" [ivi, 2179]. Abbiamo quindi gli operai come soggetti portanti dell'innovazione dei metodi produttivi, sui quali si esercita una pressione coercitiva per un nuovo nesso psico-fisico dettata dalle necessità di sopravvivenza. Ma questo nesso non viene interiorizzato dallo stesso meccanismo che regola l'etica acquisitiva del capitalista. Esso, al contrario, non viene interiorizzato affatto, se non attraverso quelle iniziative puritane che riescono a conservare un "equilibrio […] puramente esteriore e meccanico" [ivi, 2166], o la sempre minacciosa "frusta della disoccupazione". La classe operaia, ora diventata soggetto politico, si trova quindi inserita in un vero e proprio campo di forze nel quale, da una parte, è obbligata a ricreare il proprio nesso psicofisico per adattarsi all'industria moderna; dall'altra, a lottare contro l'imposizione meccanica di questo nesso per liberarlo dal comando capitalista e poterlo compiutamente dispiegare.

5. Pietiste e sindacalisti

Anche Weber, nella descrizione del "disciplinamento" necessario alla rivoluzione dei metodi produttivi, sembra prestare attenzione a questo lato operaio del disciplinamento, quando rileva come "occorrerebbe invece svolgere un'indagine molto accurata per appurare se una educazione socialista o l'introduzione successiva nell'ambito di pensiero socialista siano altrettanto atte a suscitare delle qualità nascoste, positive ai fini della prestazione lavorativa" [Weber 1983, 212]. Ma questa attenzione è sempre prestata in termini di "razionalizzazione produttiva", mai di "uso operaio dell'americanismo", sempre finalizzata al disciplinamento della classe operaia all'interno della "comunità" nazionale, mai come costituzione politica autonoma di una classe in grado di prendere il potere e organizzare la produzione. L'attenzione di Weber ai comportamenti operai è rilevabile anche qualche pagina addietro, quando sottolinea "il fatto che la "disposizione d'animo" dei lavoratori e, in particolare, il diverso rapporto con l'imprenditore, condizionino la prestazione […]. Le lamentele attorno all'opera di "frenaggio" da parte dei lavoratori non sono certo cosa nuova" [ivi, 205]. Oppure quando scrive che "gli imprenditori dotati di una certa imparzialità, alla domanda sul valore del sindacalista socialdemocratico come lavoratore, rispondono regolarmente, anche in rapporto a industrie molto diverse, ponendolo alla testa degli altri lavoratori per quanto concerne la *capacità* lavorativa" [ivi, 210]. Ma l'essere un sindacalista, come l'avere una "disposizione d'animo" positiva nei confronti del lavoro, non sono in Weber elementi declinati nel senso di una possibile diversa organizzazione dei rapporti di classe. Sono invece caratteristiche specifiche che l'organizzazione industriale deve saper selezionare in vista della formazione di un corpo sociale produttivo *adatto* alle richieste psico-fisiche dell'industria moderna, attraverso un processo di disciplinamento [cfr. Ricciardi 2005]. Le caratteristiche da indagare sono a questo punto molteplici.

> Accanto all'accertamento riguardante le "vicende professionali", dovrà essere oggetto d'indagine anche lo "stile di vita" extraprofessionale. […] ci si dovrà chiedere, in un primo momento in termini molto generali, in che misura si riscontrano delle rimarchevoli differenze tra gli operai della grande industria chiusa rispetto alle corrispondenti condot-

te di vita proprie di altri strati della popolazione che dispongono di un reddito simile e di un'analoga formazione scolastica, per ciò che attiene la vita familiare, l'educazione dei figli, le forme e le usanze della vita sociale, le abitudini alimentari e del bere, le tendenze degli interessi intellettuali ed estetici e il tipo e la quantità di attività in questo campo (letture), il rapporto con la scuola, le forme ufficiali della vita religiosa e i problemi religiosi o di altro tipo riguardanti le "visione del mondo", ecc. [Weber 2000, 106-7]

Rientra in questo ambito di ragionamento anche la continua polemica che Weber intrattiene contro chi enfatizza il carattere ereditario, inteso come biologico, delle predisposizioni degli uomini o dei loro modi di agire specifici: "se la psicopatologia può insegnare qualcosa, è che bisogna stare attenti a non considerare troppo precipitosamente come "ereditarie" in senso biologico caratteristiche complesse e specifiche, e anche che si deve andare cauti con l'ipotesi di trasmissione "ereditaria" (in senso biologico) di qualità psichiche o psicofisiche "acquisite" che determinano l'attitudine al lavoro" [Weber 1983, 287-9]. È questo un altro elemento condiviso appieno da Gramsci, che ribadisce la storicità di questi atteggiamenti e predisposizioni: "al concetto di "naturale" si contrappone quello di "artificiale", di "convenzionale". Ma cosa significa "artificiale" e "convenzionale" quando è riferito ai fenomeni di massa? Significa semplicemente "storico", acquisito attraverso lo svolgimento storico" [Gramsci 1975, 1878].

Esiste quindi tanto in Weber quanto in Gramsci un'attenzione alla razionalizzazione delle attività extra-lavorative, della sfera di vita dell'operaio moderno, funzionale al mantenimento di un nesso psico-fisico che permetta di sopportare i nuovi ritmi e il nuovo tipo di prestazione richiesta dalla grande industria. Due sono gli elementi principali che risaltano da entrambe le indagini: l'uso dell'alcool e la regolazione dell'istinto sessuale. Scrive Gramsci: "ecco la lotta contro l'alcool, l'agente più pericoloso di distruzione delle forze di lavoro, che diventa funzione di Stato. È possibile che anche altre lotte "puritane" divengano funzione di Stato […]. Quistione legata a quella dell'alcool è l'altra sessuale: l'abuso e l'irregolarità delle funzioni sessuali è, dopo l'alcoolismo, il nemico più pericoloso delle energie nervose ed è osservazione comune che il lavoro "ossessionante" provoca depravazione alcoolica e sessuale" [ivi, 2166]. Il divenire "funzione di Stato" di queste prescrizioni significa che le condotte personali che erano "giuridicamente indifferenti" [ivi, 773], che appartenevano alla "vita privata" dell'individuo,

diventano oggetto di interesse e regolazione da parte dello Stato, come avviene con il proibizionismo, nel quadro di uno "Stato [come] strumento per adeguare la società civile alla struttura economica" [ivi, 1254]. La citazione compendia almeno tre diversi elementi che le riflessioni gramsciane propongono come chiave di lettura di questa razionalizzazione extra-lavorativa: 1. l'alcool, così come ogni fenomeno che influenza le capacità lavorative dell'operaio, diventa "funzione di Stato", ovvero la vita stessa entra a far parte di quel processo di disciplinamento che investe l'uomo in tutte le sue sfere di esistenza; 2. le "iniziative puritane" per la moralità degli operai sono, in America, al centro di questa opera di razionalizzazione extra-lavorativa; 3. la regolarità delle "funzioni sessuali" e la definizione stabile della figura femminile sono un elemento imprescindibile per il mantenimento del nesso psico-fisico che l'industria moderna richiede. Per quanto riguarda i primi due elementi – la regolazione dell'uso di alcolici e le iniziative puritane – Gramsci ribadisce come "in America la razionalizzazione del lavoro e il proibizionismo sono indubbiamente connessi: le inchieste degli industriali sulla vita intima degli operai, i servizi di ispezione creati da alcune aziende per controllare la "moralità" degli operai sono necessità del nuovo metodo di lavoro. Chi irridesse a queste iniziative (anche se andate fallite) e vedesse in esse solo una manifestazione ipocrita di "puritanismo", si negherebbe ogni possibilità di capire l'importanza, il significato e la *portata obbiettiva* del fenomeno americano" [ivi, 2164-5].

Questa pressione che si esercita sul corpo sociale produttivo serve a "mantenere la continuità dell'efficienza fisica del lavoratore, […] la sua efficienza muscolare-nervosa", così da "avere una maestranza stabile, un complesso affiatato permanentemente" [ivi, 2166]. Alla regolazione dell'"istinto sessuale" Gramsci dedica una lunga nota del *quaderno 22*, nella quale, dopo aver commentato la grande importanza che la questione sessuale ricopre nelle "utopie", lo svilupparsi di una sessualità intesa come "sport", la funzione economica della riproduzione nella società così come nella famiglia, esplicita l'elemento centrale della sua riflessione sul tema: "La quistione etico-civile più importante legata alla quistione sessuale è quella della formazione di una nuova personalità femminile: finché la donna non avrà raggiunto non solo una reale indipendenza di fronte all'uomo, ma anche un nuovo modo di concepire se stessa e la sua parte nei rapporti sessuali, la quistione

sessuale rimarrà ricca di caratteri morbosi e occorrerà esser cauti in ogni innovazione legislativa" [ivi, 2149-50].

La questione della regolazione dell'istinto sessuale è anche un sottotraccia di molte delle pagine weberiane su selezione e adattamento. Weber non è interessato come Gramsci al "problema femminile" inteso come creazione di una nuova personalità, lo è invece molto di più nei confronti dello stretto legame che la questione sessuale intrattiene con il mantenimento delle capacità psico-fisiche degli operai delle fabbriche moderne, siano essi uomini o donne. Per quanto riguarda gli operai maschi, "pare che trascurantezza nel lavoro e stanchezza precoce siano le frequenti conseguenze di un celibato protratto troppo a lungo (cioè oltre i 25/30 anni)" [Weber 1983, 223]. Per le operaie invece Weber riporta l'esempio di una donna, tratto dall'esperienza fatta nella fabbrica di Oerlinghausen: "La ragazza, che si è licenziata dalla fabbrica al momento del matrimonio, al tempo delle suddette prestazioni lavorative era già fidanzata e la domenica, anche nel suo caso, non dovrebbe appunto essere considerata come un "riposo". Incontreremo anche più avanti l'influenza degli "strapazzi sessuali" e lo spiegheremo anche con l'esempio di questa operaia" [ivi, 201].

I riferimenti allo strapazzo sessuale e agli stimoli erotici affiorano nel testo ripetutamente, mai comunque tematizzati fino in fondo, riportati invece come uno dei molti esempi di condotte che influenzano la produttività del lavoratore. Abbiamo quindi anche in Weber l'interesse per gli elementi che "condizionano lo sviluppo delle capacità della manodopera in misura così rilevante", tra i quali ci sono "gli effetti delle abitudini alimentari (in parte relativi alle qualità di massaia della moglie dell'operaio), l'uso di alcoolici, le condizioni igieniche dell'abitazione, in certi casi l'influsso della vita sessuale condotta" [Weber 2000, 79]. Ma l'attenzione di Weber si fissa soprattutto sull'effetto che queste diverse condotte hanno sulla produttività, sulla stabilità psicofisica, sulla disponibilità al lavoro degli operai.

> Possiamo quindi interpretare tali fatti alla luce dell'abitudine dei pietisti di disprezzare luoghi di piacere (come i locali da ballo) come conseguenze dell'"ascesi protestante", in altre parole, dalla conseguente disposizione interiore nei confronti del proprio mestiere "voluto da Dio". Un tratto caratteristico della religiosità di queste cerchie si esprime nella ostilità verso ogni forma di sindacalizzazione; si tratta cioè di un antico "individualismo"

inteso in senso religioso e insieme patriarcale, fonte di un atteggiamento di "disponibilità al lavoro". I lavoratori educati a simili concezioni e consuetudini sono, ovviamente per l'imprenditore, un ottimo investimento e, dal punto di vista del suo interesse, egli non può che lamentare il fatto che il potere della devozione stia venendo meno tra i lavoratori di sesso maschile [Weber 1983, 211].

Nel corso di questa analisi Weber non può che riconoscere come lo stile di vita proprio dell'ascetismo protestante vada man mano scomparendo, lasciando il posto alla coazione meccanica guidata della tecnica, che non contempla alcun contenuto etico, che non si presta ad alcuna decodificazione in termini di etica conforme al fine.[3] Weber registra, quasi con nostalgia, l'affievolirsi della spinta etica a conformarsi a questo specifico stile di vita, il secolarizzarsi degli imperativi etico-religiosi, fino allo svuotamento totale di senso di questo disciplinamento moderno, all'avanzare di una costrizione sempre più meccanica guidata dalla tecnica, che lascia l'uomo disarmato davanti alla "gabbia di acciaio" della razionalizzazione.

6. Fine del mondo e nuovo mondo

Alla perdita di senso del mondo – data dal secolarizzarsi dell'etica puritana in un'arida volontà acquisitiva, dalla crescita degli apparati che diventano "gabbie" e dalla sparizione degli uomini capaci di "crearsi il proprio destino" – Weber non riesce a rispondere se non invocando quella forza d'animo individuale in grado di sostenere il peso di questa assenza. Si mostra così l'impianto tardo-liberale delle categorie weberiane, individualizzanti appunto, legate alla figura di un'individualità *forte* in grado di *accettare*, e con l'avvento del relativismo dei valori di *scegliere*, il proprio destino professionale e di vita. Il capitalismo, nella sua forma avanzata

3 Gli studi su selezione e adattamento nella grande industria vengono scritti, non a caso, subito dopo la prima versione di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* [1904-05]. La coerenza di fondo tra i due studi per quanto riguarda il problema centrale di Weber è stata più volte sottolineata: cfr. l'introduzione di Angelo Chielli a Max Weber [2000, 7-31] e Marianne Weber [1995, 444].

caratterizzata dalla grande industria, rappresenta allora un "problema" proprio nel senso in cui amplifica al livello della produzione un processo di svuotamento che già in altri ambiti, come in quello religioso, era andato progredendo. Da questo punto di vista trovano una loro coerenza anche le ripetute affermazioni riguardanti l'indifferenza del comando di classe sulla produzione per il destino degli operai: non c'è scampo nell'universo weberiano per il lavoratore della moderna industria capitalistica, "nella "gabbia" non c'è spazio per una condotta di vita: la razionalizzazione la elimina. Basta la disciplina". Gramsci invece, riconoscendo l'"oggettività" dei cambiamenti prodotti da fenomeni come l'americanismo e il fordismo, vede comunque nel conflitto che gli operai mettono in campo la possibilità di un utilizzo "di parte" di queste innovazioni, rivendicando una soggettività operaia che si esprime proprio dal livello "base" del lavoro di fabbrica, e rivendicando anche una possibile soluzione alla questione sessuale, ai caratteri morbosi che questa si porta appresso.

Gramsci non condivide quindi le vera e propria "disperazione" weberiana per l'assenza di una condotta di vita connotata eticamente, pensa invece che sia possibile ricrearla laicamente, su base secolarizzata, legandola ai mutamenti in atto attraverso un processo di "diffusione molecolare" che crei una nuova civiltà: "che il processo attuale di formazione molecolare di una nuova civiltà possa essere paragonato al movimento della Riforma può essere mostrato anche con lo studio di aspetti parziali dei due fenomeni. Il nodo storico-culturale da risolvere nello studio della Riforma è quello della trasformazione della concezione della grazia, che "logicamente" dovrebbe portare al massimo di fatalismo e di passività, in una pratica reale di intraprendenza e di iniziativa su scala mondiale che ne fu [invece] conseguenza dialettica e che formò l'ideologia del capitalismo nascente" [Gramsci 1975, 892-3].

In queste frasi c'è la piena assunzione degli studi weberiani sull'ascesi intramondana.[4] La nota così prosegue: "ma noi vediamo oggi avvenire lo stesso per la concezione del materialismo storico; mentre da essa, per molti critici, non

4 È stato Fabio Frosini ad aver notato per primo la derivazione quasi letterale di questo passo gramsciano dall'*Etica protestante* di Weber [cfr. Frosini 2010, 263]. Il quarto capitolo del libro di Frosini è utile anche per una ricostruzione filologica, attenta soprattutto alle date di stesura delle note, dell'influenza weberiana sui *Quaderni*.

può derivare "logicamente" che fatalismo e passività, nella realtà invece essa dà luogo a una fioritura di iniziative e di intraprese che stupiscono molti osservatori" [Gramsci 1975, 893]. Gramsci compie quindi un gesto teorico di notevole portata, paragonando la "concezione della grazia" weberiana alla "concezione del materialismo storico". La nuova forza sociale in grado di fondare "una nuova civiltà", nata dalle viscere del processo di crisi dell'individualismo borghese, ha una sua etica secolarizzata sulla quale basa e giustifica la propria azione. Questa concezione, il materialismo storico, così come la concezione della grazia puritana, ripropone quello che è un percorso generale dei processi di "formazione molecolare di una nuova civiltà", ovvero la trasformazione di una spinta che sembra preludere a una passività deterministica in una potente forza innovatrice in grado di immaginare nuovi modi di vita.

Riferimenti bibliografici

Baratta, G., Catone, A.
1989 *Tempi moderni. Gramsci e la critica dell'americanismo*, Edizioni associate, Roma.

Beetham, D.
1989 *La teoria politica di Max Weber*, il Mulino, Bologna.

Buci-Glucksmann, C.
1976 *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, Editori Riuniti, Roma.

Burgio, A.
2003 *Gramsci storico. Una lettura dei Quaderni del carcere*, Laterza, Roma-Bari.

Cappai, G.
1997 *Modernizzazione come problema culturale. Ansaldo, Gobetti e Gramsci a confronto con Max Weber*, Mezzosecolo. Materiali di ricerca storica, 11, pp. 183-215.

Cavalli, A.
1992 *Weber e Gramsci*, I quaderni, Trimestrale dell'Istituto Gramsci Marche, 4, 1992, pp. 69-85.

D'Andrea, D.
2005 *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma.

D'Attorre, A.
2004 *Perché gli uomini ubbidiscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana*, Bibliopolis, Napoli.

De Feo, N. M.
1992 *Riformismo, razionalizzazione, autonomia operaia. Il* Verein für Sozialpolitik *1872-1933*, Lacaita, Manduria.

De Man, H.
1919 *Au pays du taylorisme*, Le Peuple, Bruxelles.

Duso, G.
1980 *Weber: razionalità e politica*, Arsenale cooperativa, Venezia.

Ferraresi, F.
2003 *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Franco Angeli, Milano.

Filippini, M.
2009 *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali*, Scienza e Politica, 41, pp. 89-103.

Ford, H.
1926a *Ma vie et mon oeuvre*, avec la collaboration de S. Crowther, Payot, Paris.
1926b *Aujourd'hui et demain*, avec la collaboration de S. Crowther, Payot, Paris.

Francioni, G.
2009 *Nota introduttiva*, in Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, Vol. 18, Treccani – L'Unione Sarda, Cagliari, pp. 1-12.

Frosini, F.
2010 *La religione dell'uomo moderno*, Carocci, Roma.

Gramsci, A.
2007 *Quaderno A*, "*Die Literarische Welt*" - Numero speciale del 14 ottobre 1927, dedicato alla Letteratura degli Stati Uniti, in Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Vol. I, *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, Tomo 1, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.
1975 *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, 4 Voll., Einaudi, Torino.

Hennis, W.
1991 *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari.

Levy, C.
1987 *Max Weber and Antonio Gramsci*, in *Max Weber and His Contemporaries*, edited by Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, London, Allen & Unwin, pp. 382-402.

Lewis, S.
1930 *Babbit*, Roman, Librairie Stock, Paris (trad. it. *Babbit. Il romanzo dell'americano medio*, Tea, Milano, 1997).

Maione, G.
1975 *Il biennio rosso. Autonomia e spontaneità operaia nel 1919-1920*, il Mulino, Bologna.

Mommsen, W. J., Osterhammel, J.
1987 *Max Weber and His Contemporaries*, Allen & Unwin, London.

Montanari, M.
2002 *Studi su Gramsci: americanismo, democrazia e teoria della storia nei Quaderni del carcere*, Pensa multimedia, Lecce.
1987 *Razionalità e tragicità del moderno in Gramsci e Weber*, Critica marxista, 6, pp. 47-71.

Philip, A.
1927 *Le problème ouvrier aux États-Unis*, Alcan, Paris.

Ricciardi, M.
2005 *Il lavoro come professione. Macchine umane, ontologia e politica in Max Weber*, Etica & Politica, 2, (rivista in formato elettronico dell'Università di Trieste, raggiungibile al sito www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/5336).

Romier, L.
1927 *Qui sera le Maître, Europe ou Amérique?*, Librairie Hachette, Paris.

Salsano, A.
1987 *Ingegneri e politici. Dalla razionalizzazione alla "rivoluzione manageriale"*, Einaudi, Torino.

Siegfried, A.
1927 *Les États-Unis d'aujourd'hui*, Librairie A. Colin, Paris.

Weber, Marianne
1995 *Max Weber. Una biografia*, il Mulino, Bologna.

Weber, Max
2000 *La fabbrica dei corpi. Studi sull'industria tedesca*, a cura di A. Chielli e G. Cascione, Palomar, Bari.
2005 *Dalla terra alla fabbrica: scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale (1892-1897)*, introduzione di Furio Ferraresi e Sandro Mezzadra, Laterza, Roma-Bari.
1999 *Economia e società*, 4 Voll., a cura di Pietro Rossi, Edizioni di comunità, Torino.
1998 *Lo Stato nazionale e la politica economica tedesca* (1895), in Max Weber, *Scritti politici*, Donzelli, Roma, pp. 3-28.
1989 *Le scienze sociali di fronte alla comunità rurale*, in appendice a P. L. Di Giorgi, *Max Weber a St. Louis Missisipi. L'esperienza americana di Max Weber*, La critica sociologica, 92, pp. 164-88.
1983 *Metodo e ricerca nella grande industria*, Franco Angeli, Milano.

Giovanni Pizza

Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione

1. Premessa

Nella vicenda storica dell'antropologia culturale in Italia un "asse" Gramsci - de Martino, pur sottoposto a riconsiderazioni che in alcuni casi hanno isolato la tematica del folklore, ha costituito a lungo un assunto di base della genealogia accademico-disciplinare[1]. Negli ultimi vent'anni, il rinnovato campo di studi demartiniani ha reso ancora più evidente il carattere di avanguardia, sperimentale e incompiuto[2], dell'opera dello studioso napoletano. Vasta e plurale negli esiti di scrittura, la bibliografia di de Martino si sviluppò nell'arco di trentasei anni, a partire dalla prima pubblicazione del 1929, e si interruppe bruscamente per la sua scomparsa, nel 1965. Nel tempo la sua opera ha assunto una vicinanza anche esteriore con la produzione gramsciana: per la scelta dell'Italia come laboratorio; per le scritture di intervento politico sulla stampa; per la funzione di "manifesto" di alcuni saggi; per la disposizione incessante dell'autore a riflettere

1 Per una discussione sugli usi della memoria genealogica nella storia disciplinare cfr. vari interventi contenuti in Gallini, Massenzio (a cura di) 1997. L'espressione "asse" è usata, non senza ironia critica, da Pietro Angelini [1995, 53-78, cfr. anche Angelini 2008].

2 Per una riflessione sulla "incompiutezza" dell'opera demartiniana cfr. Severi 1999, 99-107.

sul proprio itinerario; per il carattere di "opera aperta" di alcune monografie; per la ricchezza frammentaria, biografica e dialogica delle opere postume e dei materiali inediti pubblicati negli ultimi due decenni. In questo scritto non intendo ripercorrere il dibattito antropologico italiano. Provo piuttosto a tracciare alcuni appunti di riflessione in tre passaggi: rileggendo alcuni scritti che testimoniano la prima lettura di Gramsci da parte di de Martino; riattraversando luoghi dell'opera demartiniana in cui le istanze gramsciane si mostrano assimilate o distanziate; rimeditando, infine, più liberamente il rapporto fra i due pensieri, per cogliere non più l'influenza dell'uno sull'altro, quanto l'aria di famiglia che li riflette, rendendoli "buoni da ripensare" per l'antropologia contemporanea.

2. Dal Mondo magico al "mondo grande e terribile"

1 dicembre 1908: Ernesto de Martino nasce a Napoli, negli stessi giorni in cui Antonio Gramsci, diciassettenne, scrive le prime lettere al padre, chiedendogli insistentemente di spedirgli i libri per i suoi studi liceali a Cagliari [Gramsci 1992, 3-8]. La differenza d'età non copre lo spazio di una generazione, ma i due non si conobbero mai, per la morte di Gramsci avvenuta nel 1937, all'età di quarantasei anni, dopo circa un decennio di detenzione nelle carceri fasciste. Anche se de Martino pubblicò il suo primo articolo importante, *Il concetto di religione*, nel 1933, sul fascicolo di una rivista cui Gramsci aveva accesso nelle sue intense giornate di studio e scrittura nella cella di Turi[3], lo studioso napoletano e il politico sardo si sarebbero "incontrati" soltanto nella lettura che il primo, quarantenne, avrebbe fatto degli scritti dell'altro. È noto che de Martino seguì con grande attenzione il processo di pubblicazione delle opere di Gramsci, avviato a partire dal 1947, con le *Lettere dal carcere*[4] e, dal 1948 al 1951, con i *Quaderni del carcere*

3 Si tratta della rivista La Nuova Italia [IV, 11, 20 novembre1933, pp. 325-329]. Il periodico era nella disponibilità di Gramsci, che, nei *Quaderni del carcere,* cita i fascicoli del 20 gennaio e del 20 aprile 1933 (ma non quello di novembre), cfr. Gramsci 1975 [d'ora in poi *Q*], 1780, 1800.

4 L'edizione delle *Lettere dal carcere* utilizzata in questo scritto è Gramsci 1996 [d'ora in poi *L*].

nella prima edizione Einaudi [Gramsci 1948, 1949abc, 1950, 1951]. La potenza programmatica e progettuale, emergente e trasformativa, che nasceva dall'antifascismo, caratterizzò quella nuova democrazia insorgente della parola pubblica, tipica del dibattito culturale italiano dell'immediato dopoguerra. Cominciando a tessere un dialogo fra Gramsci e l'antropologia di grande freschezza e vitalità, de Martino rimotivò intensamente il proprio stesso percorso. Egli fu confortato nella sua scelta di individuare nel campo religioso e politico il luogo privilegiato per comprendere le strategie di fabbricazione del consenso. Queste potevano ora essere interpretate attraverso la nozione di egemonia, proprio nella fase in cui l'etnologo napoletano passava dallo studio delle condizioni della presenza umana nei mondi magici delle etnografie esotiche dello sciamanismo, alla comprensione delle condizioni materiali di esistenza dei contadini del Sud d'Italia, fra i quali svolgeva attività politica e che di lì a poco avrebbero costituito l'oggetto di spedizioni etnografiche.

Pur se in un percorso contraddittorio e irto di ostacoli, in alcuni casi frapposti anche dalle incomprensioni del suo stesso campo politico e intellettuale, de Martino riuscì ad affermare nello spazio pubblico italiano l'efficacia straniante e transculturale dell'antropologia e della storia delle religioni. L'ordine di un discorso antropologico, auto-costruito con una periferica genialità e un'autonomia critica rispetto alla tradizione antropologica internazionale, penetrò nel laboratorio democratico di allora in forme visibili e incisive, tali da costituire, in Italia, una spinta propulsiva per la democrazia e soprattutto per l'antropologia, che se ne nutrì per i decenni successivi. Proprio questa vocazione all'impegno politico rendeva l'antropologia italiana demartiniana diversa da quelle straniere coeve che gli apparivano più organiche al colonialismo che alla sua critica. Lo sguardo antropologico di de Martino si riconfigurava con la democrazia stessa, rifletteva un'idea di partecipazione alla vita nazionale che, non per passione ma per contenuto, era in netta discontinuità con quella dei folkloristi risorgimentali, la cui irriflessa nozione di popolo ne faceva intellettuali organici alle agenzie dello Stato unitario, mentre il nuovo Stato, ora nascente con la democrazia antifascista, richiedeva impegni all'altezza delle promesse costituenti. L'antropologia demartiniana fu avversata dagli eredi della demopsicologia e del folklore e nel dibattito democratico si dispose come un sapere della contraddizione e del con-

flitto. Indubbia dunque la vicinanza e l'affinità con il progetto gramsciano, quale almeno poteva apparire dai primi scritti appena pubblicati. Inoltre l'obiettivo critico-culturale di de Martino in quella fase non era solo svelare il piano ideologico e pratico-politico dell'alta cultura idealista della borghesia italiana, ma anche diradare le confusioni, gli essenzialismi e i millenarismi delle astratte ortodossie marxiste, che incrinavano la lucidità analitica e la potenza operativa del campo intellettuale che si riconosceva nel movimento operaio e che in alcuni casi rischiavano di trasformare le stesse figure di Marx e di Gramsci in stereotipi duri da abbattere. La sua volontà di intervento, alimentata dalla forza di uno sguardo critico e defamiliarizzante, mi pare fosse impostata su una triangolazione fra la competenza antropologica, una metodologia marxista non ortodossa ma dichiaratamente "creativa", e l'interesse per il campo religioso, quale terreno in cui esplorare l'intimità politica ed esperienziale della presenza umana, individuale e collettiva. Già nell'anno della liberazione, il 1945, infatti, mettendo la sua competenza antropologico-religiosa al servizio di un'analisi del presente, scriveva: "Il problema dei rapporti fra marxismo e religione ha assunto oggi, nella vita politica del nostro paese, una assai pericolosa funzione intossicante, o quanto meno è divenuto, nell'atmosfera poco tersa della nascente democrazia italiana, un motivo in più di equivoco, di confusione e di disagio" [de Martino 1945]. In questa fase de Martino aveva già sviluppato la sua più originale nozione teorica: il concetto di "presenza", cioè "fondamentalmente la capacità di riunire nell'attualità della coscienza tutte le memorie e le esperienze necessarie per rispondere in modo adeguato a una determinata situazione storica, inserendosi attivamente in essa mediante l'iniziativa personale, e andando oltre di essa mediante l'azione". Una capacità di azione che rischia di smarrirsi in "un momento critico dell'esistenza, quando la storicità sporge con particolare evidenza, e la presenza è chiamata ad esserci con l'impiego pronto ed adattato della sua capacità di scelta e di decisione. Si tratta di momenti connessi a crisi inorganiche decisive [...] o a particolari rapporti economici e sociali [...] o alla malattia o alla morte" [de Martino 1995a, 116-117].

L'incontro con gli scritti gramsciani era già virtualmente maturo nei primi anni Quaranta del Novecento, durante i quali i *Quaderni* di Turi rocambolesca-

mente tornavano in Italia da Mosca[5], mentre il manoscritto del *Mondo magico* era fortunosamente salvato "dalle rovine di Cotignol"[6]. Terminato nel 1946 e apparso nel 1948, *Il mondo magico* fu un libro "dell'anno zero", per usare una categoria coniata dallo storico Carlo Ginzburg [1979] inclusiva anche di quel testo, in cui lo studio delle differenze culturali motivava una riflessione sulla crisi umana che in Europa era stata portata alle conseguenze estreme di un male politico assoluto. In quel libro, infatti, de Martino mostrava come "il problema dei poteri magici" coinvolgesse "non soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà", cioè non solo l'oggetto dell'osservazione, ma anche "la categoria giudicante", la ragione occidentale che guida l'osservatore [de Martino 1948a, 22]. In altri termini, a partire dallo studio etnografico di comportamenti magici, de Martino giunse a problematizzare le stesse nozioni di realtà, di follia e di normalità. Quando incontrò la pagina gramsciana, dunque, lo studioso del *Mondo magico* era ormai pronto a rivolgere lo sguardo antropologico dal mondo *esotico* a quello *endotico*: il «mondo grande e terribile», secondo la nota espressione gramsciana ricorrente nelle lettere a Tatiana Schucht [*L* 44, 52, 158, 217, 423].

In Italia il 1948 fu anche l'anno delle elezioni di aprile, che videro il prevalere della democrazia cristiana rispetto al fronte popolare, in conseguenza di una straordinaria fabbrica del consenso allestita oltre che dal partito cattolico, dai ceti intellettuali della cosiddetta "alta cultura" italiana e dalle agenzie istituzionali della Chiesa. In effetti la campagna elettorale aveva mostrato, quasi come in un esercizio "di scuola", proprio quanto Gramsci aveva minuziosamente esaminato studiando l'attività culturale del clero come "intellettuale tradizionale". In seguito all'amorevole e appassionata lettura[7] delle *Lettere* [Gramsci 1947] e del primo volume dei *Quaderni* nella edizione Einaudi [Gramsci 1948], de Martino visse un momento di intensa condivisione delle tesi di Gramsci. La sconfitta del movimento operaio e contadino alle elezioni lo spinse a valorizzare maggiormente

5 Sulle vicende politiche della pubblicazione e fruizione degli scritti gramsciani nell'immediato dopoguerra cfr. Chiarotto 2011.

6 La frase è tratta dalla dedica del libro: "Alla mia Anna che ha salvato il manoscritto di questo lavoro dalle rovine di Cotignola. (Fronte del Senio, novembre 1944 – aprile 1945)" [de Martino 1948a, 7].

7 Avvalendosi della testimonianza di Vittoria de Palma, Pietro Angelini ricorda "l'amore con cui tenne per anni sul suo comodino le *Lettere dal carcere*" [Angelini 1995, 58].

la centralità della questione culturale, strategica per valutare il ruolo degli intellettuali nella dialettica egemonica, nel privilegiare un'analisi dei rapporti di forza e di potere rispetto alla ortodossa sopravvalutazione dei rapporti di produzione.

L'emozione della lettura è restituita nei toni di alcuni brevi suoi scritti del 1948, che riflettono la "scoperta" di Gramsci. Scritti considerati minori, nella produzione dello studioso napoletano, ma che nel nostro caso appaiono molto utili in quanto direttamente rivolti a valorizzare nello spazio pubblico italiano alcuni propositi dell'autore dei *Quaderni.* Mi riferisco all'articolo *Cultura e classe operaia*, in Quarto Stato, la rivista di Lelio Basso [de Martino 1948b], e a tre scritti quotidiani: *Guerra ideologica*, *La civiltà dello spirito* e *Il mito marxista*, apparsi nell'Avanti! rispettivamente l'8, il 18 e il 29 agosto dello stesso anno [de Martino 1948cde]. In questi scritti, una prima acuta lettura demartiniana di Gramsci si offre non solo come elogio tempestivo dell'innovativo progetto di scrittura carceraria del prigioniero di Turi, ma anche come indicazione di una nuova via da percorrere, in ragione della comprensione immediata da parte di de Martino del carattere *vivente* del laboratorio italiano di Gramsci.

3. Pensieri viventi

Nello scritto *Cultura e classe operaia*, il riflesso della lettura gramsciana, in tutta la sua potenza critica e programmatica, è esplicito. Pienamente coinvolto nella dimensione emergente del momento italiano, de Martino esamina il tratto specifico della saldatura strategica tra l'intellighenzia liberale della cosiddetta "alta cultura", i filosofi dello "spirito" e il braccio operativo dello "spiritualismo" cattolico popolare della Chiesa. Il suo posizionamento è avverso a questo efficace asse conservatore delle cui origini nazionali e reazionarie egli è consapevole, così come in grado di coglierne gli appoggi internazionali da parte del capitalismo statunitense. Ma la sua attenzione critica è rivolta al campo del movimento operaio, dei suoi politici e dei suoi intellettuali che rischiavano di contrapporsi alla propaganda idealista e cattolica incorporando proprie le false accuse di materialismo e mitologismo che da quella parte venivano loro rivolte, in una schismogenesi che de Martino cerca di controllare con gli strumenti gramsciani. Ci troviamo di

fronte a uno scritto ispirato da un gramscianesimo che già non corrispondeva, in quella prima fase di pubblicazioni delle opere carcerarie, alla versione canonica, adottata dal partito comunista italiano fin dalla gestione editoriale da parte di Palmiro Togliatti [cfr. Chiarotto 2011, Daniele 2005]. De Martino sottrae Gramsci a un processo di costruzione dell'antenato e si ripropone di svilupparne l'incompiuto progetto:

> Attraverso Gramsci per la prima volta da parte di un militante italiano della classe operaia venne effettuato il tentativo di fare i conti con la storia culturale della nazione, con l'Italia che ebbe la Rinascenza, che non ebbe la Riforma, che dopo il Rinascimento ebbe la Controriforma, che cercò di risollevarsi a una funzione culturale universale attraverso il Risorgimento, e che tuttavia, dopo il 1870, si ripiegò quasi su se stessa, lasciando disperdere e isterilire i fermenti dell'età precedente; con l'Italia che si inserì di nuovo nella grande tradizione culturale europea attraverso l'idealismo storicistico, svolgendo e mandando innanzi la coscienza culturale della filosofia classica tedesca; con l'Italia concreta, storica, *hic et nunc*, determinata, con le sue strutture sociali, col suo Mezzogiorno disgregato e col suo Cristo fermo ad Eboli, secondo l'immagine che piacque a Levi. Per questa Italia Gramsci operò e scrisse, senza tuttavia mai spezzare il legame con "Ilici", cioè col movimento proletario più avanzato, con l'avanguardia e la guida del movimento. Questo lavoro, appena iniziato da Gramsci, è ora che sia portato innanzi, sistematicamente svolto, sì da formare tradizione culturale, ma tradizione vivente, che aspiri a diventare ordine e organismo e si muova senza sosta verso questa meta [de Martino 1993, 109].

È in questo saggio che egli evoca il programma intellettuale e civile di una "tradizione vivente", l'esigenza di un "incremento del marxismo come esperienza vivente della classe operaia" in grado di porsi "in rapporto con la infinita varietà delle situazioni storiche concrete in cui la classe operaia è chiamata ad operare". Qui de Martino elabora esplicitamente la nozione di un "marxismo "creativo"" in grado di annullare "quello "dogmatico"" poiché "in quanto teoria del movimento operaio, è esso stesso teoria in movimento, dottrina che si accresce, si completa, si perfeziona mercé l'esperienza della classe operaia" [de Martino 1993, 108]. Ancora una volta, secondo de Martino, il valore dell'opera gramsciana risiede nel favorire questa distinzione fra marxismi:

Il grande merito di Gramsci sta appunto nell'aver profondamente inteso la necessità di storicizzare il marxismo nel nostro paese, rispetto alla storia culturale italiana, cioè rispetto all'idealismo storicistico e allo spiritualismo cattolico, e di essersi proposto il compito – rimasto purtroppo allo stato di abbozzo – di elaborare da parte marxista la risposta adeguata alla operosità antimarxista della cultura tradizionale [ivi, 108].

La percezione demartiniana del carattere *vivente* del rapporto fra marxismo ed esperienza operaia trova in Gramsci l'interlocutore centrale. Ciò è interessante per almeno tre motivi. Primo, perché si tratta di uno studioso che progettava in quel momento di fare dell'etnografia l'esperienza conoscitiva privilegiata per comprendere le concrete forme viventi della cultura nel Mezzogiorno italiano. Secondo, perché tale comprensione evoca la "filologia vivente" [*Q* 1430] proposta da Gramsci stesso come indicazione consapevole del proprio metodo di analisi dei processi sociali e culturali e dei rapporti di forza e di potere. Terzo, perché in riferimento al nostro dibattito attuale, conferma una certa genealogia della filosofia italiana recentemente tracciata da Roberto Esposito come un *pensiero vivente*, cioè costitutivamente aperto alla vita e alla politica, all'"incrocio fra vita e storia" [Esposito 2010, 11]. Una tradizione riflessiva che si presenta "come estroflessa, nel mondo della vita storica e politica" e che testimonia di "una singolare propensione da parte della filosofia italiana, nei confronti del non filosofico" [ivi, 11-12] . Tale linea genealogica secondo Esposito è ben incarnata da Gramsci per il quale "il mondo della vita è tagliato da uno scontro che lo percorre interamente in una lotta senza quartiere per l'egemonia e rispetto al quale, lo si voglia o meno, si è costretti a prendere sempre posizione per una parte contro l'altra" [ivi, 26].

La parte scelta da Gramsci era anti-Croce e in quella fase de Martino non poteva che condividerla. Approfondendo la sua argomentazione, de Martino sceglie, ed è la prima volta che accade, una citazione gramsciana culturalmente strategica, che diventerà celebre, e che per de Martino stesso, formatosi alla scuola di Croce, ha il senso di un percorso di emancipazione intellettuale:

Nel modo più chiaro egli pone il problema nei suoi termini esatti: "Occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della prassi hanno fatto per la concezione hegeliana. È questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa della filosofia della prassi, di sollevare questa concezione

che si è venuta, per la necessità della vita pratica immediata, volgarizzando, all'altezza che deve raggiungere la soluzione dei compiti più complessi che lo svolgimento della lotta attuale propone. Cioè alla creazione di una nuova cultura integrale" [de Martino 1993, 108-109].

Come mostrano tali scritti, pur avendo per ora letto solo il primo volume dei *Quaderni*, e pur nella difficoltà di una frammentarietà testuale la cui comprensione per lo studioso forse nemmeno era favorita da quella prima edizione tematica, non essendo corrispondente alla originaria sequenza della stesura gramsciana, de Martino riesce a cogliere la feconda valenza critica e dialogica del pensiero gramsciano. La sua lettura dà voce ad alcune consapevolezze e intuizioni che domineranno nel dibattito gramsciano forse solo dopo la pubblicazione della edizione dei *Quaderni del carcere* curata da Valentino Gerratana per Einaudi nel 1975 [*Q*, cfr. Chiarotto 2011, 203-211]. Se, per esempio, oggi la critica gramsciana alle vulgate dogmatiche e mitologizzanti del marxismo è parte del senso comune degli studi gramsciani, allora, proprio nell'anno stesso dell'uscita del primo volume, e nel quadro di una operazione editoriale estremamente complessa, decisamente meritoria ma congiunturalmente gravata da pur comprensibili scelte comunicative, riduttive e talora censorie, una lettura così viva e libera della parola gramsciana non era per nulla scontata. La conseguenza principale della lettura demartiniana fu di ritrovarsi a concordare con Gramsci nel progetto di costruire una leggibilità e una autorità marxiana "nostra", cioè italiana: la possibilità di individuare i tratti di un *nostro Marx* [Gramsci 1918], non soltanto come progetto di autonomia critica in grado di competere con le linee filosofiche marxiste tedesche e sovietiche del tempo, ma come un vero e proprio programma antidogmatico a tutto campo, critico verso ogni forma di essenzializzazione e mitizzazione del marxismo, nelle versioni positivistiche, deterministiche, meccanicistiche, economiciste, millenaristiche e teleologiche. Egli comprese in tempo reale, e con una posizione decisamente di avanguardia dal versante delle antropologie europee e mondiali (che scopriranno Gramsci solo dopo molti decenni), l'originalità propulsiva del laboratorio gramsciano sull'Italia.

Il discorso avviato proseguì nei tre articoli apparsi sull'Avanti!. In *Guerra ideologica*, de Martino sottolineava come nella strategia di attacco che le classi reazionarie conducevano contro il movimento operaio assumesse "un particolare rilievo

la lotta sul terreno culturale". La fabbricazione degli stereotipi reazionari contro i comunisti "trinariciuti" e "ottusi", volti alla demonizzazione dell'avanguardia operaia designata come "malefica procuratrice di una sorta di imbestiamento generale" [de Martino 1993, 111], ancora una volta era perseguita attraverso l'analisi delle ragioni che avevano determinato l'unificazione in blocco egemonico dell'idealismo e del cattolicesimo. Il tentativo demartiniano di aprire una lucida analisi di controffensiva è avviato nel nome di Gramsci:

La risposta all'assedio ideologico tentato dalla borghesia ai danni della classe operaia deve dunque adattarsi alla storia del nostro paese, a tutta la sua storia, se vogliamo che sia una risposta scientificamente vera e praticamente efficace [..]. D'altra parte, che cosa raccomanda il marxismo se non proprio questo, di far progredire la dottrina mercé continui riadattamenti e arricchimenti in rapporto alle concrete condizioni di lotta del proletariato? E non accenna forse a un progresso e a uno sviluppo in questo senso il pensiero e l'opera di Antonio Gramsci? […] Solo così – ripigliando, svolgendo, e perfezionando il lavoro appena abbozzato da Gramsci nel carcere di Turi – noi fonderemo di fatto una cultura che, in un paese come il nostro, così e così determinato, ripristini nella pubblica opinione la fiducia nella missione universalmente umana della classe operaia [Ivi, 112-113].

Il secondo articolo dell'Avanti!, *La civiltà dello spirito*, appare interessante anche se Gramsci non vi è citato. Qui de Martino, in poche righe, elabora un frammento di narrazione etnografica mettendola al servizio di una esemplificazione politica: il "vivente" gramsciano è reso in chiave etnografica, si incarna in Puglia dove de Martino lavora come funzionario del partito socialista [cfr. Merico 2000]. Egli, infatti, richiama un enunciato di un bracciante di Minervino, un frammento di storia di vita, che ha immediatamente l'effetto di incastrare nella esperienza quella "immensa ipocrisia" della accusa idealista nei confronti del materialismo storico di "ricaduta nella barbarie della materia", accusa che de Martino, attraverso le parole del bracciante delle Murge, sofferente per le sue drammatiche condizioni materiali di esistenza, ritorce contro l'alta cultura italiana: "Noi dobbiamo metterci dal punto di vista del bracciante di Minervino, per il quale il mondo storico nel quale viviamo "dipende" di fatto dalla zolla, dal cibo e dal sudore: ma col bracciante di Minervino dobbiamo avvertire tutta l'angoscia connessa

alla precarietà di una vita così poco umanamente vissuta" [ivi, 115]. Mettersi *dal punto di vista del bracciante*, non è un semplice invito a cambiare la prospettiva dello sguardo. Per un antropologo, politicamente impegnato, è la indicazione di un nuovo progetto di studio e di lavoro, il cui fine è una comprensione concreta, etnograficamente fondata, della dialettica egemonica italiana.

Il terzo articolo dell'Avanti! di quella estate 1948 torna a citare Gramsci come autorevole fonte per criticare le mitologizzazioni del marxismo che, secondo de Martino, offrivano il fianco alle critiche degli avversari:

> La cultura tradizionale rimprovera assai spesso al marxismo di essere una "mitologia" non dissimile, quanto alla sostanza, da altre mitologie, per esempio, quella razzista […]. Secondo questo modo di argomentare, il mito della classe e quello della razza sarebbero correlativi ad una coscienza diventata sorda al senso dell'universalità dei valori di cultura […]. Per rispondere in modo pertinente a questo tema polemico della cultura tradizionale, bisogna cominciare con l'ammettere che effettivamente il marxismo è notevolmente colorato di riflessi mitologici, metafisici, millenaristici. Anche la filosofia della prassi – notava Gramsci – è diventata pregiudizio e superstizione. Ma proprio Gramsci poneva in luce le ragioni storiche del fatto [ivi, 119].

De Martino appoggia la sua riflessione a una citazione di Gramsci tratta da *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*:

> Perché anche i così detti marxisti ortodossi hanno "combinato" la filosofia della praxis con altre filosofie e con una piuttosto che con altre in prevalenza? Infatti quella che conta è la combinazione col materialismo tradizionale; la combinazione col kantismo non ha avuto che un successo limitato e presso solo ristretti gruppi intellettuali. […] Una delle ragioni storiche pare sia da ricercare nel fatto che la filosofia della praxis ha dovuto allearsi con tendenze estranee per combattere i residui del mondo precapitalistico nelle masse popolari, specialmente nel terreno religioso. La filosofia della praxis aveva due compiti: combattere le ideologie moderne nella loro forma più raffinata, per poter costituire il proprio gruppo di intellettuali indipendenti, e educare le masse popolari, la cui cultura era medioevale. Questo secondo compito, che era fondamentale, dato il carattere della nuova filosofia, ha assorbito tutte le forze, non solo quantitativamente ma anche qualitativamente; per ragioni "didattiche", la nuova filosofia si è combinata in una forma

di cultura che era un po' superiore a quella media popolare (che era molto bassa), ma assolutamente inadeguata per combattere le ideologie delle classi colte [ivi, 119-120].[8]

Commentando il passo gramsciano osserva:

La colorazione mitologica del marxismo dipende dunque dalla frattura determinatasi all'epoca del rinascimento in seno alla compatta unità teologica medioevale, frattura fra "alta cultura" e "cultura popolare", tra la filosofia di ristretti gruppi di intellettuali e la religione (o la superstizione) del volgo. Quando il marxismo sorse come immissione reale di un mondo sociale subalterno nel circolo della storia attiva, e come coscienza riflessa e come ideologia correlative a questo moto di immissione, era naturale (o meglio: storicamente necessario) che esso attraversasse una fase popolare e ingenua, nel corso della quale fu costretto ad adeguarsi, almeno a un certo punto, al linguaggio culturale dell'ambiente storico in cui era chiamato a operare: il dialogo tra "popolo" e "cultura", interrotto dal Rinascimento, ripigliava ora mercé l'ideologia marxista, ma ripigliava al punto in cui era rimasto interrotto, e perciò caricandosi in parte di vecchie eredità mitologiche, millenaristiche, superstiziose [*Ibidem*].

Tornando a leggere le prime righe del quaderno gramsciano così come apparvero agli occhi di de Martino nel volume *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* non si può, da antropologi, non condividere quella emozione fondativa:

Occorre distruggere il pregiudizio molto diffuso che la filosofia sia alcunché di molto difficile per il fatto che essa è l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici. Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono "filosofi", definendo i limiti e i caratteri di questa "filosofia spontanea", propria di "tutto il mondo", e cioè della filosofia che è contenuta: 1. nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2. nel senso comune e buon senso; 3. nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama "folclore" [Gramsci 1948 (1996, 3), *Q* 1375].

8 La citazione è ripresa da Gramsci 1948 [(1996), 103-104, cfr. *Q* 1857]. Rispetto alla citazione demartiniana il ripristino di alcune virgolette e l'indicazione di un taglio sono miei].

Non era questo avvio della prima pagina una dichiarazione dell'urgenza di una forma di "democratizzazione" della filosofia? Non tanto come processo che potesse condurre a una teoria critica in grado di cambiare la realtà, quanto come elaborazione consapevole di una teoria vivente, performativa, che fosse già prassi di cambiamento. È l'idea espressa qualche pagina più avanti di quel volume antologico con cui Gramsci segnalava l'urgenza dell'avvento di una nuova figura di intellettuale, come organismo vivente, capace di superare la dicotomia corpo/mente, ma che definitivamente coniugasse in sé la presenza individuale e collettiva: insomma la figura del ""filosofo democratico", cioè del filosofo convinto che la sua personalità non si limita al proprio individuo fisico, ma è un rapporto sociale attivo di modificazione dell'ambiente culturale" [Gramsci 1948 (1996, 32), *Q* 1332]. Come potevano queste note gramsciane non risultare "sconvolgenti" per de Martino[9]? Lo studioso che più di ogni altro incarnava, in quel momento genetico italiano, l'esigenza di un "passaggio dal *sapere* al *comprendere* al *sentire* e viceversa dal sentire al comprendere al sapere" [Gramsci 1948 (1996, 148), *Q* 451]. Si trattò di un passaggio dalla filosofia all'antropologia, dalla politica all'etnografia e viceversa, nell'intento di situare la conoscenza in contesti reali e costruire la teoria sempre a partire dalla esperienza di una ricerca vivente, condivisa, quindi impegnata e democraticamente incisiva già sul piano epistemologico. Quelle parole dovettero costituire un incontro straordinario per lo studioso del mondo magico che muoveva dal presupposto di "sentire e comprendere" le più remote presenze umane, individuali e collettive, prodotte da diverse forme di vita culturale. Non testimoniavano, forse, a favore di un protagonismo necessario e ineludibile della nascente antropologia italiana nello spazio pubblico italiano, così tormentato ma proteso verso un nuovo inizio? Un protagonismo anche personale di de Martino, dunque, stante al momento la viva contraddizione della sua filiazione e del suo distanziamento, in quel decennio, dalla filosofia di Benedetto Croce.

Troppe le domande, certo, anche congetturali e presentiste, ma le avverto legittime poiché emergono alla coscienza di chi legge Gramsci e de Martino ora, nell'ottica dei problemi che costituiscono oggi il senso comune dell'antropologia

9 Di *lecture bouleversante* parla Giordana Charuty nella sua biografia di de Martino [Charuty 2009, 33].

globale contemporanea e che consentono una certa libertà rispetto alle letture indirette della storia degli studi antropologici nazionali. Il *filosofo democratico* di cui Gramsci ci parla in quel volume che de Martino sottolinea, annota e rilegge [Angelini 1995, 58, 77n14], ha molte linee di sovrapposizione con quello che per noi è oggi l'*antropologo*, la cui pratica teorica risiede proprio nella capacità di "con-sentire" i sentimenti popolari, secondo l'espressione gramsciana [Gramsci 1948 (1996, 148), *Q* 451][10]. Forse all'interno della genealogia filosofica del *pensiero vivente* italiano, proposta da Esposito, la figura di Ernesto de Martino potrebbe occupare un posto di rilievo, fra Gramsci e Pier Paolo Pasolini (inclusi da Esposito), anche se è vero che inserendo il sapere antropologico in una genealogia di *Italian theory* questa dovrebbe mutare piuttosto in una *Italian theoretical practice*, stante il carattere pratico-teorico e non teoretico della conoscenza antropologica e più ancora della stessa proposta gramsciana. Questa notazione, dunque, al di là del dibattito co-disciplinare tra filosofia politico-sociale e antropologia, punta a riconoscere nell'aggettivo *vivente* l'indicazione di quello spazio "non filosofico" [Esposito 2010, 12], di quella propensione alla estroflessione esperienziale, conoscitiva e politica, verso i mondi di vita di cui l'antropologia si nutre attraverso la sua pratica teorica: l'etnografia.

Dalla lettura di Gramsci de Martino trasse un decisivo sostegno e alcune specifiche direzioni di marcia. Fu in quegli anni che egli maturò definitivamente la consapevolezza di come la centralità della critica culturale gramsciana potesse coincidere con l'etnografia, la "prassi" della ricerca antropologica. Il passo gramsciano citato è lo stesso che andò a costituire lo snodo teorico centrale di un saggio-manifesto, sintesi dell'incontro fra antropologia, politica e gramscismo, che solo pochi mesi dopo avrebbe avuto un successo notevolmente superiore a tutte le sue opere precedenti, dal punto di vista dell'impatto pubblico.

10 Cfr. la critica, ricorrente, al socialista belga Henri de Man su questo punto: "Il De Man studia i sentimenti popolari, non "con-sente" con essi per guidarli e condurli a una catarsi di civiltà moderna: la sua posizione è quella dello studioso di folklore che ha continuamente paura che la modernità gli distrugga l'oggetto della sua scienza" [*Q* 452].

4. Oltre il folklore

Nel 1949 il celebre saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* apparve sulla rivista "Società", dando il via a quel lungo *dibattito sul folklore*, che, pur con una lenta metamorfosi e talora in maniera carsica, possiamo dire che nelle sue varie fasi è durato nell'antropologia italiana fino alla fine degli anni Settanta del Novecento[11]. Ricostruendo minutamente la biografia demartiniana di quella fase storica postbellica, l'antropologa francese Giordana Charuty [2009] ha ipotizzato che il saggio fosse in realtà l'esito alternativo di un progetto di libro che de Martino non scrisse mai. Lo aveva in effetti annunciato a Cesare Pavese, nel carteggio del Natale 1948, nel quadro della comune cura della cosiddetta "collana viola" [cfr. Angelini 1991], durante un ricovero in ospedale per una lesione polmonare, tanto che il progetto del libro, nella risposta di Pavese, assumeva il senso di un risollevamento "dalla contemplazione dei traumi che probabilmente hanno avuto molta parte nel tuo tracollo" [Charuty 2009 (2010, 295)], riferendosi sia alla non buona accoglienza che *Il mondo magico* aveva ricevuto, sia alla polemica crociana sul medesimo libro [Croce 1948ab][12]. Uscito dopo un mese dall'ospedale, de Martino rinuncia al libro, ma scrive un testo denso e radicale, quasi un piccolo pamphlet, che raccoglie le suggestioni dell'opera gramsciana nel

11 Cfr. de Martino 1949, ripubblicato in Id., 1975, pp. 31-49, e nelle diverse edizioni critiche che raccolgono il cosiddetto "dibattito sul folklore" [cfr. Clemente, Meoni, Squillacciotti 1976, 63-81; Rauty 1976, 41-56; Angelini 1977, 49-72; Pasquinelli 1977, 46-73].

12 La celebre critica crociana al *Mondo magico* riguardava soprattutto la questione della storicizzazione delle categorie, ovvero la scelta da parte di e Martino di "rendere storicamente mutevoli le categorie, fonti supreme di tutti i concetti, condizioni di tutti i giudizi; come se [...], per ottenere più rapidi e maggiori i cangiamenti nei fatti, ed entrando in fanatismo di cangiamento, altri si proponesse di cangiare l'idea stessa del cangiamento, cioè di spezzare la molla che muove tutti i cangiamenti dei fatti" [Croce 1948b, 54]. Interessante che Croce attribuisse questa impostazione alla influenza del marxismo sullo studioso napoletano: "Qualcosa di simile o di analogo tentò di fare la prequarantottesca spiritosa invenzione della "filosofia della prassi" o "materialismo storico" [...]. Non saprei dire se dalla sua ascosa efficacia il de Martino sia stato sedotto a una sorta di imitazione" [Croce 1948b, 54. Come è noto dieci anni dopo de Martino tornò sui suoi passi con una autocritica nella introduzione a de Martino 1958].

quadro di una nuova prospettiva critica pienamente antropologica. Lo scritto è rimasto celebre perché tocca questioni scandalose sia per il fronte conservatore sia per quello progressista, su temi quali la *irruzione nella storia delle masse popolari*, la nozione di *mondo popolare subalterno*, la discussa teoria dell'*imbarbarimento*. Ma esso è altresì noto anche perché segna contemporaneamente l'irruzione di Gramsci nell'antropologia italiana e mondiale, e l'irruzione del sapere transculturale sulla scena pubblica nazionale: antropologia e democrazia erano messe insieme, con un effetto allora davvero straniante per l'ordine del discorso nazionale. La polemica storicistica contro il naturalismo dell'etnologia, rivolta alle antropologie internazionali nel 1941 [de Martino 1941], serviva ora a disarticolare criticamente il carattere organico della intellettualità borghese italiana: "Il naturalismo della ricerca etnologica europeo-occidentale" scrive de Martino "riflette, sul piano della considerazione scientifica, la naturalità con cui il mondo popolare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico" [de Martino 1949, in Pasquinelli 1977, 47-48]. Questa possibilità di coniugare strettamente quei due ambiti, e collocare fra i responsabili dei processi di reificazione delle culture popolari etnologi naturalisti, filosofi crociani e folkloristi italiani, rispondeva a una suggestione eminentemente gramsciana di critica degli intellettuali nella organizzazione della cultura nazionale. Il saggio fondò in effetti una leggibilità antropologica della vicenda culturale e politica di quel rapido mutamento italiano nel quadro internazionale, oggi diremmo globale, inclusa la questione dei processi "coloniali e semicoloniali". Con un impatto forse mai più raggiunto da questa disciplina negli anni successivi, in un unico breve scritto confluirono tutte le istanze di una possibile analisi antropologica della contemporaneità postbellica, volta a orientare le forze trasformatrici in una nuova stagione di riconoscimento dei diritti umani universali e che investiva di compiti plurimi e invero molto onerosi la comunità degli studiosi, dei politici e degli intellettuali marxisti, accademici e no. Come ha lucidamente osservato Charuty: "il tono è quello di un profetismo etnologico che, a considerare la vastità delle reazioni suscitate sulla stampa, ha perfettamente raggiunto il suo obiettivo e consente di intravedere, in prospettiva, tutti gli ingredienti che permetteranno agli attori culturali della società civile di accompagnare, a modo loro, una rifondazione disciplinare che sfugge alla valutazione accademica" [Charuty 2009, 296].

Le espressioni considerate più scandalose furono tre: "mondo popolare", avvertita come eccessivamente generica e inclusiva di classi subalterne eterogenee; "irruzione nella storia" delle masse popolari, criticata dai marxisti perché considerata un'eredità concettuale idealistica e crociana nel presumere una estraneità delle classi subalterne al processo storico; "imbarbarimento", immaginato come una valutazione paternalistica nell'ipotizzare un certo livellamento verso il "basso", una popolarizzazione della cultura italiana conseguente alla suddetta irruzione. Il dibattito su questi tre snodi, peraltro, segnò fra gli intellettuali che vi parteciparono e de Martino stesso un confronto solo apparentemente dialogico. De Martino si richiamava a un Gramsci che essi non riconoscevano, un Gramsci che, per motivi diversi, lo stesso Benedetto Croce, recensore delle *Lettere*, aveva reclutato ex post nel suo entourage per contrapporlo agli intellettuali comunisti degli anni Quaranta e indirettamente avvicinarlo a de Martino come analoga figura di allievo eterodosso: "[P]erché come uomo di pensiero fu dei nostri, di quelli che nei primi decenni del secolo in Italia attesero a formarsi una mente filosofica e storica adeguata ai problemi del presente, tra i quali anch'io mi trovai come anziano verso i più giovani" [Croce 1947, 86].

Le reazioni marxiste al saggio di de Martino in realtà mostravano una evidente difficoltà di comprensione, di traducibilità, rispetto al carattere avanguardistico dello stile di pensiero dello studioso napoletano, capace di leggere quel folgorante momento storico attraverso le lenti di una antropologia critica del tutto autonoma e originale. Ma quella difficoltà di dialogo non fu sola responsabilità di chi doveva ascoltare, ovvero del fronte politico e dirigente. Nell'analisi demartiniana mancava la piena assunzione di una questione di metodo che Gramsci aveva sviluppato proprio in rapporto alla *Storia dei gruppi sociali subalterni*. Mi riferisco ad esempio ai criteri metodologici stilati da Gramsci nel *Quaderno* 25 intitolato *Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)* per i quali suggeriva che la storia dei subalterni è possibile soltanto a partire dal loro rapporto con lo Stato:

> Criteri metodologici. La storia dei gruppi sociali subalterni è necessariamente disgregata ed episodica. È indubbio che nell'attività storica di questi gruppi c'è la tendenza all'unificazione sia pure su piani provvisori, ma questa tendenza è continuamente spezzata dall'iniziativa dei gruppi dominanti, e pertanto può essere dimostrata solo a ciclo storico compiuto, se esso si conchiude con un successo. […] Ogni traccia di iniziativa autonoma

da parte dei gruppi subalterni dovrebbe perciò essere di valore inestimabile per lo storico integrale; da ciò risulta che una tale storia non può essere trattata che per monografie e che ogni monografia domanda un cumulo molto grande di materiali spesso difficili da raccogliere. […] Perciò, anche la storia dei partiti dei gruppi subalterni è molto complessa, in quanto deve includere tutte le ripercussioni delle attività di partito, per tutta l'area dei gruppi subalterni nel loro complesso, e sugli atteggiamenti dei gruppi dominanti e deve includere le ripercussioni delle attività ben più efficaci, perché sorrette dallo Stato, dei gruppi dominanti su quelli subalterni e sui loro partiti. […] Ecco una delle quistioni più importanti e delle cause di difficoltà più gravi nel fare la storia dei gruppi sociali subalterni e quindi della storia senz'altro (passata) degli Stati [*Q* 2277][13].

Sarebbe stato dunque utile per de Martino approfondire l'analisi gramsciana dello Stato, in particolare quando essa si incentra sulle dinamiche della comunicazione intima, sentimentale, fra lo Stato e le moltitudini: ""Stato" significa specialmente direzione consapevole delle grandi moltitudini nazionali; è quindi necessario un "contatto" sentimentale e ideologico con tali moltitudini" [*Q* 2197]. Non attingendo a questa importante dimensione della riflessione gramsciana, de Martino indeboliva la sua proposta, prestando il fianco alle critiche filosofico-politiche. Ancora una volta de Martino preferì infatti convocare l'autorevolezza gramsciana come snodo della sua riflessione attraverso la medesima citazione che aveva utilizzato nel breve articolo dell'anno prima su *Il mito marxista* (v. *supra*), avvalorando un tratto tutto sommato secondario del suo ragionamento, cioè la tesi dell'*imbarbarimento*, con una interpretazione della pagina gramsciana che, giudicata una forzatura, fu oggetto di ulteriori critiche.

Non altrettanto fondata mi pare la critica all'uso demartiniano della nozione di "mondo". Non si trattò, a mio avviso, di un termine generico, di una scelta casuale. Anche l'accezione demartiniana del concetto di "mondo" non fu ben compresa: il termine era ancora una volta utilizzato in tutta la sua profondità fenomenologica, come già nel volume *Il mondo magico*, ma ora veniva coniugato in una chiave politica ampia, aperta alle vicende internazionali in almeno tre direzioni: il riferimento alla grande stagione di riconoscimento di diritti universali nella genesi delle nuove istituzioni mondiali preposte allo sviluppo della persona umana e alla risoluzione dei conflitti internazionali; la critica ai processi "colonia-

13 Tale nota gramsciana era apparsa nel volume *Il Risorgimento* [Gramsci 1949b].

li e semicoloniali" e alle etnologie internazionali a essi organiche; le forme culturali, le tecniche di esistenza e la stessa esperienza del mondo della vita da parte di nuove soggettività: nuovi modi di stare al mondo, storie corporee che cercavano di imporsi e, fra queste, il riconoscimento da parte di de Martino, in una nota, del movimento femminista[14]. Dal *mondo magico* al *mondo popolare subalterno* il passaggio non mi pare incoerente, e l'idea di una "irruzione nella storia" può interpretarsi come una nuova fase di *estroflessione* del pensiero filosofico [Esposito 2010] che si apre alla comprensione della politica intesa come intreccio fra vita e storia: il momento di un'antropologia impegnata che avrebbe potuto partecipare alla costruzione di forme nuove della "presenza" popolare. In fondo era quello anche un ulteriore tentativo di valutare con gli attrezzi dell'antropologia la profondità e la rapidità del mutamento socioculturale in atto, cercando di aprire a una comprensione antropologica gli strumenti piuttosto rigidi della riflessione filosofico-politica, a partire da una radicale reimpostazione della perdurante "quistione meridionale".

Eppure il dibattito di lì a poco si concentrerà prevalentemente sul concetto di folklore, in seguito alla pubblicazione, nel 1950, di *Letteratura e vita nazionale*, contenente le celebri note gramsciane sul folklore [Gramsci 1950]. Si tratta di una tematica ampiamente esaminata in numerosi contributi, a partire dalla genesi del concetto demartiniano di "folklore progressivo", ricostruita da Stefania Cannarsa [1992], o da quella "crisi della scienza del folklore" esaminata da Pietro Angelini [1995]. Ciò che è evidente è che su quelle presunte "cinque pagine"

14 Scrive in nota de Martino: "Nel quadro di questa generale sollevazione del "mondo popolare subalterno" è da considerare il nuovo modo di farsi valere del "mondo delle donne", che finalmente sta uscendo dalle forme del "femminismo" tradizionale. In un eccellente articolo apparso su "Mercurio" (n. 36-39), Natalia Ginzburg parla della "disgraziata e infelice stirpe delle donne con un accento nuovo, quasi che esse formassero una civiltà loro e avessero una storia loro […]" [cit. in Pasquinelli 1977, 56 n. 11]. Si ricordi come analogamente Gramsci aveva rilevato l'importanza strategica della "quistione sessuale" nel noto paragrafo del *Quaderno* 22 (*Q* 2147), in cui annotava: "La quistione etico-civile più importante legata alla quistione sessuale è quella della formazione di una nuova personalità femminile: finché la donna non avrà raggiunto non solo una reale indipendenza di fronte all'uomo, ma anche un nuovo modo di concepire se stessa e la sua parte nei rapporti sessuali, la quistione sessuale rimarrà ricca di caratteri morbosi e occorrerà esser cauti in ogni innovazione legislativa" (*Q* 2149-2150).

gramsciane sul folklore si giocò una partita disciplinare e accademica all'interno dell'antropologia italiana ancora da studiare nella sua articolazione interna e nella lunga durata[15]. Nell'immediato vi fu la stigmatizzazione di Gramsci da parte di coloro che restavano legati a uno studio ottocentesco del folklore e delle tradizioni popolari, ancora animato da un romanticismo positivistico organico a una idea risorgimentale dello Stato-Nazione o alle forme postfasciste della celebrazione di una indole nazionale. Dall'altro lato, una lenta opera di riduzionismo che provò a isolare le "cinque pagine" sul folklore dal corpo dei *Quaderni* utilizzandole per una rivendicazione di autonomia disciplinare, nel quadro di una rinnovata affermazione della storia delle tradizioni popolari in Italia [Dei 2008]. Si trattò di una partita dalla quale de Martino si chiamò fuori nel giro di tre anni, forse ancor prima che il gioco cominciasse. Certo è, infatti, che anche su quel tema di confronto diretto con Gramsci lo studioso napoletano assunse posizioni più avanzate di quelle che gli succedettero. Per i tre anni successivi alla pubblicazione di *Letteratura e vita nazionale*, dal 1951 al 1953, de Martino lavorò intorno a questo concetto con una attitudine prima costruttiva e poi sempre più critica e interessata a una disarticolazione della nozione[16]. Non per questo, tuttavia, lo studioso napoletano si allontanò da Gramsci repentinamente. L'intero decennio che va dal 1949 al 1959 è quello delle sue più importanti ricerche sul Mezzogiorno, fra la Lucania e la Puglia, nelle quali si riflette in più di una occasione una assimilazione personale e creativa della impostazione gramsciana. Nelle opere che costituiscono l'esito della ricerca etnografica nel Mezzogiorno, Gramsci non è sempre riferimento centrale, ma appare agente spesso in maniera non secondaria, ancorché implicita, in una metodologia di ricerca storica e antropologica. Dopo un decennio di lavori e inchieste si succedono, in pochi anni, le tre celebri monografie meridionaliste: *Morte e pianto rituale* [1958], *Sud e Magia* [1959] e *La*

15 Nell'epoca postdemartiniana il contributo fondamentale è costituito dallo studio di Cirese 1976, 65-104 (1969-1970)]. Cfr. per un approccio alla attenzione etnografica gramsciana Lombardi Satriani 1980a (1974). Per una critica lucida e anticipatrice a un cosiddetto "gramscianesimo di comodo" cfr. di Nola 1978. Per un dibattito di epoca recente sugli "usi" di Gramsci nell'antropologia italiana cfr. Pizza 2003; Palumbo 2008; Dei 2008.

16 Su questi aspetti, ivi compresi gli incontri di dibattito su *Letteratura e vita nazionale* al Teatro delle Arti di Roma fra maggio e giugno 1951, cfr. Angelini 1995. Cfr. i contributi di de Martino sul concetto di folklore in Gramsci [de Martino 1951, 1952, 1992].

terra del rimorso [1961], accompagnate, nel corso del decennio, da diversi saggi meta-etnografici e oggi arricchite da altrettanti palinsesti inediti pubblicati negli ultimi venti anni [cfr., fra gli altri, de Martino 1995b; 1996; 2008; 2011]. Non posso qui ovviamente trattare approfonditamente le tre monografie, mi limito a una parallelo fra le ultime due.

I fondamenti di una antropologia delle "pratiche cristiane"[17], o meglio di "uno specifico "cattolicesimo" post-tridentino" [Gallini 1997, 184] sono espressi nella nozione di "pantheon cattolico", annotata da de Martino nei materiali di lavoro per *Sud e magia* [cfr. Gallini 1997; de Martino 1953b, 47-49]. L'ossimoro è solo apparente, poiché la nozione coniuga perfettamente tale complessità e va oltre le teorie antropologiche del sincretismo, inteso come fusione di diversi mondi culturali, procedendo più concretamente secondo un imperativo metodologico di comprensione della pluralità delle forme di vita della religione cattolica, attraverso lo studio dell'efficacia rituale di singole pratiche, dialettiche e concrete, situate in specifici contesti. Analogamente Gramsci aveva insistito sulla necessità di discernere la varietà complessa dei "cattolicismi":

> Ogni religione, anche la cattolica (anzi specialmente la cattolica, appunto per i suoi sforzi di rimanere unitaria "superficialmente", per non frantumarsi in chiese nazionali e in stratificazioni sociali) è in realtà una molteplicità di religioni distinte e spesso contraddittorie: c'è un cattolicismo dei contadini, un cattolicismo dei piccoli borghesi e operai di città, un cattolicismo delle donne e un cattolicismo degli intellettuali anch'esso variegato e sconnesso. Ma nel senso comune influiscono non solo le forme più rozze e meno elaborate di questi vari cattolicismi, attualmente esistenti; hanno influito e sono componenti dell'attuale senso comune le religioni precedenti e le forme precedenti dell'attuale cattolicismo, i movimenti ereticali popolari, le superstizioni scientifiche legate alle religioni passate ecc. [*Q* 1397][18].

Inoltre in *Sud e magia* la nozione di "crisi della presenza" assume una sfumatura più concreta. Alla luce della attenzione demartiniana alle condizioni materiali

17 Sulla fondazione di una antropologia delle pratiche cristiane ispirata anche a de Martino cfr. Charuty 1995.

18 In un recente contributo, Fabrizio M. Ferrari considera notevole la rilevanza di Gramsci nell'analisi antropologica demartiniana della religione [Ferrari 2012, 30-41, 60-69].

di esistenza delle comunità lucane, che testimoniavano dei rapporti di forza in cui la capacità di agire delle persone era quotidianamente imbrigliata, e in virtù del dialogo con gli idiomi locali della possessione, della stregoneria, del *fascino* e dell'essere-agito-da, la nozione di "crisi della presenza" acquisisce il senso di un rischio di perdita della capacità di agire contro il quale porre in essere quella che de Martino aveva definito con chiarezza come una vera e propria ""politica" o "diplomazia" vitale" [de Martino 1995a, 61]. Tale diplomazia vitale era osservata all'opera nella efficacia destorificante delle pratiche anti-stregoniche, dalle narrazioni terapeutiche cristiane delle *historiolae* alla gestualità performativa dei rituali curativi. In più de Martino avviava già in *Sud e magia* un confronto transdisciplinare fra scienze umane e scienze medico-psichiatriche, essendo il campo religioso strettamente connesso alla elaborazione storica di pratiche simboliche cosiddette di "destorificazione del negativo" atte a superare il rischio della crisi esistenziale, affiorante nelle forme del malessere fisico e psichico [cfr. Seppilli 1995].

Sulle modalità specifiche della etnografia demartiniana il dibattito è aperto, anche in rapporto alla critiche, su un metodo di ricerca empirica non omologabile al canone etnografico classico internazionale[19]. Interessante, a tal proposito, è stato evidenziare il doppio vincolo in cui de Martino era preso, il fatto cioè che la consapevolezza più volte espressa di entrare "nelle case dei contadini pugliesi come un "compagno"" [de Martino 1953, cit. in Id., 1975, 59] non gli avesse mai aperto una strada nuova, suggerendogli di volgere la riflessività del proprio sguardo etnografico a quella duplicità dell'azione politica e antropologica che pure egli incarnava come funzionario di partito ed etnografo al tempo stesso, e che provocava in lui momenti di turbamento, dubbio riflessivo e ironia[20]. Talora ci si è giustamente chiesti se i dilemmi riflessivi delle scritture meta-etnografiche

19 Per un approccio critico recente cfr. Faeta 2011.

20 Il testo demartiniano più dibattuto in questi termini è *Note di viaggio* [de Martino 1953b]. La nozione batesoniana di doppio vincolo è utilizzata da Carlo Severi [1999, 102-103]: "La conseguenza immediata dell'iscrizione del lavoro di de Martino in una azione politica è che de Martino non incontra che una parte della popolazione. Il suo popolo è il popolo di sinistra e i suoi interventi sono inevitabilmente pubblici. […] Se un doppio vincolo è, appunto, nella definizione di Gregory Bateson, una contraddizione tra il senso di un messaggio e le condizioni all'interno delle quali esso è comunicato, il lavoro di terreno di de Martino ci può apparire oggi preso in un gigantesco doppio vincolo" [traduzione mia].

demartiniane, che pure riflettono una poetica della diaristica su cui molto si è scritto, fossero in realtà dettati da scelte o vincoli che impedivano una etnografia realmente partecipata e di lunga durata[21]. Quel che è certo è che il costante intreccio tra filosofia, storiografia, critica intellettuale, filologia ed etnografia costituiva un metodo pienamente originale. In questo quadro, la riflessività demartiniana si distanzia molto da quella gramsciana, la cui consapevolezza della vita corporea dei poteri statali è straordinariamente anticipatrice delle più recenti tendenze dell'antropologia contemporanea[22]. Ma certamente la lettura di Gramsci aveva rafforzato l'idiosincrasia demartiniana verso ogni forma di dualismo e dicotomia nello studio dei fenomeni storico-culturali. Per comprendere questo punto occorrerebbe dare più rilevanza strategica al rapporto fra la prima e la seconda parte di *Sud e magia*. La prima, dedicata all'inchiesta sulla magia lucana, e la seconda, dedicata allo studio della jettatura fra le *élites* intellettuali settecentesche napoletane. Quella che a una lettura superficiale potrebbe apparire come una silloge di momenti differenti ed eterogenei tratti dalle inchieste demartiniane nel Sud, è in realtà un approccio antropologico che consapevolmente non separa *élites* e popolo nella lettura dei fatti storico-culturali. Lo studio della jettatura a Napoli, infatti, appare ancora oggi come un contributo di antropologica critica e storica degli intellettuali e della organizzazione della cultura meridionale italiana, osservata come capitolo della storia nazionale ed europea nella fase antecedente al Risorgimento italiano. Una lettura in grado di incrinare la pretesa di razionalità di cui le *élites* borghesi illuministe, di avanguardia napoletana, si erano fatte portatrici, evidenziando la contraddizione fra il piano retorico-politico e la concretezza delle pratiche reali. Il tentativo demartiniano di esplorare le modalità attraverso le quali intellettuali colti ed elitari partecipavano di una ideologia cosiddetta "popolare", sia assorbendola sia riproducendola, esprime una capacità di etnografare la dimensione incorporata delle classi dirigenti storiche, di quelle che operano intellettualmente e organicamente per la riproduzione di

21 Già Amalia Signorelli aveva segnalato come nelle opere etnografiche tale postura influenzasse la stessa nozione di "presenza", nella dialettica fra individuo e collettività [Signorelli 1995, 1997]. Analogamente Daniel Fabre [1999] ha suggerito di rintracciare la motivazione di alcuni dilemmi demartiniani, relativi alla dimensione pubblica e intima delle stesse pratiche rituali, nella specifica modalità della sua etnografia.

22 Su questo specifico aspetto cfr. Pizza 2003; 2012; Pizza, Johannessen 2009.

uno specifico assetto politico-sociale. Si trattava in fondo della messa a punto etnografica del progetto gramsciano di una antropologia degli intellettuali, che de Martino seguì al punto da criticare espressamente ogni tentativo degli studiosi del folklore e delle tradizioni che lo avevano preceduto di separare una dimensione colta ed egemone da una dimensione popolare e subalterna. Questa dicotomia egemone-subalterno (pure spesso erroneamente attribuita a Gramsci anche nella antropologia italiana post-demartiniana), era totalmente inesistente nell'autore dei *Quaderni*, e de Martino ne fu nettamente consapevole. Nelle pagine stese a Turi, Gramsci deliberatamente non aveva mai delineato in maniera compiuta, sistematica o teorico-scientifica, la nozione di egemonia e men che meno la aveva identificata con la categoria di dominio. La complessa accezione dialettica gramsciana dei processi egemonici non prevedeva certo una contrapposizione egemonia-subalternità essendo l'egemonia un processo incessantemente in divenire, caratterizzato quindi dalla lotta per la ricomposizione delle forze disperse attraverso iniziative di volontà collettiva volte al mutamento dei rapporti di forza vigenti e alla fabbricazione di un senso comune nuovo, fondato su un progresso intellettuale critico di massa.

L'insofferenza per gli schematismi dicotomici rappresenta dunque una affinità elettiva fra Gramsci e de Martino: nello studio dei cattolicismi da parte di Gramsci, condotto anche attraverso rilevazioni para-etnografiche [Lombardi Satriani 1980a (1974), 18-38; Crehan 2002 (2010)], e nella analisi etnografica e antropologica delle pratiche religiose messa in campo da de Martino nelle sue inchieste al Sud. Questo approccio troverà il suo massimo sviluppo nella *Terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, esito di una ricerca storiografica di lungo periodo e di una inchiesta etnografica svolta sul fenomeno del tarantismo in Salento nell'estate del 1959. Qui le consapevolezze gramsciane maturate negli anni del dopoguerra sono assimilate in un progetto ben più ampio di "storia religiosa del Sud", come recita il sottotitolo dell'opera, che guarda ancora una volta a Gramsci come all'unico intellettuale cui espressamente continuare a rivolgersi come a un interlocutore diretto. La storia religiosa del Sud è infatti una maniera innovativa di ripensare la questione meridionale. In tale quadro il tarantismo è studiato come "documento di un'unica storia: [...] non mai di una storia religiosa "popolare" contrapposta, parallela e concorrente a quella delle

élites sociali e culturali" [de Martino 1961, 25-26]. Facendo seguito alle critiche rivolte al positivismo demopsicologico di Giuseppe Pitrè e al carattere irriflesso della questione italiana e della nozione di "storia religiosa" in Raffaele Pettazzoni, de Martino scrive:

> Occorre attendere Gramsci per ritrovare spunti ed accenni, se non proprio ad una storia religiosa del Sud come nuova dimensione della quistione meridionale, almeno ad una valutazione del cattolicesimo che tenesse conto della sua dimensione sociologica e che quindi includesse nella propria documentazione – per quel che concerne la società italiana – il cattolicesimo popolare ed il folklore [ivi, 28].

Forse è ancora la prima pagina del volume *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* ad agire in questa citazione. Ma *La terra del rimorso*, alla mia lettura, contiene una ulteriore traccia che testimonia della assimilazione demartiniana delle pagine gramsciane e che ci spinge ben oltre il folklore. Si tratta dell'uso dell'aggettivo "molecolare", di cui gli esperti di studi gramsciani conoscono la grande rilevanza strategica. Su questo punto provo a riflettere nel seguente paragrafo conclusivo di questo scritto, per mostrare in definitiva non le differenze fra due pensieri o due filosofie, ma i contatti fra quelle che mi figuro come due antropologie.

5. Antropologie allo specchio

Apparsa nel 1961, nel primo centenario dell'unità d'Italia, *La terra del rimorso* può offrirsi a una rilettura odierna quale documento di una riflessione antropologica sulla esperienza della cittadinanza nazionale osservata ai margini dello Stato, attraverso lo studio delle forme culturali del rapporto fra le istituzioni, la sofferenza e il corpo femminile. A partire dal Salento, la parte meridionale della Puglia, estremo lembo sudorientale italiano, tacco dello stivale rappresentato da secoli come *finibus terrae*, quel libro assunse nella società civile italiana un'importante significato: riorientare radicalmente la discussione sociopolitica ed economica sulla questione meridionale in un quadro nazionale e globale, come questione di

tutti i Sud del pianeta, riformando la narrazione scalare della ricerca, adottando, cioè, una scala corporea, espressa nelle analisi delle figure della danza di possessione, conseguente al morso simbolico della tarantola. Fenomeno culturale presente in Salento fin dal medioevo, e che nelle produzioni intellettuali di medici, viaggiatori e folkloristi era stato uno dei simboli seducenti dell'arretratezza del Sud, il gesto della tarantata diventa molecola di una analisi critica locale e globale, il terreno ossimorico di un *esotismo endotico*, l'esemplificazione di ciò che alcuni antropologi statunitensi hanno chiamato *orientalismo in un paese solo* [Schneider 1998]. Riportando all'analisi antropologica "molecolare" il rapporto fra danza, sofferenza sociale e istituzioni, e al tempo stesso proiettando in una dimensione più vasta la questione della marginalità meridionale, *La terra del rimorso* fu un lavoro pionieristico, in grado di esaminare, attraverso una critica delle produzioni intellettuali e uno studio storico ed etnografico, l'intricato rapporto fra i poteri, le istituzioni, la religione, il corpo e la follia. De Martino prova a esplorare una molecola complessa e contraddittoria, un idioma di possessione in cui il morso del ragno attualizza il passato nel presente, avvolgendo il piano storico a quello corporeo, il naturale al culturale.

Alla mia lettura, de Martino sembra seguire una linea gramsciana quando nella *Terra del rimorso* scrive della necessità di studi antropologici "molecolari". Il termine *molecolare* ricorre nel testo più volte. Osserviamone, brevemente per quanto possibile, il contesto. *Molecolare* è qui usato sette volte al singolare, più una volta al plurale, *molecolari*, e una volta nella forma avverbiale *molecolarmente*. Nella *Prefazione*, breve testo che precede l'ampia *Introduzione*, esso ricorre due volte, come aggettivo che qualifica sia lo studio sia il suo oggetto e al tempo stesso segnala il rapporto fra una scala microfisica e una scala planetaria. De Martino scrive:

> Per una storia religiosa e culturale del nostro Sud *La Terra del Rimorso* vuole essere un contributo molecolare, nella prospettiva di una nuova dimensione della questione meridionale: il che significa che il fenomeno molecolare da cui trae spunto il discorso storico – il tarantismo – non è considerato nel suo isolamento locale [...]. In un [...] più ampio senso, *La Terra del Rimorso* è il nostro intero pianeta, o almeno quella parte di esso che è entrato nel cono d'ombra del suo cattivo passato [de Martino 1961, 13].

Nella terza occorrenza, nell'*Introduzione*, il termine ricorre al plurale a designare l'urgenza di moltiplicare simili ricerche, anche nel quadro di una prospettiva operativa per la determinazione consapevole del mutamento storico stesso:

> Per ricomporre in vicende motivate e comprensibili il panorama disgregato, caotico e contraddittorio che la vita religiosa del Sud offre inizialmente all'osservatore, la via da battere è quella di ricerche "molecolari" che analizzino i dati etnografici attuali onde leggervi, col soccorso di altre tecniche di indagine, ciò che una volta fu autenticamente pagano, e al tempo stesso gli eventi che seguirono in epoca cristiana, i tentativi che furono compiuti dalle sopraggiunte forme culturali egemoniche, e i successi e gli insuccessi di questi tentativi, e le ragioni degli uni e degli altri. Solo così la disgregazione e il caos possono essere resi partecipi di una coerenza storica definita e segnalare i limiti interni che, in queste terre, caratterizzò il corso delle forme culturali egemoniche: il che rappresenta una conquista non soltanto per la *historia rerum gestarum*, ma anche per le *res gerendae* [ivi, 29-30].

Più avanti scrive:

> Ciò significa che una "storia del tarantismo" è possibile solo come contributo, molecolarmente determinato, alla storia del modo col quale gli atteggiamenti morali e mentali della civiltà occidentale raggiunsero nelle varie epoche l'Italia Meridionale [ivi, 228],

sottolineando la necessità critica di disarticolare i discorsi intellettuali che costruiscono l'esistenza stessa del fenomeno tarantismo. Infine parla invece di "progresso molecolare della società civile" [ivi, 259] e, nella appendice V firmata con Vittoria de Palma, di "problemi circoscritti sollevati dal carattere molecolare del fenomeno" [ivi, 378].

In Gramsci il termine *molecolare* ha una forza strategica. La riflessione gramsciana sull'egemonia era incentrata su una sensibilità conoscitiva microfisica, aperta alla esplorazione del dettaglio umano nella sua complessità e molteplicità. Essa partiva dallo studio dei modi di costruzione e distruzione della persona, dalla analisi delle cosiddette "abitudini di ordine" [*Q* 138, 2160], ovvero dalla fabbricazione dialettica e mai cristallizzata della abitudinarietà, la "seconda natura" [*Q* 1031, 1037, 1646, 1770, 1875, 1878, 2161] che, in ragione dei rapporti di forza, può apparire stabile o addirittura eterna, ma resta pur sempre criticabile e

modificabile. Vi è in Gramsci piena consapevolezza che la dimensione molecolare è centrale per la comprensione dei processi di incorporazione del senso comune e in definitiva per lo studio dei rapporti di forza che fabbricano la realtà e costituiscono il terreno della trasformazione. La sua attenzione è rivolta allo studio minimale delle forme incorporate della statualità nel quotidiano, per comprendere la vita intima dello Stato, l'efficacia politico-fisica della sua permanente attività culturale. Come è stato mostrato in una sintesi di un dibattito di lungo periodo fra gli studiosi di Gramsci sulla nozione di molecolare, "il concetto di "molecolare" connota il processo riflessivo e autoriflessivo delle *Lettere* e dei *Quaderni*: è una metafora del metodo gramsciano, della traducibilità tra il metodo della conoscenza e il metodo della trasformazione […]» [Fiorenza 2009, 551]. Il metodo gramsciano era già stato intuito con grande acume dal critico letterario Giacomo Debenedetti, che ne colse tutta la potenza alla prima lettura delle *Lettere*, nel 1947, definendolo *metodo umano*:

> Il metodo umano che Gramsci ci propone non è altro che il metodo della filologia, allargato su tutta l'estensione del vivere. Cioè: tener conto di tutti i fattori che compongono l'uomo; non sentirsi mai il diritto, o l'arroganza, di trascurarne alcuno. Chiuso in una cella dove lo spazio era misurato a decimetri ("lo spazio non esiste più per me"[23]), il tempo era la sola direzione in cui Gramsci potesse ancora muoversi. Ma è quella proprio, lungo la quale l'uomo procede alla scoperta e all'analisi di se stesso. Con che rigorosa vigilanza Gramsci conduce questa analisi: è sempre pronto a ricredersi, a tornare indietro, a rifar tutto da capo, a riscavare nei propri ricordi e sentimenti, se appena dubiti di avere sbagliato. Per arrivare a percepire le cose nel loro "tutto complesso" ha sempre avuto bisogno della "sensazione molecolare". Ora può controllare, appuntare quelle "molecole" (questa è la parola che più di frequente ricorre nelle Lettere): lo stato di segregazione,

23 Si riferisce alla lettera a Tatiana Schucht del 1 luglio 1929: "Ho aspettato con grande ansia il solstizio d'estate e ora che la terra si inchina (veramente si raddrizza dopo l'inchino) verso il sole, sono più contento (la quistione è legata col lume che portano la sera ed ecco trovato il fluido terrestre!); il ciclo delle stagioni, legato ai solstizii e agli equinozii, lo sento come carne della mia carne; la rosa è viva e fiorirà certamente, perché il caldo prepara il gelo e sotto la neve palpitano già le prime violette, ecc. ecc.; insomma il tempo mi appare come una cosa corpulenta, da quando lo spazio non esiste più per me" [Gramsci 1996, 270].

abolendo l'accidentale, lo abilita a determinare i "motivi essenziali e permanenti della vita" [Debenedetti 1947 cit. in Santarelli 1991, 265][24] .

Gli studi sul molecolare in Gramsci sono di estremo interesse. Proprio a partire da questo dibattito, che per esempio in Valentino Gerratana [1997, 127-141] conduce a un primo riconoscimento delle anticipazioni gramsciane rispetto all'opera di Michel Foucault, mi è parso in diversi momenti di cogliere nelle opere di Gramsci i tratti di una vera e propria "antropologia molecolare" [Pizza 2003; 2012]. Nei passaggi sulla "coscienza contradditoria" [*Q* 1385], su quella che appare come una critica pionieristica alla nozione di identità culturale nel dibattito con Tatiana Schucht sui "due mondi"[25], le riflessioni sulla nozione di "persona" [*Q* 1762-1766; cfr. Gerratana 1997, 127-141; Cavallaro 2001; Ragazzini 2002][26], sul rapporto fra il corpo e lo Stato, ovvero nelle attività del lavoro che addomesticano, ma non troppo, la "animalità" corporea dell'operaio alla catena di montaggio [*Q* 138, 489, 2160], l'attenzione alle tecniche del corpo dei burocrati nella articolazione tra saperi manuali e mentali in cui lo Stato agisce fisicamente [*Q* 1632], e soprattutto l'analisi dei processi storici, politici e culturali, di elaborazione di "un nuovo tipo umano" [*Q* 72, 1833, 2146], Gramsci elabora gli strumenti per comprendere in che modo si attivano quelle che possiamo definire esperienze politico-corporee, politico-fisiche [Pizza 2003], o, con un termine foucaultiano di grande successo anche attuale, biopolitiche [cfr. Esposito 2010, 178-191; Righi 2011, 11-43; Pizza 2012]. Ancora, l'interesse gramsciano per il rapporto fra potere e corporeità nelle azioni fisiche attivate nel

24 La profondità della lettura di Debenedetti colpisce anche perché lo studioso non poteva conoscere né la lettera a Tania in cui Gramsci esprime con chiarezza la sua idea sulle trasformazioni molecolari della persona, né la nota dei *Quaderni* in cui più ampiamente trattava la questione: entrambe non erano state ancora pubblicate nel 1947. La lettera apparirà soltanto nel 1964, la nota nel 1962 [su questo punto v. *infra* n. 31]. Il testo di Debenedetti, pubblicato su L'Unità del 22 maggio 1947, derivava da una sua conferenza tenuta in occasione della attribuzione del premio Viareggio alle *Lettere*. Appunti della conferenza furono pubblicati nel 1972 in Rinascita - il contemporaneo, n. 39 [cfr. Ragazzini 2002, 113-121].

25 Per una lettura antropologico-culturale di quello scambio epistolare cfr. Crehan 2002 (2010, 206-208); per una lettura storico-politica relativa alla questione ebraica cfr. Izzo 2009.

26 Per alcune indicazioni di lettura antropologica su questo tema in Gramsci cfr. Pizza 2003; Pandolfi 2007.

gioco del calcio e dello scopone o nei nuovi gesti sonori del jazz[27], o ancora nella analisi della popolarizzazione del concetto di superuomo fondata sulle letterature popolari derivanti da Dumas anziché da Nietzsche[28], non rivelava soltanto una attenzione pionieristica verso nascenti fenomeni di quella che si chiamerà a lungo "cultura di massa"[29]. Piuttosto mettevano in gioco una sensibilità interpretativa antropologico-politica fondata, appunto, su una antropologia molecolare dei processi di incorporazione dello Stato. In sostanza, lo studio filologico-vivente, cioè etnografico-politico, dei rapporti di forza e di potere che contribuiscono a definire l'umanità, l'oggettivazione del proprio sé e le trasformazioni possibili della persona e del mondo.

Perché questo Gramsci antropologo nostro contemporaneo non dialoga più con de Martino proprio quando lo studioso napoletano affronta direttamente e con grande respiro tali tematiche? Se nello studio delle forme culturali de Martino si servì di Gramsci per una sua teoria della cultura come prassi, quando invece si dispose alla stesura del suo lavoro rimasto incompiuto, *La fine del mondo*, studiando il rapporto fra apocalissi culturali e apocalissi individuali psicopatologiche, non riconobbe più in Gramsci un interlocutore diretto, ma anzi ne prese le distanze. Preferì studiare le tecniche del corpo, le figure dell'abitudine e i rischi di dissoluzione a partire dalla celebre conferenza di Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, tenuta il 17 maggio 1934 presso la Société française de psychologie di Parigi, [cfr. Mauss 1965; de Martino 1977, 600-627] [30], non tenendo conto delle

27 Sul rapporto tra il football e la società liberale in Gramsci cfr. Liguori 2006, 177-186. Per la rilevanza antropologica di tale aspetto nel quadro di una antropologia dello Stato cfr. Palumbo 2011. Interessanti suggestioni antropologiche sulle brevi ma illuminanti note gramsciane sul jazz ["il jazz-band è la prima molecola di una nuova civiltà eurafricana!" [*L* 104, ma cfr. anche *L* 162; cfr. Angelini 1995, 78 n. 59].

28 Cfr. *Q* 1092: "Ora: molti sedicenti nicciani non sono che ... dumasiani che più tardi, con imparaticci nicciani, hanno "giustificato" lo stato d'animo creato dalla lettura del Conte di Montecristo".

29 Pietro Angelini [1995, 77-78] opportunamente legge tali intuizioni gramsciane come più avanzate rispetto alla critica demartiniana di analoghe forme della cosiddetta "cultura di massa".

30 L'edizione italiana dell'opera di Mauss, una miscellanea di saggi apparsa in Francia quindici anni prima e introdotta da un celebre saggio di Claude Lévi-Strauss, fu realizzata da Einaudi nel 1965 per consiglio di de Martino, il quale, nella breve presentazione, sottoline-

analisi riflessive sulle trasformazioni della persona che un anno prima della comunicazione maussiana, nel 1933, Gramsci stendeva tanto dolorosamente quanto lucidamente nella cella di Turi, sia nei *Quaderni* sia nelle *Lettere*, vivendole e osservandole nelle sofferenze del corpo proprio[31].

In questo senso emerge la sensazione che il confronto fra Gramsci e de Martino sia, a ben vedere, un confronto fra due antropologie parallele. Entrambe si rivelano di avanguardia per i loro anni, ed entrambe conservano tratti di vitalità e attualità alla luce del senso comune delle discipline antropologiche contemporanee. Ora si potrebbe dire, metaforicamente, non già che de Martino incorpora Gramsci all'indomani della sua lettura, ma che Gramsci aveva già in sé il suo de Martino[32]. Le tematiche relative alle catastrofi della persona e del mondo, a

---

ava come Mauss avesse gettato le basi "di quella collaborazione fra etnologia, antropologia, psicologia e psicopatologia che oggi è diventato uno dei temi più fecondi della ricerca interdisciplinare nell'ambito dell'analisi delle società umane" [de Martino 1965, XI].

31 La lettera a Tatiana Schucht del 6 marzo 1933 [ora in *L* 692-695], in cui più compiutamente Gramsci elaborava la propria analisi sulle trasformazioni molecolari della (propria) persona attraverso la metafora dei naufraghi che diventano cannibali, era tra quelle escluse dalla prima edizione, parziale, delle *Lettere dal carcere* [Gramsci 1947] che de Martino aveva potuto leggere. Essa fu pubblicata successivamente soltanto nel 1964, anno della morte di Palmiro Togliatti, in Ferrata, Gallo (a cura di) 1964 [vol. II, pp. 392-395]. Analogamente il passo dei *Quaderni* intitolato *Note autobiografiche* [che si apre con la frase: "Come ho cominciato a giudicare con maggiore indulgenza le catastrofi del carattere. Per esperienza del processo attraverso cui tali catastrofi avvengono"] disponibile dal 1975 in *Q* 1762-1766, apparve per la prima volta solo nel 1962, come frammento nella rivista L'Europa Letteraria, 13-14, 1962, pp. 8-10. La spiegazione è in Gerratana [1997, 129]: "Ripensando a questa lettera nell'ultimo dei suoi scritti dedicati a Gramsci, Togliatti ha parlato di una "dialettica della lotta tra la volontà e la ragione e le spinte oggettive naturali e sociali" e in questa dialettica drammatica ha visto un "atto vissuto della ricerca morale dei tempi nostri". Togliatti correggeva in tal modo una precedente interpretazione riduttiva della stessa lettera dove l'idea della "trasformazione molecolare" veniva ricondotta a "una curiosa dottrina, forse positivistica" secondo la quale "tutte le molecole che compongono il nostro corpo si trasformerebbero e muterebbero completamente"" [Cfr. Togliatti 1967, 219, 71].

32 È interessante notare come in almeno due occasioni de Martino, senza fare riferimento alle analisi gramsciane, toccasse specifiche questioni che Gramsci aveva già sviluppato nei *Quaderni*. Per esempio, riguardo l'analisi critica del simbolo mitico dello sciopero in Georges Sorel o nella valutazione del millenarismo di Davide Lazzaretti: cfr., nel primo caso,

una fenomenologia antropologico-politica della presenza umana e della capacità di trascendere i rischi di crisi, erano fondamentali nella riflessione gramsciana, come lo era la questione corporea nelle analisi di Marx[33]. Eppure nella *Fine del mondo* non si tratta più di criticare la "colorazione millenaristica" del "marxismo dogmatico", ma sono ora le stesse figure di Marx e Gramsci ad essere accomunate nella critica, per valutarne la visione millenaristica o apocalittica. I tentativi demartiniani del 1948 di elaborare un "marxismo creativo" volto a liberare Marx e Gramsci dagli stereotipi riduttivi delle esegesi escatologiche ormai non sono più attuali[34]. I due autori diventano veri e propri oggetti di studio di de Martino che ne esamina la dimensione mitologica. Sorprende come gli aspetti fenomenologici relativi alle tematiche corporee, che pure in questo testo interessano in maniera centrale de Martino, non vengano rilevati nei due autori, e come la nozione di "natura", così strettamente collegata alla antropologia gramsciana dei processi di naturalizzazione (ovvero di fabbricazione della "seconda natura"), perda ora la concreta connotazione politica di una analisi dei rapporti di forza che fanno dell'oggettività del reale – anche nelle sue rappresentazioni "scientifiche" – la posta in gioco di una lotta di trasformazione, e riacquisti una sua autonomia fi-

---

de Martino 1962, 57-59; 1977, 421-422, 445, con *Q* 951, 1556, e cfr., nel secondo caso, de Martino 1962, 92, con le raffinate analisi gramsciane del lazzarettismo *Q* 297-299, 1146-1147, 2279-2283. Un analogo confronto parallelo potrebbe essere svolto fra le diverse valutazioni di Freud, nelle differenti fasi della riflessione demartiniana e nelle acute notazioni critiche gramsciane presenti nei *Quaderni* e nelle *Lettere* [per la bibliografia e alcuni spunti antropologici sulla critica a Freud da parte di Gramsci cfr. Pizza 2003].

33 In un passo della *Microfisica del potere* Michel Foucault criticava il marxismo ortodosso per aver "occultato" l'importanza della corporeità nell'opera di Marx: "E se ci sono delle cose molto interessanti sul corpo in Marx, il marxismo – in quanto realtà storica – le ha terribilmente occultate a profitto della coscienza e dell'ideologia..." [Foucault 1977, 141]. Per una lettura critico-fenomenologica della questione corporea nell'opera di Marx cfr. Scarry 1990, 392-438.

34 Per una valutazione delle differenze fra queste due epoche del "marxismo creativo" demartiniano, cfr. l'analisi di Lombardi Satriani 1980b, 20-22. Si tratta di una questione dibattuta alla fine degli anni Settanta del Novecento e raramente ripresa nel dibattito successivo. Come scriveva già anni fa Amalia Signorelli: [1997, 123 n.9]: "Sul complesso tema dei rapporti di De Martino con il marxismo manca ancora uno studio esauriente".

losofica. A commento di alcuni brani gramsciani sulla "lotta per l'oggettivazione scientifica", de Martino scrive:

È molto importante in Gramsci questa ripresa dei motivi del giovane Marx, sotto il triplice stimolo dell'imbarbarimento positivistico del marxismo (Engels), della sua mitologizzazione in quanto energia rivoluzionaria concretamente operante in un paese determinato, fra masse in movimento e in un ambiente culturale definito (Lenin, Stalin), e del rinnovato esorcismo idealistico che in Italia porta il nome di Croce. Gramsci inizia effettivamente l'ulteriore approfondimento e sviluppo del marxismo e la sua "attualità" è destinata a crescere sempre di più anche se per il momento la sua influenza nella cultura italiana (e ancor più in quella mondiale) è relativamente modesta o non quale meriterebbe di essere. Contro l'imbarbarimento positivistico del marxismo Gramsci restituiva alla "materia". Il suo significato storico di un risultato – in continuo divenire – della attività sensibile dell'uomo in società; onde questa attività, sempre di nuovo condizionata e modificata e sempre di nuovo condizionante e modificante, è per un verso "oggettivazione" come "percezione di oggetti" e per un altro verso "oggettivazione" come trasformazione di situazioni (ma l'attuale "percezione di oggetti" è sempre presa di possesso di precedenti storiche "trasformazioni", e l'attuale trasformazione è istituzione di nuove condizioni percettive e operative per il futuro), senza che mai sia possibile incontrare l'oggetto in sé, la natura in sé, ecc., o lo Spirito assoluto. Ma questa "prassi" storica resta in Gramsci senza principio trascendentale di intelleggibilità, cioè senza ulteriore qualificazione della interna forza di organizzazione dialettica interna che distacca sempre di nuovo l'umano dal naturale, secondo una prassi che si inaugura con l'attività sensibile, con la produzione materiale della vita, ma che non soltanto non esaurisce mai tale attività(come si figura il mito di una interamente sottomessa dall'uomo), ma che non si esaurisce neanche come attività sensibile e produzione materiale della vita in quanto su tale attività valorizzatrice si innesta tutta una serie di valorizzazioni non riducibili al progetto comunitario dell'utilizzabile, e a loro volta reagenti su di esso. La "prassi" di Gramsci (come del resto l'attività sensibile del giovane Marx) è un semplice presupposto (che è così perché è così), senza raggiungere il principio interno intellegibile del suo movimento dialettico oltre la natura nell'economico e "oltre" l'economico nelle altre valorizzazioni: questo principio che è l'ethos trascendentale del trascendimento della vita nelle attività intersoggettive (sociali) valorizzatrici, non trova posto in Gramsci (le ragioni storiche di ciò sono trasparenti: in Gramsci operano ancora, in modo immediato, come già nel giovane Marx, non già l'astrazione dello spirito, ma la potenza che condiziona ogni astrazione e ogni ritorno al concreto, cioè appunto l'ethos del trascendimento). Questo mancato riconoscimento

dell'ethos del trascendimento è responsabile in Gramsci di alcune ombre mitologizzanti che ancora gravano sul suo marxismo riformato [de Martino 1977, 439-440].

È un paradosso: proprio quando lo studioso napoletano volge lo sguardo a una antropologia dell'esistenza in cui la capacità di agire fronteggia i rischi permanenti della dissoluzione, l'antropologia molecolare elaborata a Turi gli diventa estranea, riallontanata in una analisi che torna a guardare alla dimensione filosofica[35]. L'estroflessione del pensiero vivente si ricapovolge, sospingendo l'umanesimo etnografico a rango di filosofia antropologica. De Martino si allontana da Gramsci procedendo in solitudine nella propria utopia umanistica, senza spingere il confronto con il prigioniero di Turi sulla comprensione molecolare dell'"umano", come Gramsci aveva fatto fino ad auto-oggettivare la sfera più intima della lotta egemonica, in una riflessività politico-corporea.

La distanza ravvicinata delle prime letture diventa una vicinanza ormai lontana. In tale quadro, la nostra lettura parallela genera connessioni non più dirette o reali, ma prodotte da una persistente "aria di famiglia" che può spingersi a sovrapporre le due figure verso un capovolgimento di ruoli inaspettato. Chi è

35 Il dibattito di fine anni Settanta su questo punto si incentrò prevalentemente sulla questione filosofica. "Ormai, Gramsci cede il posto a Heidegger", così Gallini commentava nella *Introduzione* alla *Fine del mondo* [1977, LXXXVI]. Lombardi Satriani [1980b, 62-63] interpretò il distanziamento da Marx e Gramsci come un netto riavvicinamento di Ernesto de Martino all'idealismo di Benedetto Croce. Fu lo storico Carlo Ginzburg a sottolineare, pur senza riferimento a Gramsci, l'importanza strategica della questione corporea in de Martino, sviluppata a partire dalla rilettura di Marcel Mauss e Marcel Proust, e colta in particolare nei suggestivi passi demartiniani sul tema dell'"appaesamento del mondo" [de Martino 1977, 95-96, 648-651]. Scriveva Ginzburg: "[I]l recupero del "mondo" come orizzonte garantito dell'"operare umano", cioè alla storia, viene affidato ai gesti involontari o meccanici, ovvi, e in quanto tali neppure percepiti dall'individuo. [...] Qui De Martino si allontana dall'idealismo – nel senso che ogni idealismo, se non erro, si è costituito contro la datità, la meccanicità, l'ovvietà della ripetizione. Ma nello stesso tempo ribadisce la propria fedeltà all'idealismo, fondando l'ethos del trascendimento, almeno qui, proprio sulla datità, l'ovvietà, la ripetizione. È una conferma dell'irrisolta (ma feconda) contraddizione in cui De Martino si dibatté fino alla fine" [Ginzburg 1979, 241]. Più recentemente, in modo inverso, la critica demartiniana a Marx e a Gramsci è stata oggetto di una positiva rivalutazione da parte della filosofia crociana contemporanea [cfr. Sasso 2001, 319-324, 351-355].

il politico? Chi l'antropologo? In quell'ultima citazione, de Martino tornava a considerare Gramsci come incapace di trascendere la natura dell'economico, secondo una lettura stereotipa che un tempo egli aveva contribuito a demolire. Al contrario Gramsci rivela, ai nostri occhi, una profonda e autonoma dimensione antropologica, ancora da attingere nella sua ampiezza e complessità, che si offre a chi sia disposto a una lettura diretta, approfondita, aperta anche ai contributi degli specialisti italiani e internazionali di studi gramsciani di ogni epoca, dal 1947 ad oggi. Forse la vicinanza dell'antropologia alla filosofia, e l'inatteso capovolgimento di ruoli, trova in quella caratteristica *vivente* del pensiero italiano una motivazione che supera la ragione genealogica e resta aperta alla vita stessa. In fondo era stato Gramsci stesso a qualificare come "una "antropologia"" la sua specifica declinazione della filosofia della prassi:

> Argomenti di cultura. Filosofia della prassi ed "economismo storico". Confusione tra i due concetti. Tuttavia è da porre il problema: quale importanza ha da attribuirsi all'"economismo" nello sviluppo dei metodi di ricerca storiografica, ammesso che l'economismo non può essere confuso con la filosofia della prassi? […] Si può dire che il fattore economico […] non è che uno dei tanti modi con cui si presenta il più profondo processo storico (fattore di razza, religione ecc.) ma è questo più profondo processo che la filosofia della prassi vuole spiegare ed appunto perciò è una filosofia, una "antropologia", e non un semplice canone di ricerca storica [*Q* 1197].

In conclusione, l'ossimoro di una lontana vicinanza fra Gramsci e de Martino potrebbe essere esplorato nella sfera della riflessione più intima, osservando le due figure come organismi molecolari, nella loro unità di corpi e menti, nel loro "tutto complesso" [*L* 222] di intellettuali viventi in momenti diversi della lunga "crisi organica" italiana. Nella folgorante definizione gramsciana: "La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati" [*Q* 311]. In un brano autobiografico, intitolato *Considerazioni sul mio essere malato*, de Martino ripercorre la storia corporea delle proprie patologie in relazione a un bilancio della propria opera:

Senza che questo mi tolga la più piccola responsabilità, è da osservare che nei grandi periodi di crisi e di rinnovamento delle civiltà, quando vecchi rapporti si dissolvono, e se ne annunziano dei nuovi, senza tuttavia poter dire che un nuovo ordine sia sorto, sono frequenti uomini atipici, che violano tutte le norme. Io credo di essere uno di questi uomini, e solo mi lascia dolorosamente perplesso il fatto che i miei vari osservatori mi hanno considerato soltanto dal punto di vista delle loro "norme" limitate. I medici hanno fatto a pezzi il mio corpo, i critici hanno considerato solo qualche aspetto della mia anima: i filosofi la metodologia, gli etnologi la etnologia, i politici la politica, ma anche qui a pezzi e bocconi. […] Spero che qualche critico futuro…" [Charuty 2009 (2010), 58; cfr. de Martino 2004, 29].

Riferimenti bibliografici

Angelini, P. (a cura di)
1977 *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-50)*, Savelli, Roma.
1991 *Introduzione*, in C. Pavese, E. de Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Boringhieri, Torino, pp. 9-47.
1995 *Gramsci, de Martino e la crisi della scienza del folklore*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*, Edizioni Unicopli, Milano, pp. 53-78.
2008 *Ernesto de Martino*, Carocci, Roma.

Cannarsa, S.
1992 *Genesi del concetto di folklore progressivo. Ernesto de Martino e l'etnografia sovietica*, La Ricerca Folklorica, 25, pp. 81-87.

Cavallaro, L.
2001 *La "trasformazione molecolare". Sul concetto di persona in Gramsci*, Critica Marxista, 1 (gennaio-febbraio), pp. 51-60.

Charuty, G. (a cura di)
1995 *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Liguori, Napoli.
2009 *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Éditions Parenthèses / Mmsh, Paris, tr. it. di A. Talamonti, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano, 2010.

Chiarotto, F.
2011 *Operazione Gramsci. Alla conquista degli intellettuali nell'Italia del dopoguerra*, con un saggio di A. d'Orsi, Bruno Mondadori, Milano.

Cirese, A. M.
1976 *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle "Osservazioni sul folclore" di Antonio Gramsci [1969-1970]*, in A. M. Cirese, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino, pp. 65-104 [prima edizione in P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea.* Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari

il 23-27 aprile 1967, 2 voll., Editori Riuniti - Istituto Gramsci, Roma, 1969-1970, vol. 2, pp. 299-328].

Clemente, P., Meoni, M. L., Squillacciotti, M. (a cura di)
1976 *Il dibattito sul folklore in Italia,* Edizioni di Cultura Popolare, Milano.

Crehan, K.
2002 *Gramsci, culture and anthropology*, Pluto Press, London-Sterling, Virginia, edizione italiana a cura di G. Pizza, *Gramsci, cultura e antropologia*, tr. it di F. Cezzi, Argo, Lecce 2010.

Croce, B.
1947 *Antonio Gramsci, Lettere dal carcere, Torino, Einaudi, 1947 (8°, pp. 260)*, Quaderni della "Critica", 3, 8, pp. 86-88 [poi in Santarelli 1991, 269-271].
1948a *Ernesto De Martino, Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo, Torino, Einaudi, 1948 (8°, pp. 264)*, Quaderni della "Critica", 4, 10, pp. 79-80 [poi in de Martino (1948a) nuova edizione 1973, 277-278].
1948b *Intorno al "magismo" come età storica*, Quaderni della "Critica", 4, 12, pp. 53-63 [poi in B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, pp. 193-208, poi in de Martino (1948a) nuova edizione 1973, 279-291].

Daniele, C. (a cura di)
2005 *Togliatti editore di Gramsci*, con una *Introduzione* di G. Vacca, Editori Riuniti, Roma.

Debenedetti, G.
1947 *Gramsci, uomo classico*, L'Unità, 22 maggio [poi in Santarelli 1991, 263-268].

Dei, F.
2008 *Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici*, in A. Deias, G. M. Boninelli, E. Testa (a cura di), *Gramsci ritrovato*, Lares, LXXIV, 2, Leo S. Olschki, Firenze, pp. 445-464.
De Martino, E.
1933 *Il concetto di religione*, La Nuova Italia, IV, 11 (20 novembre).
1941 *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari.

1945 *Marxismo e religione*, in *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino sulla stampa del partito fino al settembre 1944*, Roma [poi in Socialismo, 2, 1946, pp. 55-56, poi in de Martino 1993, 97-101].
1948a *Il mondo magico, Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino [Collezione di studi religiosi, etnologici, psicologici], nuova edizione con una *Introduzione* di C. Cases, Universale scientifica Boringhieri, Torino, 1973.
1948b *Cultura e classe operaia*, Quarto Stato, III, 1, pp. 19-22 [poi in de Martino 1993, 103-109].
1948c *Guerra ideologica*, Avanti!, 8 agosto [poi in de Martino 1993, 111-113].
1948d *La civiltà dello spirito*, Avanti!, 18 agosto [poi in de Martino 1993, 115-117].
1948e *Il mito marxista*, Avanti!, 29 agosto [poi in de Martino 1993, 119-121].
1949 *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, Società, V, 3, pp. 411-435.
1951 *Gramsci e il folklore nella cultura italiana*, Mondo operaio, 3, 133, p. 12.
1952 *Gramsci e il folklore*, Il Calendario del popolo, 8, p. 1109.
1953a *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, Società, IX, 3, pp. 313-342 [poi in de Martino 1975, pp. 55-78].
1953b *Note di viaggio*, Nuovi Argomenti, 1, 2 (maggio-giugno), pp. 47-79.
1958 *Morte e pianto rituale. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Biblioteca di studi etnologici e religiosi, Edizioni Scientifiche Einaudi, Torino [nuova edizione, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Universale Scientifica Boringhieri, Torino, 1975].
1959 *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
1962 *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano.
1965 *Presentazione di Ernesto de Martino*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, *Introduzione* di C. Lévi-Strauss, tr. it. di F. Zannino Einaudi, Torino, pp. XI-XII.
1975 *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura di R. Brienza, Basilicata Editrice, Roma-Matera.
1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino.
1992 *Due inediti su Gramsci. «Postille a Gramsci» e «Gramsci e il Folklore»*, a cura di S. Cannarsa, La Ricerca Folklorica, 25, pp. 73-79.

1993 *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura-P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma.
1995a *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, *Introduzione* e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce.
1995b *Note di campo. Spedizione in Lucania. 30 Sett. - 31 Ott. 1952*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce.
1996 *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica in Lucania"*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce.
2004 "*Vita di Gennaro Esposito napoletano". Appunti per una biografia di Ernesto de Martino*, con una avvertenza di L. Chiriatti, Kurumuni-edizioni, Calimera.
2008 *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, con una *Introduzione* di C. Gallini, a cura di A. Talamonti, Argo, Lecce.
2011 *Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959*, a cura di A. Signorelli e V. Panza, *Introduzione* e commenti di A. Signorelli, Argo, Lecce.

Di Nola, A. M.
1978 *Varietà degli oggetti della cultura subalterna religiosa del Mezzogiorno*, in F. Saija (a cura di), *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, Guida, Napoli, pp. 35-39.

Esposito, R.
2010 *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.

Fabre, D.
1999 *Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France*, L'Homme, 151, pp. 207-236.

Faeta, F.
2011 *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Bollati Boringhieri, Torino.

Ferrari, F.M.
2012 *Ernesto de Martino on religion. The crisis and the presence*, Equinox, Sheffield (UK) - Bristol (USA).

Ferrata, G., Gallo, N. (a cura di)
1964 *2000 pagine di Gramsci*, Il Saggiatore, Milano, 2 voll.

Fiorenza, E.
2009 *Molecolare*, in G. Liguori, P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 551-555.

Foucault, M.
1977 *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino [edizione originale 1972].

Gallini, C.
1977 *Introduzione*, in de Martino 1977, IX-XCIII.
1997 *La mobilitazione magica del pantheon cattolico*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di) 1997, 183-192.

Gallini, C., Massenzio, M. (a cura di)
1997 *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori Editore, Napoli.

Gerratana, V.
1997 *Gramsci. Problemi di metodo*, Editori Riuniti, Roma.

Ginzburg, C.
1979 Intervento n. 4 in *"La fine del mondo" di Ernesto de Martino*, Quaderni Storici, 40 [pp. 228-248, pp. 238-242 [tavola rotonda organizzata presso l'Istituto Cervi di Roma].

Gramsci, A.
1918 *Il nostro Marx*, Il Grido del Popolo, 4 maggio, XXIII, n. 719 [poi in Id., *Scritti giovanili 1914-1918*, Einaudi, Torino, 1958, pp. 217-221].
1947 *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino.
1948 *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino [nuova edizione Editori Riuniti, Roma, 1977, III edizione 1996].
1949a *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino [nuova edizione Editori Riuniti, Roma, 1977, III edizione 1996].

1949b *Il Risorgimento*, Einaudi, Torino [nuova edizione Editori Riuniti, Roma, 1977, III edizione 1996].
1949c *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Einaudi, Torino [nuova edizione Editori Riuniti, Roma, 1977, III edizione 1996].
1950 *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino [nuova edizione Editori Riuniti, Roma, 1977, III edizione 1996].
1951 *Passato e presente*, Einaudi, Torino [nuova edizione Editori Riuniti, Roma, 1977, III edizione 1996].
1975 *Quaderni del carcere*, edizione a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 4 voll. [*Q*].
1992 *Lettere 1908-1926*, a cura di A. A. Santucci, Einaudi, Torino.
1996 *Lettere dal carcere 1926-1937*, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo, 2 voll. [*L*].

Izzo, F.
2009 *"I due mondi". Tatiana Schucht, Antonio Gramsci e Piero Sraffa sulla questione ebraica*, in F. Izzo, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Carocci, Roma, cap. 9, pp. 213-240.

Liguori, G.
2006 *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma.

Lombardi Satriani, L.M.
1980a *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Rizzoli, Milano [prima edizione 1974].
1980b *Introduzione*, in E. de Martino, *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano, 1980, pp. 9-76.

Mauss, M.
1965 *Le tecniche del corpo*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, con una *Presentazione* di Ernesto de Martino e una *Introduzione* di C. Lévi-Strauss, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino, pp. 383-409 [comunicazione presentata alla Société Française de Psychologie di Parigi, il 17 maggio 1934, pubblicata nel Journal de Psychologie, XXXII, 3-4, 15 marzo - 15 aprile 1936, poi in

M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950].

Merico, M.
2000 *Ernesto de Martino, la Puglia, il Salento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Palumbo, B.
2008 *Ragtime e gramscianesimo di ritorno*, in A. Deias, G. M. Boninelli, E. Testa (a cura di), *Gramsci ritrovato*, Lares, LXXIV, 2, Leo S. Olschki, Firenze, pp. 303-309.
2011 *La somiglianza è un'istituzione. Classificare, agire, disciplinare*, in L. Faldini, E. Pili (a cura di), *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea*, Atti del 1° Convegno Nazionale dell'Anuac, Matera, 29-31 maggio 2008, Cisu, Roma, pp. 207-245.

Pandolfi, M.
2007 *Il corpo: resistenza soggettiva, resistenza collettiva*, in F. Faeta et al. (a cura di), *Il tessuto del mondo. Immagini e rappresentazioni del corpo*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli, pp. 122-141.

Pasquinelli, C.
1977 *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia Editrice, Firenze.

Pizza, G.
2003 *Antonio Gramsci e l'antropologia medica ora. Egemonia, agentività e trasformazioni della persona*, AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica, 15-16, pp. 33-51.
2012 *Second nature: on Gramsci's anthropology*, Anthropology & Medicine, 19, 1, pp. 95-106.
Pizza, G., Johannessen, H.
2009 *Editorial. Two or three things about Embodiment and the State*, AM. Rivista della società italiana di antropologia medica, 27-28, pp. 13-20, tr. it. di G.

Pizza, *Incorporazione e Stato*, in D. Cozzi (a cura di), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Morlacchi, Perugia, pp. 113-125.

Ragazzini, D.
2002 *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Moretti & Vitali Editori, Bergamo.

Rauty, R. (a cura di)
1976 *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma.

Righi, A.
2011 *Biopolitics and social change in Italy. From Gramsci to Pasolini to Negri*, Palgrave MacMillan, New York.

Santarelli, E. (a cura di)
1991 *Gramsci ritrovato 1937-1947*, Abramo, Catanzaro.

Sasso, G.
2001 *Ernesto de Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli.

Scarry, E.
1990 *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, Il Mulino, Bologna [edizione orignale 1985].

Schneider, J. (a cura di)
1998 *Italy's "southern question". Orientalism in one country*, Berg, Oxford.

Seppilli, T.
1995 *Ernesto de Martino e la nascita dell'etnopsichiatria italiana*, Storia Antropologia e Scienze del Linguaggio, numero monografico *Ernesto de Martino e il senso della storia*, X, 3, pp. 147-156.

Severi, C.
1999 *Une pensée inachevée. L'utopie anthropologique de Ernesto De Martino*, Gradhiva, 26, pp. 99-107.

Signorelli, A.
1995 *Presenza individuale e esperienza di campo. La spedizione etnologica come fondazione dell'etnocentrismo critico*, numero monografico *Ernesto de Martino e il senso della storia*, X, 3, pp. 157-166.
1997 *Presenza individuale e presenze collettive*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori Editori, Napoli, pp. 121-130.

Togliatti, P.
1967 *Gramsci*, Editori Riuniti, Roma.

Miguel Mellino

Gramsci a pezzi o la decostruzione postcoloniale di Gramsci

1. Sentieri (in)interrotti

Decodificare il *sembiante* del Gramsci postcoloniale non è compito facile. Inseguire le tracce postcoloniali di Gramsci (gli usi dei concetti gramsciani all'interno degli studi culturali britannici, degli studi dei subalterni indiani o degli studi postcoloniali in senso lato) significa immergersi in un universo di tipo borgesiano, ovvero rinunciare alla possibilità di riallacciare un qualche filo (logico) di Arianna e accettare di avere a che fare con un giardino dai sentieri che si biforcano incessantemente. Vorrei qui suggerire che un simile assunto andrebbe preso come una sorta di principio assiomatico per chiunque si prepari a esplorare questo terreno: imbattersi nei diversi sentieri del Gramsci postcoloniale significa abbandonarsi a un viaggio senza ritorno; scoprire certo sembianti inediti (*altri*) del suo pensiero, ma al tempo stesso dissolvere l'*unicità* della sua figura. In breve: smontare/decostruire Gramsci anziché ritrovarlo.

Si tratta tuttavia di una conseguenza del tutto logica della globalizzazione dei *Quaderni*, oppure, per riprendere la metafora di Dipesh Chakrabarty, di quello che si può chiamare la "provincializzazione" delle sue letture italiane [cfr. Capuzzo et al. 2012]. Sta qui dunque una prima e necessaria chiave di lettura degli usi postcoloniali del suo lavoro: la consapevolezza di andare incontro a un

Gramsci a pezzi. Detto altrimenti, ciò che ci propongono gli studi postcoloniali in merito all'opera gramsciana è più la *traduzione* di alcuni dei suoi concetti chiave in contesti storici *altri* che non una ripresa analitica o problematica del suo tipo particolare di marxismo.

Non è difficile intuire che è la stessa natura materiale o struttura dei *Quaderni*, la loro più volte sottolineata caratteristica di costante "work in progress", a consentire questa traduzione/appropriazione. Si tratta di una caratteristica che deriva non soltanto dall'articolazione prettamente congiunturale di molte delle sue tesi e concetti, ovvero dallo sviluppo di un pensiero in continua revisione alla luce delle diverse contingenze storiche e intellettuali, ma soprattutto dalla qualità eminentemente *tattica* e *politica* della "filosofia della praxis". Riportare in primo piano la natura radicalmente contingente di molti dei concetti gramsciani, dunque, non sta a suggerire qui una mera frammentarietà del suo pensiero, e tanto meno l'idea che il suo marxismo manchi di coerenza o sia privo di una qualche *grande* narrazione interna (di una continuità più o meno esplicita lungo la sua intricata trama).

Mettendo in rapporto la natura contingente del pensiero di Gramsci e la scomposizione postcoloniale della sua opera (anche se sarebbe più adeguato chiamarla *decostruzione*) intendo suggerire essenzialmente due cose. Si tratta di due aspetti che mi sembrano importanti per tentare una comprensione dall'interno, per così dire, della traduzione postcoloniale del pensiero di Gramsci.

2. Post-Gramsci/Post-Marxismo

In primo luogo, l'idea di avere a che fare con un Gramsci a pezzi sta a ricordare un fatto forse ovvio: nella costituzione storica del campo degli studi culturali, postcoloniali e subalterni l'opera di Gramsci è venuta a configurarsi come uno dei tanti punti di riferimento e non affatto come una loro componente determinante o dominante.

A un primo sguardo, il progetto stesso dei Subaltern Studies indiani sembrerebbe contraddire il mio suggerimento. Tuttavia, anche se si tratta di un collettivo di storici autodefinitosi a partire da uno dei termini più noti del pensiero

gramsciano, il loro progetto teorico-politico complessivo (al di là della sua costitutiva eterogeneità) appare difficilmente classificabile come "gramsciano". Alcuni dei suoi presupposti teorici essenziali appaiono in aperta contraddizione con il pensiero di Gramsci: si pensi, per esempio, alla ricerca e promozione da parte di Ranajit Guha di uno spazio storico-politico di *autonomia* dei subalterni o delle masse (contadini) all'interno della storia nazionale indiana, in cui autonomia significa un'interpretazione della soggettività politica e insorgenza anticoloniale contadina *al di fuori* degli schemi di qualsiasi grande narrazione occidentale, sia essa incentrata sullo stato nazione moderno (liberal-borghese) o sull'emergere del proletariato in quanto "classe" e soggetto storico (marxismo europeo) [Guha 1983; 1988; 1997]; oppure alla critica di autori come Chatterjee e Chakrabarty, piuttosto costitutive dell'intero progetto, della politica di "educazione delle masse" alla cittadinanza portata avanti dal Partito dell'Indian National Congress dopo la conquista dell'Indipendenza [Chatterjee 1986; Chakrabarty 2004]. Si tratta di due premesse che poco hanno a che fare con lo stesso progetto di costruzione dell'egemonia politica socialista così come esso appare teorizzato da Gramsci (sulle tracce di Lenin) nei *Quaderni*. Come è noto, l'importanza che Gramsci attribuiva alla dimensione della cultura o delle sovrastrutture, o del consenso, nella costruzione del progetto egemonico o dello Stato socialista, non stava a significare di per sé una valorizzazione delle culture subalterne, e tanto meno una messa in discussione dei principi del materialismo storico o della dialettica come chiavi di lettura necessarie del processo storico capitalistico e dei suoi antagonismi politici nella sua *unicità*.

Detto questo, non intendo suggerire un approccio filologico agli usi postcoloniali di Gramsci. Non avrebbe alcun senso, poiché l'esito sarebbe scontato. Serve a poco, dunque, chiedersi, come fa per esempio l'antropologo Jean-Loup Amselle, se gli "autori postcoloniali chiamino in causa il vero pensiero del celebre teorico italiano o una sua immagine ricostruita" [Amselle 2009, 162]. Domande di questo tipo finiscono per apparire come degli insulsi sillogismi: la risposta è già contenuta nella prima lettera dell'enunciato [cfr. Amselle 2009, 163-184]. Dal mio punto di vista, si tratta invece di capire in cosa consista la lettura postcoloniale di Gramsci. In altri termini, ciò che suggerisco è di leggere l'opera di Gramsci alla luce della critica postcoloniale, degli studi subalterni e degli studi

culturali. Non viceversa. Questo mi pare l'unico modo di trarre un qualche profitto intellettuale e politico.

Il senso del nostro discorso può dunque essere così riassunto: considerare gli studi culturali, postcoloniali e/o subalterni, come studi (in qualche modo) gramsciani appare piuttosto fuorviante. Sarebbe più adeguato affermare che all'interno di queste correnti diversi autori hanno attraversato alcuni nodi o passaggi dell'opera di Gramsci, cosi come quella di altri autori quali Barthes (Guha), Althusser (Hall), Derrida (Spivak), Lacan (Laclau), Foucault (Said e Chatterjee), Heidegger (Chakrabarty), in un momento del tutto *contingente*, per dare vita a quello che possiamo chiamare sulla traccia di Stuart Hall un "marxismo complesso" [Hall 2006], ovvero un approccio teorico-politico alla cultura, alla storia e soprattutto al mondo dei diversi ceti subalterni e/o degli altri coloniali *ancora* marxista (almeno a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta), ma in rottura esplicita con il tipo di marxismo economicista ed eurocentrico storicamente promosso dai partiti comunisti, dalle sinistre istituzionali e dai loro intellettuali organici. Tutto sommato, si tratta di una svolta che porterà all'emergere del cosiddetto "post-marxismo": una miscela di marxismo e post-strutturalismo di cui l'opera di Ernesto Laclau rappresenta forse il "tipo-ideale" (ed è per questo che lo abbiamo incluso nell'elenco precedente) [cfr. Laclau, Mouffe 2011].

In secondo luogo, l'accento sull'esistenza di un Gramsci a pezzi all'interno di queste correnti sta a indicare quello che possiamo definire la "politica della teoria" (*the politics of theory*) promossa dal pensiero "post": un esercizio della teoria come "cassetta degli attrezzi", per stare alla nota definizione di Foucault e Deleuze, ovvero come "pratica concreta e applicata" volta alla comprensione di questioni politiche *congiunturali* o *specifiche*, anziché come "teoria astratta o pura", come "sistema teorico" o "grande narrazione" [Foucault, Deleuze 1972]. Dall'ottica di questi approcci, cedere alla tentazione di produrre (una) "Teoria", anziché procedere "teorizzando", per riprendere ancora una nota opposizione di Stuart Hall [Hall 2006; Hall, Mellino 2007], significherebbe ricadere nella Filosofia della Storia, nello *storicismo coloniale* o *Orientalismo* alla base del sapere occidentale [Said 1991]. Il progetto di Chakrabarty di "provincializzare l'Europa" riassume in modo piuttosto efficace questa *Weltanschauun*g post-coloniale: si tratta di uscire dalla Teoria come "tassonomia esaustiva" (Derrida) o "grande narrazione", al-

trimenti si resterà sempre *intrappolati* nella questione (coloniale) del Soggetto e della Storia. Come spiega Robert Young, sta qui anche parte del fascino esercitato dall'archivio gramsciano sugli autori "post":

> i *Quaderni* di Gramsci rappresentano un'impresa deliberatamente frammentaria e multidisciplinare, si muovono a volontà dalla storia alla letteratura, dal folklore al fordismo: si tratta di uno dei primi esempi pratici di ciò che verrà noto più tardi come Cultural Studies. Mentre Gramsci scriveva e rifletteva su questa grande quantità di argomenti, egli allo stesso proponeva consapevolmente un nuovo modo di produrre conoscenza … anche se il suo scopo non era mettere a punto una teoria totalizzante, allo stesso tempo, le sue analisi esprimono un'estrema attenzione per gli aspetti specifici di ogni formazione sociale. [Young 2012, pp. 21-22]

La critica "post"(moderna/coloniale) delle grandi narrazioni non sta qui a significare, dunque, qualcosa di simile a ciò che in Italia è stato denominato qualche anno fa "pensiero debole"; non intende promuovere un piacere futile e solipsistico per le micronarrazioni, un relativismo epistemologico o culturale esasperato o una celebrazione autocompiaciuta della scomparsa delle sovradeterminazioni materiali (della classe) dalla costituzione delle soggettività, e tanto meno l'impossibilità di mettere in pratica delle reali politiche di emancipazione sociale e politica. La politica della teoria del "post" si dispiega in una direzione, possiamo dire, anti-dialettica: uscire dal discorso della grande narrazione o dello storicismo sta a qui a sottolineare non solo la *colonialità* di qualsiasi idea di Storia (o Soggetto) Universale, ma anche l'impossibilità di qualsiasi (finale) reintegrazione dialettica della parte nel tutto (per dirlo alla Lukács), ovvero di uno stato adamico di pacificazione o di riconciliazione della coscienza con se stessa.

Gramsci postcoloniale, dunque, vuol dire Gramsci a pezzi. In ogni caso, come cercherò di mostrare, mettere a fuoco i modi attraverso cui è avvenuta la dissoluzione (decostruzione) di questa unicità, lo scioglimento di quel "punto nodale" (Lacan) che tiene insieme gli aspetti molteplici di qualunque coscienza, può rivelarci qualcosa di estremamente significativo non solo sul presente di questo "mondo così grande e terribile" [Gramsci 1965, 49], ma anche sullo stesso pensiero di Gramsci. È questo il senso del leggere la sua opera alla luce della critica postcoloniale.

3. Traveling Theory

Per descrivere in modo più efficace la nostra strategia discorsiva può essere utile riprendere uno degli scritti più noti di Edward Said: *Teoria in viaggio* [Said 2009]. In questo scritto, Said ci ricorda che le idee e le teorie, come le persone, viaggiano; da una situazione all'altra, da un'epoca all'altra, da una prospettiva all'altra. E attraverso questo movimento esse finiscono inevitabilmente per subire la pressione delle diverse circostanze che incontrano rispetto al loro punto di origine o di partenza. Il suggerimento di Said è proprio quello di concentrare l'attenzione su quelle contingenze specifiche che hanno in qualche modo indotto una riconfigurazione *anomala* di una determinata prospettiva teorica. Si tratta di un'anomalia che, come abbiamo anticipato, può dirci molto anche sui limiti stessi di tali teorie; come la *mimicry* della cultura imperiale da parte dei soggetti coloniali, di cui parla Homi K. Bhabha nel suo *I luoghi della cultura* [2001], la delocalizzazione, la *traduzione* di teorie europee in contesti non europei o comunque distanti da quelli del luogo di origine, possono rappresentare una tappa fondamentale nel processo di provincializzazione dell'Europa invocato da Chakrabarty.

Secondo Said, dunque, è soltanto concentrandoci sugli scarti e sulle contingenze inerenti al viaggio che potremo valutare se in virtù di questo movimento da un periodo all'altro, da un luogo all'altro, la teoria e le idee in questione si rafforzino o perdano invece consistenza; oppure se idee e concetti legati a un certo luogo o periodo storico, a una cultura o contesto nazionale, mutino completamente quando vengono tradotti in contesti ed epoche diverse. È così che prendere in esame la teoria allora e la teoria oggi, ovvero registrare l'incontro/scontro della teoria (nel nostro caso gramsciana) con ciò che gli è *irriducibile* significherà misurarsi non tanto con Gramsci stesso, quanto con un mondo politico più ampio, con i suoi mutamenti epocali, con le sue *aperture* e *chiusure*; in altri termini, con il suo carattere, e sta qui anche l'impronta gramsciana della prospettiva di Said, prettamente congiunturale. Diciamolo nei termini del nostro discorso: mettere a fuoco le anomalie delle traduzioni postcoloniali di Gramsci può sicuramente dirci qualcosa sulla configurazione economica e politica dell'attuale spazio globale o capitalismo globale.

Cominciamo fissando un punto che abbiamo già in qualche modo anticipato: sono state le tensioni "populiste" e "anti-storicistiche"[1] (ma potremmo dire anche postcoloniali) che attraversano il pensiero di Gramsci a fare entrare la sua opera negli studi culturali e postcoloniali, anziché le sue idee sul colonialismo espresse in *L'ordine nuovo* o sparse nei *Quaderni.* In senso stretto, si può sostenere che nemmeno la sua nota lettura de *La quistione meridionale* in quanto espressione di una sorta di "colonialismo interno" abbia avuto un qualche ruolo di rilievo nell'attenzione riservata da questi campi di studio all'opera gramsciana.

Certo, la caratterizzazione gramsciana del nazionalismo risorgimentale come "rivoluzione passiva" è piuttosto nota e citata: e gli storici dei Subaltern Studies, per esempio, non hanno mai smesso di tracciare analogie tra quella descrizione di Gramsci e la situazione dell'India post-coloniale, contrassegnata dai limiti politici regressivi del nazionalismo del Partito del Congresso. Tuttavia, come vedremo, non è la teorizzazione gramsciana di qualcosa di simile a una "situazione (post) coloniale" a richiamare l'attenzione degli storici indiani come Guha, Chatterjee o Spivak, bensì gli spunti anti-storicistici di quella analisi. D'altra parte, ciò non può stupire: a dire la verità, le idee di Gramsci sul colonialismo o sull'imperialismo risultano assai meno elaborate di quelle di Trotsky, per esempio, e non molto distanti da quelle di Lenin. E poi era proprio da questo tipo di impostazione tradizionale marxista sulla questione coloniale/imperiale/nazionale che gli storici indiani cercavano di uscire; anche attraverso l'opera di Gramsci.

4. Gramsci, Hall e la crisi della Englishness

Gramsci entra negli studi culturali britannici negli anni settanta, quasi simultaneamente all'uscita della prima antologia di testi dei *Quaderni* tradotti in inglese [Gramsci 1971] e attraverso la lettura di Stuart Hall. Paradossalmente, se prendiamo come punto di riferimento la situazione italiana, in Gran Bretagna

1 "Populismo" e "anti-storicismo" derivanti non tanto dall'accento di Gramsci sulla necessità del momento nazional-popolare o da una sua presunta valorizzazione della cultura subalterna, quanto dalle sue idee sull'indispensabilità di una traduzione dell'egemonia politica nel linguaggio e nella cultura del popolo. Torneremo più avanti su questo punto.

Gramsci ha fatto irruzione in ambienti ancora segnati dalla spinta propulsiva della *cultural politics* della New Left, e quindi in uno spazio della sinistra britannica in aperto dissenso con il marxismo dogmatico diffuso da quello che si può chiamare il comunismo "ufficiale". Come spiegato dallo stesso Hall, negli studi culturali l'interesse per Gramsci è stato sollecitato dai tentativi di dare vita a un "marxismo complesso", non eurocentrico e non-determinista, capace di trattare con le dovute cautele la "relativa autonomia delle diverse sfere del sociale", per dirla con Althusser; in particolare il ruolo costituente della cultura, delle rappresentazioni e dell'ideologia nel processo di produzione del sociale [Hall 1981; 1992].

Tuttavia, questa attenzione per l'archivio gramsciano avviene in concomitanza con un momento politico che presenta caratteristiche assai diverse rispetto a quello che vide la nascita della New Left britannica. Siamo all'inizio degli anni settanta: da una parte vi sono gli studenti ancora in rivolta e l'ascesa dei nuovi movimenti sociali (soprattutto il femminismo); dall'altra, di lì a poco comincerà a esserci una percezione generalizzata che il boom del dopoguerra in Gran Bretagna si sta esaurendo e che si sta entrando in una crisi sociale ed economica piuttosto profonda. Ma soprattutto sono anni di intensi e persistenti conflitti *razziali*, un periodo caratterizzato dai *riot* sempre più frequenti delle comunità nere e asiatiche britanniche contro una gestione neo-coloniale da parte dello stato britannico delle migrazioni dal secondo dopoguerra in poi [cfr. Hall et al. 1978; CCCS 1982].

È a questo punto che comincia a determinarsi una rottura radicale nella storia del Centre for Contemporary Cultural Studies di Birmingham. È proprio in questo periodo che comincerà a filtrare nel Centre ciò che possiamo chiamare un *antiumanesimo* radicale. Per antiumanesimo radicale intendo qui la messa in discussione di tutti i presupposti alla base dell'umanesimo, ma soprattutto la *decostruzione* della nozione di Storia. Chiaramente, questa critica non avviene soltanto come mera produzione teorica, poiché è proprio in questo periodo che vi sono le lotte delle comunità migranti e le lotte femministe, così come la presenza tacita di quelle legate al processo di decolonizzazione, ovvero le insurrezioni delle "altre storie" contro l'egemonia della Storia (del Soggetto) con la S maiuscola (per dirla con Althusser). Nelle stesse parole di Hall, è il momento "dell'irruzione dei

margini (migranti, neri, donne, soggetti coloniali, giovani, classi operaie, ecc.) nel Centro" [Hall 2006], della rivolta dei *supplementi* contro le grandi narrazioni del soggetto sovrano moderno e dunque della loro rivendicazione intransigente del proprio diritto all'auto-rappresentazione (dell'autonomia politica e culturale). È da questo disfacimento progressivo del consenso e dell'autorità alla base del patto sociale emerso durante il dopoguerra che emergerà il thatcherismo come modo "autoritario e populista" di "governare la crisi" [cfr. Hall et al. 1978; Hall 1988].

Dietro questa rottura nella storia degli studi culturali britannici, dietro l'emergere di questo antiumanesimo radicale, vi è dunque il configurarsi di quello che Jean-Francois Lyotard ha chiamato "dissidio" [Lyotard 1985]. Si tratta di un dissidio generato dal manifestarsi e compiersi della *differenza*, ovvero dallo sprofondamento di quella filosofia umanistica della storia su cui è stato innalzato il pilastro fondamentale delle scienze sociali tradizionali. Su questo punto Stuart Hall è piuttosto eloquente: uno dei suoi articoli più noti ha per titolo *The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of Humanities* [1990]. Hall afferma qui che gli studi culturali sono emersi dalla critica progressiva dell'umanesimo e delle discipline su cui esso si era principalmente fondato: in particolare la Storia e la Letteratura, non a caso due tra i principali veicoli e custodi *istituzionali* dell'identità nazionale. È proprio a partire da queste affermazioni di Hall che possiamo definire l'archivio degli studi culturali come un *sintomo* della disintegrazione della *Britishness* nella stessa Gran Bretagna, ovvero della messa in discussione dell'identità britannica, del Soggetto bianco ed euro-occidentale, in quanto grande narrazione della modernità.

Questo è il contesto storico in cui verrà alla luce la lettura anomala di Gramsci fatta da Hall. Diciamo anomala perché ciò che ne verrà fuori è quello che si può denominare una lettura *non-storicista* del pensiero di Gramsci. Ciò che Hall ci propone è un uso di teorie e concetti gramsciani mobilitati per la comprensione di *fenomeni specifici* (come il thatcherismo, il post-fordismo, le nuove lotte politiche attorno alla cultura popolare, l'articolazione della razza, il razzismo e l'etnicità nella Gran Bretagna post-coloniale) e al di fuori di qualsiasi "immaginario storicista", ovvero al di fuori di un immaginario che organizzava comunque il pensiero di Gramsci (nonostante l'atipicità della filosofia della praxis rispetto al materialismo storico dominante).

Prendiamo per esempio saggi come *Race, Articulation and Socities Structured in Dominance* [1980] o *L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'etnicità* [1986] o il noto *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left* [1988]. In questi lavori, Hall interpella l'archivio gramsciano per mettere meglio a fuoco il modo attraverso cui il capitalismo e lo stato-nazionale si costituiscono come agenti *attivi* nella produzione di "società razzialmente strutturate" [Hall 1980]: come essi operino attraverso meccanismi che possiamo chiamare di "inclusione differenziale" dei soggetti. Così ciò che trapela in modo suggestivo da questi lavori è una critica radicale della modernità capitalistica occidentale e del suo presunto *universalismo* costitutivo. Contrariamente a quanto presupponevano le teorie marxiste tradizionali dello sviluppo disuguale e combinato, associate a Kautsky, Hilferding e Trotsky e più in generale al marxismo ortodosso della Seconda Internazionale, queste analisi di Hall mettono in evidenza come l'espansione globale della modernità capitalistica (intrecciata alla questione della razza) non produca affatto un'unificazione o un livellamento dell'economia mondiale, bensì un'incessante *proliferazione* di differenze, eterogeneità e gerarchizzazioni. È proprio a partire da questo presupposto che ogni prospettiva storicistica (liberal-borghese o marxista) sullo sviluppo del capitalismo appare non solo infondata, ma soprattutto coloniale ed eurocentrica: poiché assume le modalità del capitalismo europeo, in particolare le sue forme di lotta di classe, come modello universale.

È importante sottolineare che l'interpretazione non storicista del pensiero di Gramsci contenuta in questi saggi di Hall è stata in qualche modo legittimata dalla lettura dei *Quaderni* fatta da Althusser. Si pensi, per esempio, alla ricorrenza lungo questi testi di espressioni come *surdeterminazione*, *relativa autonomia delle sfere*, *totalità complesse e articolate*, ma anche di una critica verso ogni *determinismo semplice*. Mi sembra infatti sintomatico che Hall si esprima attraverso questi termini per proporci una prospettiva gramsciana, o che egli consideri come il principale contributo di Gramsci quello di averci indotto a pensare le diverse formazioni sociali come il prodotto di "articolazioni" particolari e quindi come fenomeni "storicamente specifici" [Hall 1986]. È proprio attraverso questi concetti che Hall ci sollecita a definire le attuali società multiculturali come "società razzialmente strutturate", a considerarle come il prodotto di un capitalismo glo-

bale che ha storicamente agito *anche attraverso* le differenze, gli squilibri regionali, le particolarità culturali, razziali e di genere e che quindi non ha mai dispiegato alcuna legge omogenea di sviluppo:

> Gramsci non ha mai commesso l'errore di credere che la tendenza della legge del valore a rendere omogenea la forza lavoro nell'epoca capitalistica debba costituire necessariamente un presupposto riscontrabile in ogni società […]. In realtà, penso che l'approccio complessivo di Gramsci consenta di mettere in questione la validità di questa legge nella sua forma tradizionale. La sua enunciazione astratta, infatti, ci ha indotto a trascurare il modo in cui la legge del valore, agendo su scala globale piuttosto che locale, opera *proprio attraverso* il carattere specificamente culturale della forza-lavoro, anziché obliterando sistematicamente (come suggeriva la teoria classica) tali differenze in quanto effetto intrinseco di un processo inevitabile all'interno di una tendenza storica ed epocale di portata mondiale. Oltre il modello di sviluppo capitalistico "eurocentrico" (e perfino entro quel modello), ciò che realmente troviamo sono le molte maniere in cui il capitale riesce a preservare, ad adattare al proprio percorso, a imbrigliare e sfruttare questi elementi *particolaristici* della forza-lavoro, a *riforgiarli* entro i propri regimi [Hall 1986, 221, corsivo mio].

Sta qui buona parte della forza e dell'anomalia della lettura (postcoloniale) di Gramsci avanzata da Hall. È passando attraverso Gramsci che Hall cerca di mettere in luce l'aspetto congiunturale dello sviluppo capitalistico e del dispiegamento della modernità occidentale attraverso il pianeta, sollecitandoci a non leggere la storia delle altre società e del loro incontro/scontro con il capitalismo a partire da uno schema eurocentrico che abbia come riferimento unicamente il percorso storico dell'Europa (e della classe operaia europea) o, meglio, un certo modo egemonico (storicistico) di *immaginare* la sua vicenda storica. In sintesi: sottolineando l'aspetto congiunturale di ogni formazione sociale, Hall ci chiede di leggere in senso non-storicistico e non-teleologico il rapporto tra sussunzione formale e sussunzione reale del lavoro al capitale abbozzato da Marx. Nella visione di Hall, presupporre una lettura storicistica di questo rapporto ci vieterebbe una comprensione più adeguata e non eurocentrica del *reale* sviluppo capitalistico: poiché una *logica unitaria* del capitale non è mai esistita. Come si può intuire, Hall passa attraverso Gramsci per andare oltre: nel suo schema, a differenza di Gramsci, la storia (il capitalismo) non opera più come unità *dialettica*. Siamo

quindi oltre qualsiasi immaginario umanistico-storicistico: occorre aprire alla *differenza* anziché cercare di ricondurla entro lo schema della dialettica.

5. Il subalterno dei Subaltern Studies: la crisi dello stato post-coloniale indiano

Anche l'emergere del progetto dei Subaltern Studies è legato alla crisi della grande narrazione occidentale (nella versione borghese-nazionalista) in quanto progetto di emancipazione sociale collettiva universale. Come è noto, i Subaltern Studies emergono nel contesto della crisi dello stato post-coloniale indiano, del "fallimento della borghesia indiana nel tentativo di parlare per l'intera nazione" [Guha 1988, 38] e quindi di produrre una cittadinanza davvero universale. A sancire di fatto la crisi dello Stato post-coloniale indiano era anche l'emergere della guerriglia maoista naxalita in una parte importante del paese, ovvero lo scoppio all'inizio degli anni settanta di una ribellione contadina nel Bengala occidentale che metteva radicalmente in discussione il progetto di nazione (e di cittadinanza) promosso dal Partito del Congresso [cfr. Young 2001]. Come si può notare, anche se il contesto storico e politico è molto diverso, non è difficile ravvisare analogie con le contingenze della storia post-coloniale britannica (l'irruzione dei *margini*, della *razza*, nel territorio metropolitano dell'ex impero) che hanno fatto da sfondo alla rilettura dell'archivio gramsciano proposta da Hall. In entrambi i casi, si assiste a ciò che si può chiamare, a partire da Jacques Ranciére, l'insorgere della "parte dei senza parte" nelle rispettive comunità politiche [Ranciere 2007].

È a partire da questa situazione politica particolare che comincia a prendere corpo l'asse centrale del progetto dei Subaltern Studies: Ranajit Guha riunisce attorno a sé un gruppo di storici con l'intento di lanciare una nuova storiografia incentrata essenzialmente sulla comprensione del ruolo delle classi subalterne (e quindi delle ricorrenti insurrezioni contadine) nella storia dell'India. Lo scopo dunque era la produzione di una nuova storiografia che non riproducesse la codificazione coloniale o elitaria-nazionalista delle manifestazioni della soggettività subalterna, ovvero di coloro che avevano in gran parte fatto la storia dell'India, attraverso le ribellioni al dominio coloniale, ma non l'avevano scritta.

In altri termini, si può dire che i Subaltern Studies lanciano il loro progetto a partire da una serie di domande: come stare insieme alle masse? Come comprendere le insurrezioni contadine indiane anti-coloniali dell'Ottocento senza espropriare la soggettività degli insorti (come avevano invece fatto la storiografia coloniale e quella elitaria-nazionalista)? Nei termini più specifici del Guha de *La Storia ai limiti della Storia del Mondo* [2003], come stare dentro la storia intesa come *storicità*, ovvero non come storia dello Stato, ma della gente comune? È a partire da questi interrogativi che comincia a caricarsi di senso la stessa categoria gramsciana di subalterno; tuttavia, nella prospettiva del collettivo essa finirà per proporsi come un vero e proprio *significante* [cfr. Spivak 1988b], ovvero come qualcosa di assai diverso da ciò che rappresentava per lo stesso Gramsci. Tutto sommato, si può essere d'accordo con Chakrabarty quando afferma che "Guha e i suoi colleghi si sono ispirati a Mao e a Gramsci. Ma la loro applicazione di Mao e Gramsci parla soprattutto dell'epoca in cui sono nati i Subaltern Studies" [Chakrabarty 2006, 104].

In effetti, diversamente dalla prospettiva di Gramsci, ciò che sembrano dire gli storici indiani è che per recuperare la soggettività dei subalterni essi devono *restare* (o devono essere riportati) ai margini della Storia (dello storicismo): le insurrezioni contadine non possono essere comprese nella loro *specificità* politica, culturale, soggettiva dall'interno di nessuna delle grandi narrazioni moderne (coloniale, nazionalista, marxista), poiché queste rappresentano gli strumenti di un sapere *estraneo* al loro mondo socioculturale. È così che il termine *subalterno* si trasforma in un significante: esso sembra non portare il peso di nessuna grande narrazione alle spalle. I subalterni sono coloro ai *margini* della Storia: soggetti immersi nello spazio *autonomo* (che non vuol dire affatto arcaico o tradizionale) della loro *storicità*. Come insistono, da diverse prospettive, Guha [1988], Spivak [1988a; 1988b] e Chakrabarty [2006], i subalterni non costituiscono qualcosa di simile a un tradizionale *soggetto* storico:

> La grande intuizione di Guha sull'insurrezione contadina era che si trattava dell'atto di un soggetto collettivo, ma non di una collezione di individui […]. Guha non considerava questo soggetto collettivo – protagonista delle insurrezioni contadine – sul modello di un individuo. Non costituiva affatto un'unità. Nasceva in modo congiunturale. Non vi era alcun bisogno di considerarlo come qualcosa di simile a un'entità trascendente che si

manteneva da una ribellione all'altra, benché, ovviamente, le insurrezioni fossero mediate e alimentate dalla memoria di insurrezioni precedenti […]. Chi era allora esattamente il subalterno? Non si trattava sicuramente di un agente la cui storia potesse essere scritta sulla base di un modello biografico, in cui vi era una nascita e poi uno sviluppo verso la maturità (è questo il modello prevalente della tradizione britannica della "storia dal basso"). In breve: anche l'idea di soggetto, un essere sovrano, autonomo, aveva bisogno di un allargamento (nel senso di Fanon) affinché la parola ("soggetto") potesse piegarsi al contesto della storia subalterna [Chakrabarty 2006, 104].

A me pare che la questione aperta dai Subaltern Studies, ma in realtà avanzata già in modo sistematico e dirompente qualche anno prima da Said in *Orientalismo* [1991], sia di estrema importanza. Si tratta di una questione non solo di tipo *antropologico*, come comprendere l'altro al di fuori di schemi eurocentrici o come decolonizzare i nostri modi di conoscenza, ma anche *politica*; nel senso che pone i problemi della rappresentanza teorica da una parte, e della rappresentanza politica dall'altra. Le domande poste da Guha infatti parlano anche ai nostri giorni: come capire i movimenti contemporanei di soggettivazione senza incorrere in ciò che Gayatri Spivak ha denominato una nuova "violenza epistemica" [Spivak 2004], ovvero in una strategia discorsiva che finisce per destituire di soggettività i soggetti presi in esame? In breve: come identificare e concepire un soggetto rivoluzionario data l'eterogeneità *costitutiva* di quello che possiamo chiamare il capitalismo post-coloniale globale?

La problematica aperta dai Subaltern Studies riguardo alla storia dell'India pone dunque questioni più generali sulla politica e sulla stessa decolonizzazione del sapere e degli archivi. Due delle analisi più suggestive dell'entità dei problemi posti dagli storici subalterni sono chiaramente *Può il subalterno parlare?* e *Decostruire la storiografia* di Gayatri Spivak. In questi testi, Spivak pone apertamente un problema di tipo epistemologico rimasto allo stato latente nei primi lavori di Guha e che potrebbe essere così riassunto: come pensare il Reale (in un senso vicino a quello lacaniano) nella sua immanenza senza chiuderlo con categorie teoriche che gli sono estranee, ovvero con categorie che tendono a perdere la loro storicità (la loro precisa radice storico-geografica) per divenire, in virtù dei rapporti tra sapere e potere, tra Europa e Terzo mondo, concetti universali, trascendenti, ipostatizzati, reificanti, espropriantì? È questo forse uno dei maggiori

interrogativi suggeriti dall'uso del concetto gramsciano di subalterno all'interno dei Subaltern Studies.

In conclusione, vorrei suggerire che in questa proposta, il concetto di subalterno si presenta sotto una veste possiamo dire "anti-concettuale", ovvero come un concetto (maoista) vicino alle masse (alla dimensione storico-locale della coscienza contadina, alla "politica del popolo" per dirla nei termini di Guha [1988, 35]); come un concetto in qualche modo "dissolvente", di *apertura* e non di chiusura: in definitiva come un concetto radicalmente democratico e soprattutto anti-storicistico. Il mio suggerimento è che anche l'applicazione di altri concetti gramsciani come "rivoluzione passiva", "blocco storico", "egemonia" o "dominio senza egemonia" [Chatterjee 1986; Guha 1997] alla storia dell'India vengono a iscriversi in questa prospettiva (postcoloniale) radicalmente anti-storicistica, ovvero come parte di quel progetto che Chakrabarty definirà più tardi come "provincializzare l'Europa". Ciò che i lavori più noti dei Subaltern Studies hanno cercato di mettere in luce è che le modalità del dispiegamento della modernità capitalistica in India mostrano in modo evidente che non vi è alcuna *logica unitaria* del Capitale. Come spiega Partha Chatterjee, "le persone possono immaginarsi nel contesto di un tempo vuoto ed omogeneo, ma non ci vivono dentro. Il tempo vuoto ed omogeneo è il tempo utopico del capitale; esso connette passato, presente e futuro in maniera lineare, creando la possibilità di quegli immaginari storicistici – identità, nazionalità, progresso e così via che molti autori hanno reso familiari. Ma il tempo vuoto e omogeneo non si trova in alcun punto dello spazio reale – è u-topico. Il vero spazio della vita moderna consiste di eterotopie" [Chatterjee 2006, 23].

Come nel caso di Hall, dunque, anche gli storici indiani subalterni sono passati attraverso Gramsci per andare oltre. In altre parole, è a partire da Gramsci, ma anche a contropelo di Gramsci stesso, che essi hanno cominciato a decolonizzare la storiografia dell'India; a ridare o riaffermare la politicità, la categoria del politico, alle forme tradizionali delle rivolte contadine indiane, sia contro lo stato coloniale prima che contro lo stato post-coloniale poi. Ma si tratta di un'operazione che poteva essere concepita soltanto a prezzo di sacrificare l'unicità (la colonialità) dello stesso pensiero gramsciano.

Riferimenti bibliografici

Amselle, J-L.
2009 *Il distacco dall'Occidente*, Meltemi, Roma (ed. or. *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Stock, Paris, 2008).

Bhabha, H.
2001 *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma (ed. or. *The location of culture*, Routledge, London, 1994).

Capuzzo, P., Curcio, A., Mellino, M., Mezzadra, S., Roggero, G.
2012 *Saperi in polvere. Una introduzione agli studi culturali e postcoloniali*, ombre corte, Verona.

CCCS (Centre for Contemporary Cultural Studies)
1982 *The Empire strikes back. Race and racism in 70s Britain*, Hutchinson & Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, London (stampa 1983).

Chakrabarty, D.
2006 *Subaltern History as Political Thought*, in V. Metha,T. Pantham (a cura di), *Political Ideas in Modern India: Thematic Explorations*, Sage Publications Inc, New Delhi.
2004 *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma (ed. or. *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton University Press, Princeton - Oxford 2000).

Chatterjee, P.
2006 *Oltre la cittadinanza*, Meltemi, Roma (ed. or. *The politics of the governed*, Columbia University Press, New York, 2000).
1993 *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, New Jersey.
1986 *Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse*, Zed books, Tokyo.

Foucault, M., Deleuze, G.
1972 *Les intellectuals e le pouvoir*, L'Arc, n. 49, 1972, pp. 3-10.

Gramsci, A.
1975 *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, 4 Voll., Torino, Einaudi.
1971 *Selections from the prison notebooks*, trad. di Q. Hoare, G. Nowell Smith, Lawrence and Wishart, London.
1965 *Lettere dal carcere*, a cura di Sergio Caprioglio e Elsa Fubini, Einaudi, Torino.

Guha, R.
2003 *La storia ai limiti della storia del mondo*, Sansoni, Milano (ed. or. *History at the limit of world-history*, Columbia University Press, New York, 2002).
1997 *Dominance without hegemony. History and power in colonial India*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London.
1988 *An indian historiography of India. A nineteenth-century agenda and its implications*, K. P. Bagchi, Calcutta.
1983 *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, Oxford University Press, Delhi.

Guha, R., Spivak, G.
2002 *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, introduzione di E. W. Said, presentazione e cura di S. Mezzadra, Ombre corte, Verona.

Hall, S.
2006 *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di Miguel Mellino, Meltemi, Roma.
2000 *La questione multi-culturale*, in *Il soggetto e la differenza*, *op. cit.*, pp. 279-327.
1992 *Gli studi culturali e le loro eredità teoriche*, in S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, *op. cit.*, pp. 99-118.
1990 *The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of Humanities*, The Humanities as Social Technology, 53, pp. 11-23.
1988 *The Hard Road to Renewal*, Verso, London.
1986 *L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'etnicità*, in *Il soggetto e la differenza*, *op. cit.*, pp. 185-226.

1983 *La nascita degli studi culturali e la crisi degli studi umanistici*, in S. Hall, *Politiche del quotidiano*, Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 231-244.
1981 *Cultural Studies: due paradigmi*, in S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, *op. cit*., pp. 71-98.
1980 *Race, articulation and societies structured in dominance,* in M. Baker, M. Diawara, R. Lindeborg (a cura di), *Black British Cultural Studies*, Chicago University Press, Chicago, pp. 16-60.

Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J., Robert, B.
1978 *Policing the Crisis. "Mugging", the State and Law and Order*, Hutchinson, London.

Hall, S., Mellino, M.
2007 *La cultura e il potere. Conversazione sui cultural studies*, Meltemi, Roma.

Laclau, E., Mouffe, C.
2011 *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, il melangolo, Roma (ed. or. *Egemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London 1985).

Lyotard, J.-F.
1985 *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano (ed. or. Le differend, Les editions de Minuit, Paris 1983).

Ranciere, J.
2007 *Il disaccordo: politica e filosofia*, Meltemi, Roma (ed. or. *La mesentente: politique et philosophie*, Galilee, Paris 1995).

Said, E.
2009 *Teoria in viaggio*, in M. Mellino (a cura di), *Post-Orientalismo. Said e gli Studi Postcoloniali*, Meltemi, Roma, pp. 59-89 (ed. or. *Traveling theory*, in E. Said, *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge 1983, pp. 226-247).
1991 *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. *Orientalism*, Henley – Routledge & Kegan Paul, London 1978).

Spivak, G.
2004 *Critica della ragione postcoloniale: verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi, Roma (ed. or. *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*, Harvard University Press, Cambridge (MA), London 1999).
1988a *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson, L. Grossberg, *Marxism and the interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Chicago, pp. 271-313.
1988b *Subaltern Studies: decostruire la storiografia*, in R. Guha, G. Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, *op. cit.*, pp. 105-141.

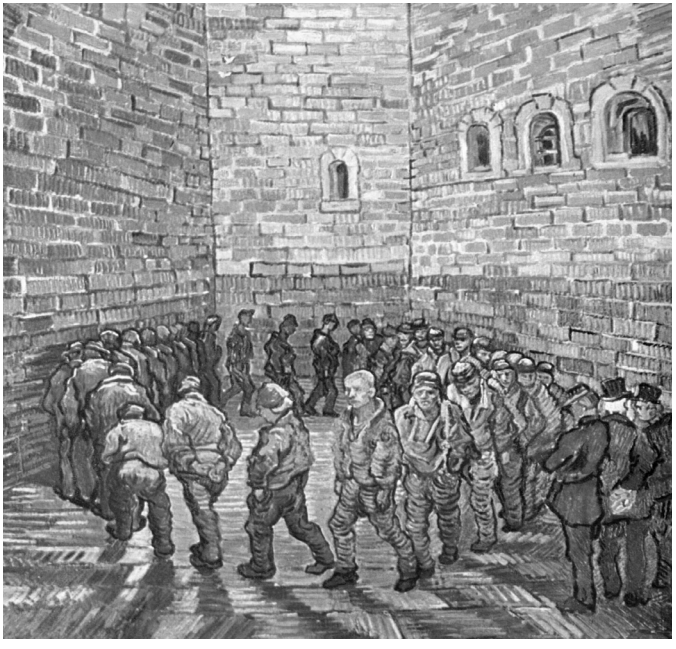
Srivastava, N., Bhattacharya, B. (a cura di)
2012 *The Postcolonial Gramsci*, Routledge, London.

Young, R.
2012 *Il Gramsci meridionale*, in N. Srivastava, B. Bhattacharya (a cura di), *The Postcolonial Gramsci*, op. cit., pp. 17-33.
2001 *Postcolonialism: an historical introduction*, Malden, Blackwell, Oxford; trad. it. *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005.

A partire dai classici

Ritorno a Tarde

(a cura di Massimo Pendenza)



Massimo Pendenza

Ritorno a Gabriel Tarde

I quattro saggi su Gabriel Tarde che qui si presentano – due quest'anno e due l'anno prossimo – sono stati discussi in un ciclo di seminari dal titolo *Riscoprire Gabriel Tarde. Emozioni, opinioni, flussi*, tenutosi presso l'Università di Salerno nel maggio del 2012 ed organizzato da chi scrive insieme ad Adalgiso Amendola. Al seminario – patrocinato dalla sezione *Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali* dell'Associazione Italiana di Sociologia (AIS) e dal Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione dell'Università di Salerno, che ha anche finanziato l'iniziativa – hanno partecipato in qualità di relatori Massimo Cerulo (Università di Torino), Andrea Salvini (Università di Pisa), Tiziana Terranova (Università di Napoli 'L'Orientale') e Maurizio Lazzarato (filosofo e sociologo indipendente, Parigi). Cerulo e Salvini aprono questa rassegna, Tiziana Terranova e Adalgiso Amendola la chiudono l'anno prossimo. La nostra speranza è che dopo queste letture l'opera di un autore tanto poliedrico quanto poco conosciuto, almeno in Italia, incuriosisca gli studiosi italiani di scienze sociali e circoli un po' di più nel nostro Paese.

L'idea di organizzare un ciclo seminariale dedicato alla figura di Gabriel Tarde deriva dal fatto che – molto più in Francia e in ambito anglosassone che in Italia – questo illustre sociologo di *fin de siècle* riscuote oggi un rinnovato e meritato interesse come teorico della società tardo-moderna. Grazie alla riedizione di alcuni suoi lavori, nel 1999 in Francia, nei confronti dei quali non sono mancate le critiche [cfr. Mucchielli 2000, 161-184], questo classico dimenticato della sociologia è oggi non solo pienamente recuperato tra gli studiosi di teoria sociale ma di

fatto reinserito a pieno titolo nell'alveo dei padri fondatori della disciplina, dopo la marginalizzazione in cui era caduto per opera di Durkheim e dei durkheimiani. Ricordato soprattutto come teorico dell'imitazione e dei sentimenti – tema quest'ultimo su cui insiste M. Cerulo, per il quale Tarde va considerato come 'il primo sociologo delle emozioni' – oltre che di studioso di fatti criminali (Tarde è stato uno dei fondatori della 'scuola francese' di criminologia) e di opinione pubblica (così l'ha impiegato Lazarsfeld), oggi Tarde viene proposto da B. Latour come il fondatore della teoria dell'associazione (meglio nota come ANT Actor-Network-Theory), una delle più recenti correnti teoriche ed epistemologiche delle scienze sociali [cfr. Latour 2001, 117-132]. Del Tarde teorico delle reti sociali, della comunicazione e della 'fine del sociale' discute ampiamente Andrea Salvini nel secondo dei due saggi presentati in questo numero; diversamente da Tiziana Terranova e Adalgiso Amendola che, in un solco completamente dissimile, riscoprono invece Tarde *via* poststrutturalismo francese del Deleuze di *Differenza e ripetizione* e *Millepiani* (quest'ultimo scritto con Guattari). In particolare, mentre Amendola prova a utilizzare lo 'psicologismo' di Tarde per superare la classica opposizione individuo/collettivo (Tarde *contra* Durkheim) per cogliere l'affiorare del tema del transindividuale e della singolarità ed oltre una irriducibile soglia individualista, Terranova, dal canto suo, approfondisce – sulla scorta della discussione sulle ITC e sulla relazione tra nuove forme della comunicazione e nuovi movimenti sociali – gli aspetti 'micropolitici' del pensiero di Tarde, e la sua presenza negli studi sul capitalismo cognitivo e sull'economia della conoscenza e dell'informazione.

Riferimenti bibliografici

Latour, B.
2001 *Gabriel Tarde and the End of the Social*, in P. Joyce (a cura di), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, Londra.

Mucchielli, L.
2000 *'Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde'*, Revue d'histoire des sciences humaines, vol. 3, pp. 161-184.

Andrea Salvini

È davvero una rivincita? L'opera di Gabriel Tarde e la sua rivalutazione nella riflessione sociologica contemporanea

La vicenda intellettuale di Gabriel Tarde è assai singolare, specie se letta alla luce della recente opera di rivalutazione che ha messo a fuoco aspetti del suo pensiero non particolarmente esplorati e hanno contribuito a mostrare passaggi noti sotto una luce diversa dal passato. C'è subito da osservare che questa vicenda è ancora poco conosciuta e per molto tempo è stata conservata nella memoria storiografica in virtù del lavoro di lettura e interpretazione condotto da un gruppo piuttosto circoscritto di estimatori. In effetti, Tarde è praticamente inesistente nei più diffusi manuali di storia del pensiero sociologico, così come, di conseguenza, nella consapevolezza sociologica di intere generazioni di studenti e studiosi, in Italia, come all'estero, se si escludono forse la Francia e gli Stati Uniti. Egli è ancora oggi considerato come l'antagonista per definizione di Durkheim, uscito sconfitto dal confronto con lo studioso di Epinal e la sua scuola. La circostanza curiosa è che Tarde, soprattutto dopo il suo arrivo a Parigi a partire dal 1894, ha goduto di una stima ed un successo particolarmente consistente ed esteso specie nei buoni salotti borghesi e nei circoli cattolici di lignaggio elevato, tanto da essere chiamato a ricoprire la cattedra di Filosofia Moderna presso il prestigioso College de France [cfr. Salmon 2005]. L'opera di Tarde ricevette, quand'era ancora in vita, una accoglienza particolarmente entusiastica nelle atmosfere intellettuali francesi, stando alle recensioni di segno positivo che salutavano l'uscita delle sue (frequentissime) pubblicazioni e al numero di inviti che riceveva ad esporre il suo pensiero in conferenze e lezioni. Di conseguenza, è

particolarmente controverso il contrasto tra il "successo" di cui Tarde ha goduto durante la sua esistenza intellettuale e l'oblio in cui sono cadute la sua figura e la sua opera subito dopo la morte. Il fatto che negli ultimi venti anni la figura e l'opera dell'intellettuale francese siano state oggetto di un nuovo interesse nell'ambito delle scienze sociali rende la vicenda ancora più intrigante, tanto da meritare uno specifico approfondimento. Il presente lavoro si pone l'obiettivo di gettare una qualche luce su questa vicenda, attraverso due fasi: nella prima, sarà condotta una breve ricognizione sul contributo più specificatamente sociologico di Gabriel Tarde, delineandone gli elementi di carattere epistemologico e teorico che lo caratterizzano e lo differenziano da altre proposte concettuali; nella seconda, si presenteranno gli ambiti di riflessione attuale che si riferiscono in modo esplicito alla sua opera, e che contribuiscono a rivalutarne il senso e l'importanza in nuovi ambiti di riflessione e di ricerca.

1. Come funziona la realtà: ripetizione, opposizione, adattamento

In ogni dimensione della realtà, i fenomeni e gli accadimenti si generano attraverso un complesso intreccio di forze e di energie che segue tuttavia una dinamica che Tarde sintetizza in tre momenti essenziali: la ripetizione, l'opposizione e l'adattamento [cfr. Tarde 1890; 1897]. Si tratta di una dinamica che si manifesta in tutta la realtà, e dunque caratterizza l'oggetto specifico di ogni scienza; nonostante l'estrema differenziazione dei fenomeni nei diversi ambiti di realtà, il compito dello scienziato è quello di identificare i meccanismi di base che li generano: la ripetizione, cioè la produzione di similarità nella variabilità, l'opposizione, cioè la produzione di squilibri nell'interazione tra fenomeni ed eventi, e l'adattamento, cioè il raggiungimento di nuovi equilibri tuttavia qualitativamente superiori alle condizioni pregresse. Tarde "isola" questi meccanismi non mediante un'analisi sperimentale e comparativa, come invocato ad esempio da Comte, ma attraverso una riflessione di carattere filosofico ed epistemologico, che si dilata in tutti i campi della riflessione scientifica: essi costituiscono la chiave di lettura per cogliere il funzionamento della realtà *tout court*, e dunque sono oggetto

ultimo di ogni scienza, tra cui quella sociale [cfr. Tarde 1898]. Compito della sociologia, come di ogni altra disciplina scientifica, è quello di individuare come agiscono questi tre meccanismi all'interno del proprio campo specifico di applicazione; e proprio a questo punto si deve introdurre un elemento apparentemente controverso nel pensiero di Tarde, sicuramente contro-intuitivo rispetto alla riflessione durkheimiana (e quindi alla sociologia destinata ad affermarsi in futuro come quella di *mainstream*), ma che rappresenta il momento essenziale di collegamento con le teorie contemporanee che lo riscoprono. Inaspettatamente, la "società" ed il "sociale" non costituiscono l'oggetto specifico della sociologia, poiché "tutto è sociale". La realtà, infatti, è essenzialmente associazione tra elementi, nell'infinitamente grande (come ad esempio nei sistemi stellari) e nell'infinitamente piccolo (come tra le particelle atomiche); la società umana è, così, una delle forme di società presenti nella realtà – che dunque è, in sé, realtà sociale. Nella sua esplorazione sull'essenza del mondo, Tarde individua nelle monadi gli elementi costitutivi di base della realtà, che tuttavia non sono gli elementi ultimi, alla maniera di Leibniz: ogni monade, a sua volta, è un mondo sociale, composta da elementi infinitesimali in quanto intreccio di interrelazioni [cfr. Tarde 1893]. La sua monadologia esalta la "molteplicità elementare" della realtà nei suoi aspetti costituitivi, e soprattutto non il suo carattere "statico", per così dire, ma quello dinamico: le monadi sono in continuo movimento, si incontrano, si ibridano reciprocamente, si "posseggono" l'un l'altra, e mediante tale continua interazione si generano forme di associazione superiore mediante la replicazione (ripetizione) dei meccanismi interattivi. Attraverso i processi di interconnessione di tipo molecolare si producono entità di ordine sociale superiore, cioè nuove forme di associazione. Le società umane sono composte dagli individui e dalle loro aggregazioni, ma l'individuo non costituisce l'elemento costitutivo ultimo di tali società, ma è esso stesso un'entità sociale, non soltanto con riferimento alla propria tendenza alla socialità, ma in quanto entità complessa costituita da più società e sistemi di associazione (chimici, biologici, ecc.). Anche questo punto merita di essere sottolineato, poiché contribuisce a modificare l'immagine che si è consolidata nel tempo circa l'impostazione "individualistica" della sociologia di Gabriel Tarde. In parte, Tarde stesso promuove questa immagine, specie nel periodo in cui, tra il 1903 e il 1904, il suo confronto con Durkheim si fa più

fitto e acuto; ma l'intero sviluppo del suo pensiero è disseminato di apparenti incoerenze, fin dagli inizi, e basta leggere questo passaggio, per rendersene conto: "Qu'est-ce que la société? Nous avons répondu: c'est l'imitation. Il nous reste à nous demander: Qu' est-ce que l'imitation? Ici le sociologiste doit céder la parole au psychologue" [Tarde 1884]. Come si concilia, dunque, l'evocazione dell'analisi psicologica per lo studio dei meccanismi sociali elementari con il carattere sociale immanente ad ogni dimensione di realtà, compresa quella umana? Vale la pena approfondire questo aspetto, data la dimensione cruciale che assume nel comprendere la natura della riflessione di Tarde. Se si risale ad una delle prime opere del magistrato di Sarlat, *La croyance et le désir* [1880] si comprende come i fatti sociali elementari della vita sociale umana, le *monadi*, abbiano una natura immateriale, piuttosto che materiale, in quando riguardano credenze e desideri: gli esseri umani devono essere considerati e differenziati da altri esseri viventi proprio in ragione di tali qualità immateriali, spirituali. Di conseguenza, lo studio dell'essere umano può essere condotto analizzando tre livelli: quello "extramentale" (che si sofferma sull'azione del mondo fisico sullo "spirito individuale"), quello "intramentale" (che analizza l'azione dello "spirito" su se stesso) e quello "intermentale" (che analizza l'azione dello "spirito individuale" su altri "spiriti"). È proprio il dominio intermentale il campo della sociologia, che dunque si concentra sul modo in cui credenze e desideri si incontrano, confliggono, vengono espressi e comunicati da un individuo a un altro. Mentre la sociologia "ufficiale" francese, con Durkheim, è alla ricerca di un proprio "unicum", di un principio unificatore, di uno specifico disciplinare (i fatti sociali e la società come organismo), la sociologia di Tarde dilata i suoi orizzonti per legittimarsi come scienza, al pari di altre scienze, proprio per la condivisione di una comune base epistemologica e, in ultima analisi, ontologica. Ciò che legittima la sociologia come scienza non è tanto, o soltanto, il proprio oggetto specifico, ma il modo di approssimarsi alla realtà, seguendo un progetto metafisico condiviso: qui le monadi sono concepite come entità aperte che si incontrano e si combinano, e ciò facendo contribuiscono a produrre forme di associazione; nelle società umane questo si traduce nella reciproca interazione di desideri e di credenze, che comunicano mediante l'azione a distanza tra individui, i quali si influenzano tra loro come se fossero in azione "lastre fotografiche" in cui si imprimono comportamenti ed

opinioni [cfr. Tarde 1890]. Il meccanismo specifico all'opera è l'imitazione, cioè il processo attraverso cui credenze e desideri si realizzano nella società umana, ed in tale movimento si rispecchia la più generale dinamica della ripetizione universale. In questo modo, la sociologia delinea il proprio ambito specifico di analisi, ma in linea di continuità con le altre scienze. Le configurazioni sociali ed i loro cambiamenti sono il prodotto (*l'effetto emergente*, si potrebbe dire con una terminologia più attuale) dei modelli psichici di contagio, che si realizzano mediante il meccanismo dell'imitazione. Diversamente da quello che si può pensare, in Tarde questo meccanismo non è un mero automatismo, ma una trasmissione comunicativa inter-mentale, l'incontro e l'intreccio di idee, desideri, opinioni che divengono comuni a più persone mediante la loro "impressione" nelle persone che interagiscono. L'imitazione è la riproduzione di un carattere innovativo (una invenzione) nel tempo e nello spazio; essa prevede, dunque, due momenti: l'azione di alcuni individui che creano nuovi motivi nelle tendenze in atto e l'adozione da parte di molti di tali motivi, mediante le influenze inter-mentali. Ma gli inventori non costituiscono necessariamente persone dotate di qualità eccezionali: l'invenzione, infatti, non è soltanto l'esito di un processo intra-mentale, ma è il punto di intersezione di linee di imitazione diverse, che in virtù della loro particolare combinazione, compongono nuove forme e nuove tendenze, talvolta anche in modo inatteso o fortuito. In altre parole, la circostanza di trovarsi nel punto di intersezione di diverse correnti imitatorie permette all'inventore di generare e promuovere una combinazione nuova tra le molte possibili. Invenzione e imitazione sono due movimenti co-essenziali, ma il successo stesso dell'invenzione dipende dalla sua diffusione nel gruppo sociale, senza la quale non potrebbe produrre i suoi effetti. Le correnti di imitazione, dunque, entrano in competizione tra di loro e l'una può costituire impedimento per la diffusione delle altre; il consolidamento di una innovazione nelle strutture culturali e istituzionali di una società dipende, in ultima analisi, dalla loro capacità di affermarsi rispetto alle altre, e questo avviene prima di tutto a livello intra-mentale, cioè nelle menti degli individui. Essi, infatti, rimanendo impressionati da diverse possibilità imitatorie, entrano, per così dire, in una condizione di esitazione e disorientamento dovuta alla difficoltà di "scegliere" tra due o più idee, opinioni, modi di vivere ed agire. Da tale condizione si può uscire seguendo due ordini di criteri, il primo di

tipo logico, il secondo di tipo extra-logico: dal punto di vista logico, si privilegerà una certa linea di imitazione in base alla valutazione di utilità o di approssimazione alla verità; dal punto di vista extra-logico, una linea imitativa sarà privilegiata in base al prestigio o al discredito del modello originario (per cui le persone appartenenti ai ceti più bassi tenderanno a imitare quelle dei ceti più alti, o gli abitanti delle campagne quelli delle città). Tale condizione di ambivalenza e finanche di conflitto costituisce un momento ineludibile nella dinamica processuale della realtà: in ogni sua dimensione si confrontano entità e forze opposte, che tendono a elidersi a vicenda, come il giorno e la notte, il cielo e la terra, il movimento delle stagioni, la vita e la morte, i giovani e gli anziani. Dunque le dinamiche oppositive sono tipi speciali di ripetizione, perché siamo in presenza di entità simili che sono reciprocamente distruttive proprio in virtù della loro somiglianza: l'una rende superflua l'altra, e ciò si riscontra in tutti gli interstizi della vita associata. L'opposizione si manifesta in forme diverse: di *serie* (l'opposizione è tra fasi successive, come per la rivoluzione e la controrivoluzione), di *grado* (il conflitto è tra pesi maggiori o minori assegnati a verità o valori), di *segno* (nelle discussioni, nella competizione economica, nella guerra). Quando, dal punto di vista intra-mentale, il conflitto cessa con l'effettuazione di una scelta tra corrente imitative, allora esso si ripresenta a livello inter-mentale, diviene un'opposizione tra individui che, come esito della opposizione interna, hanno fatto una scelta che si rivela diversa da quella compiuta da altri. Possono verificarsi, così, tre eventualità: nella prima l'individuo viene influenzato in modo radicale dagli altri ed abbandona l'opzione compiuta precedentemente a livello intra-mentale; nella seconda, l'individuo si lascia influenzare solo in parte, situazione che tuttavia produce un indebolimento della posizione originaria, che si affianca ad una parziale adozione di una nuova posizione o tendenza; nella terza, l'individuo si mobilita attivamente per affermare la propria posizione, dando alla corrente imitativa una nuova spinta in termini di diffusione e alimentando ulteriori frammentazioni in gruppi e fazioni. In questo senso, imitazione e opposizione hanno un carattere sociale e relazionale, cioè si svolgono e si realizzano nell'interazione tra individui. Opposizione e conflitto costituiscono condizioni sociali di ambivalenza, incertezza e sofferenza per gli individui, per cui, non essendo obiettivi desiderabili, sono visti da Tarde come "fasi transitorie" necessarie per il raggiungi-

mento di nuovi equilibri e di forme di pacificazione più estese. Nel corso della storia, i conflitti sono aumentati in estensione (come nel caso delle guerre) e ridotte in frequenza; per questo, essi assumono spesso dei caratteri particolarmente impressionanti o insostenibili, provocando nelle parti in competizione un bisogno di pacificazione. È proprio nella sua recrudescenza e nell'*escalation* che l'opposizione genera il bisogno del suo stesso superamento; essa costituisce lo stato intermedio della dinamica di sviluppo sociale, destinata a dissolversi in una nuova condizione che è risultato della sua stessa espansione. Questa nuova condizione di equilibrio e pacificazione è chiamata da Tarde *adattamento*; in ultima analisi, questa nuova condizione di equilibrio ed armonia, ovviamente mai definitiva, costituisce il segno che una invenzione e la corrente imitativa connessa si è estesa e consolidata, si è diffusa in forme più complesse, adattandosi essa stessa ad altre invenzioni. Non soltanto questa "pacificazione" si verifica a livello individuale, ma anche "locale" (per esempio nei rapporti di coppia) e via via in ambiti relazionali sempre più estesi, sebbene in questo processo di diffusione la solidarietà diviene sempre meno intensa e manifesta. C'è, in questo ultimo movimento, un aspetto teleologico e prescrittivo che in qualche misura ci permette di mantenere Tarde all'interno delle atmosfere culturali del momento, in cui le influenze positiviste esercitano i loro effetti soprattutto con riferimento alla possibilità, per la riflessione scientifica, di promuovere le basi per lo sviluppo ed il progresso delle società dove l'armonia sociale e la civiltà costituiscono un esito evolutivo qualitativamente sempre più elevato. Un aspetto, questo, che non è passato inosservato ai suoi detrattori, specie quello di fede durkheimiana. Osserva, a questo proposito, Celestine Bouglé, recensendo il volume di Tarde L'*opposition universelle*: "In esso, ancor meglio che nei precedenti, i lettori sanno in anticipo che troveranno una profusione d'indicazioni feconde, di osservazioni penetranti, di vedute ampie e ardite. Allo stesso tempo, in questo forse più che nei precedenti, sarà talvolta difficile distinguere in modo netto le ipotesi dalle verità, le connessioni dalle spiegazioni, l'utopia dalla storia, e l'ideale dalla realtà" [Bouglé 1898, 115].

La commistione di elementi descrittivi e prescrittivi costituisce un tratto che restituisce Tarde alle coordinate culturali del momento (a cui peraltro lo stesso Durkheim non resta immune [cfr. Toscano 1996]); tuttavia per molti aspetti Tarde *non è stato uomo del suo tempo*. Come già detto, se per un verso la preoccu-

pazione principale di alcuni (Durkheim e i durkheimiani) era quella di dotare la sociologia di chiari confini disciplinari per ragioni di legittimazione politico-accademica, egli, dal canto suo, propone una prospettiva in cui il "sociale" non è oggetto specifico della sociologia, ma un carattere comune a tutte le scienze. La sociologia è pensata come una psicologia inter-mentale, ma più che una psicologia sociale *ante litteram* essa costituisce una disciplina sincretica che centra il suo focus sulla reciproca influenza tra individui sotto forma di processi di invenzione-imitazione; si tratta di un fatto così singolare ed eccezionale nelle atmosfere intellettuali del tempo *da doversi considerare come un'invenzione essa stessa* – il cui successo è garantito da una linea di imitazione che si realizza cent'anni dopo la propria formulazione. Siamo in presenza, come si nota, di una vicenda del tutto particolare che merita ulteriori approfondimenti.

2. Verso un nuovo destino

È del tutto ovvio che la precedente ricognizione circa le teorie di Tarde sulla società non attraversa che in minima parte l'ingente quantità di pubblicazioni di cui è costituita l'opera complessiva del nostro autore. Si tratta di un'opera assai differenziata, che risente della formazione giuridica e della attività professionale di Tarde in quanto magistrato, opera che gli consente di distinguersi come acuto e innovativo studioso di questioni criminali, introducendo nuovi punti di vista rispetto alle sensibilità del momento [cfr. Bisi 2000; 2004]; allo stesso modo, vanno considerate le sue incursioni nella psicologia, nell'economia, nella scienza politica. Ma i suoi scritti sono costellati anche di frequenti e dotti riferimenti alle fenomenologie tipiche di altre scienze (l'astronomia, la biologia, la fisica), tanto da rendere l'incedere argomentativo piuttosto anticonvenzionale, da un punto di vista della riflessione sociologica, e frequentemente assai poco sistematico. La lettura dei suoi testi non è affatto continua, l'apparato di digressioni e incidentali rispetto ai temi trattati appesantisce la fluidità espositiva ed il lettore rischia di smarrirsi, di perdere il filo conduttore, restando "intrappolato", per così dire, nel fascino dello stile aulico e ricercato, ma troppo spesso ridondante e ripetitivo.

Il complesso sistema di Tarde, sia dal punto di vista dei contenuti che da quello stilistico, non conteneva i caratteri necessari per essere accolto in modo perdurante nelle atmosfere dei tempi a lui contemporanei; l'estensione dei campi sostantivi frequentati e la scarsa sistematicità e chiarezza dei ragionamenti offrivano al lettore suggestioni e spunti di grandissima acutezza ed interesse, ma non potevano costituire un corpus in grado di "fondare" e legittimare una scienza in corso di consolidamento come quella sociologica. Inoltre, l'equivoco intellettuale abilmente costruito da Durkheim ed i suoi seguaci – quello cioè di considerare Tarde un sociologo "individualista" e la sua sociologia "psicologica" – ha esercitato il suo effetto fin quasi ai nostri giorni: la *querelle* Tarde-Durkheim, in fondo, è stata a lungo considerata come il riflesso del conflitto suppostamente irriducibile tra individuo e struttura sociale, tra micro e macro, tra psicologico e sociologico. Dopo la sua morte, Tarde e la sua opera cadono in un oblio da cui verranno gradualmente recuperati prima timidamente, a partire dal 1970 [cfr., ad esempio, Milet 1970; 1972], e poi in modo più consistente, negli anni a noi più recenti [cfr. Matei 2010]. Ma fino al termine degli anni '90, Tarde è presentato e descritto confermando l'equivoco intellettuale di cui si è detto prima, in base al quale egli viene considerato il principale avversario di Durkheim, che esce sconfitto dalla competizione per via del carattere suppostamente "individualista" ed astratto della sua prospettiva, a confronto con quella dello studioso di Epinal che invece viene considerata maggiormente in grado di render conto dell'importanza degli elementi istituzionali e collettivi, e dunque di interpretare lo "spirito sociologico" del tempo [cfr. Favre 1983; Lubek 1981]. Si deve peraltro ricordare che Durkheim è stato abile promotore delle sue prospettive, mediante la fondazione di una scuola di discepoli piuttosto ortodossi e l'influenza di una rivista prestigiosa – aspetti che Tarde non ha avuto il tempo di progettare stante la sua breve esperienza accademica: entrato al College de France nel 1900, egli muore nel 1904, senza avere il tempo, per così dire, di "raccogliere" e valorizzare gli effetti dell'enorme successo di cui ha goduto nella sua attività di intellettuale [cfr. Salmon 2005].

La stessa rivalutazione di Tarde, dunque, è stata segnata da significative ambivalenze. Alcuni ne hanno decretato definitivamente la morte (allo stesso modo di Spencer) considerando le sue teorie obsolete [cfr. Petrucci 1991; Mucchielli

2000]; altri hanno tentato di analizzare le cause della caduta nell'oblio del nostro autore, contribuendo di fatto a riprodurre l'equivoco individualista che si è visto poco sopra; altri ancora hanno provato ad argomentare circa la necessità di superare la *querelle* Tarde-Durkheim in favore di un più circostanziato recupero del contributo di Tarde all'interno di specifici campi di riflessione, come quello dell'analisi dei piccoli gruppi e della conversazione, o della psicologia economica – mantenendo Tarde all'interno degli angusti confini della riflessione di micro-livello [cfr. Milet 1970]. In effetti, il primo recupero di Tarde avviene in corrispondenza del declino delle sociologie variamente struttural-funzionaliste, e la rivalutazione delle sociologie di tipo micro; non è un caso che uno dei principali fautori della necessità di rivisitare l'opera di Tarde sia stato Boudon, promotore della prospettiva dell'individualismo metodologico in sociologia. La cosa curiosa è che questa vicenda sembra corroborare la dinamica processuale "ripetizione, opposizione, adattamento" avanzata da Tarde: se provassimo a "leggere" gli eventi secondo le sue "lenti", il confronto tra le due linee di imitazione all'interno della sociologia francese si è solo temporaneamente chiusa con il successo di Durkheim. La fase dell'*opposizione* tuttavia si è protratta sino ai nostri tempi, tradotta nei termini contemporanei del conflitto tra micro e macro; solo negli anni a noi più recenti, tale competizione sembra aver promosso un livello qualitativamente diverso di *adattamento*, mediante la prefigurazione di nuove dimensioni epistemologiche e paradigmi innovativi tra i quali non si scorgono gerarchie di dominio. In altri termini, una diversa lettura di Tarde è possibile proprio attingendo alle stesse premesse epistemologiche e sostantive dello studioso di Sarlat – nella misura in cui si riesce a superare il cliché dell'equivoca opposizione con Durkheim, cosa che possiamo rinvenire direttamente nell'opera di alcuni contemporanei, che hanno contribuito in effetti alla fuoriuscita di Tarde dall'oblio in cui era stato cacciato. Gli ambiti privilegiati in cui si attualizza tale percorso intellettuale sono sostanzialmente tre: la teoria dell'associazione (meglio conosciuta come ANT, Actor Network Theory) e le moderne teorie della diffusione e delle reti. Per quanto l'esercizio di andare a ritroso nella storia del pensiero (sociologico) per rintracciare supposti "fondatori" *ante litteram* di prospettive analitiche sia un esercizio rischioso e talvolta artificioso, dovremo riconoscere che la feconda opera di Tarde costituisce un patrimonio di riflessioni e suggestioni

che anticipano con una sorprendente acutezza molte acquisizioni attuali, che dunque restituiscono a quell'opera un valore per troppo tempo oscurato dal predominio politico-intellettuale durkheimiano e funzionalista.

Uno degli ambiti più interessanti in cui si attualizza tale riconoscimento è quello in cui si prende atto della "fine del sociale" almeno nel modo in cui tradizionalmente è stato considerato il "sociale", cioè come dato "sui generis"; in particolare, Bruno Latour segnala esplicitamente Tarde come il progenitore diretto della teoria dell'associazione, o Actor Network Theory [cfr. Latour 2001; 2005], che costituisce una prospettiva per la quale è necessario centrare l'attenzione analitica sulle "relazioni tra oggetti" e sul modo in cui essi interagiscono, piuttosto che sugli oggetti in quanto tali. Gli oggetti, per Latour, sono costituiti da infiniti altri oggetti che, per quanto simili, si combinano in modo tale da dar vita a nuove configurazioni; omogeneità ed eterogeneità sono movimenti di un processo generativo di nuove forme associative, di *multiversi* nel contempo coerenti ed eterogenei. È solo attraverso l'esplorazione delle interazioni e connessioni tra elementi che il mondo diviene accessibile nel momento in cui si costruisce, mediante catene di associazioni che si generano attraverso meccanismi di mediazione e di ripetizione. Non è questa la sede per una analisi dettagliata della proposta epistemologica di Latour, mentre è senz'altro degno di interesse sottolineare qual è il *link* essenziale che la connette all'opera di Tarde:

> In the same way as Tarde refuses to take society as a higher, more complex, order than the individual monad, he refuses to take the individual human agent as the real stuff out of which society is made: a brain, a mind, a soul, a body is itself composed of myriad's of 'little persons', or agencies, each of them endowed with faith and desire, and actively promoting one's total version of the world. Agency plus influence and imitation, is exactly what has been called, albeit with different words, an actor-network. The link of the two ideas is essential to understand his theory: it is because he is a reductionist – even of a strange sort – that he does not respect any border between nature and society, and because he does not stop at the border between physics, biology and sociology that he does not believe in explaining the lower levels by the higher levels. Such is the key difficulty: human societies are not specific in the sense that they would be symbolic, or made of individual, or due to the existence of a macro organisations [Latour 2001, 4].

E ancora:

And yet, I want to argue in this chapter, through a close reading of his recently republished most daring book, *Monadologie et sociologie* (M&S), that Tarde introduced into social theory the two main arguments which ANT has tried, somewhat vainly, to champion:
a) the nature and society divide is irrelevant for understanding the world of human interactions;
b) the micro/macro distinction stifle any attempt at understanding how society is being generated.
In other words, I want to make a little thought experiment and imagine what the field of social sciences would have become in the last century, had Tarde's insights been turned into a science instead of Durkheim's. Or may be it is that Tarde, a truly daring but also, I have to admit, totally undisciplined mind, needed a rather different century so as to be finally understood [Latour 2001, 2]

La "cosalità" durkheimiana si capovolge, in Tarde, in una socialità universale, poiché in tutte le cose, soprattutto nelle proprie frazioni più minute, può esser sempre individuata una misura di associazione tra parti ancora più infinitesimali. Di conseguenza, sono proprio tali dimensioni minime dei fenomeni, ma soprattutto le dinamiche del loro interagire e della loro associazione a dare senso alle aggregazioni più ampie. Ed è questa la ragione per cui Latour definisce Tarde un "riduzionista", sebbene di un tipo particolare. Dalla "nuova monadologia" di Tarde derivano dunque significative conseguenze sul piano epistemologico: il dualismo tra entità individuali e ordini sociali di livello analitico superiore scompare, lasciando spazio ai fenomeni associativi tra entità umane ed entità non umane (gli oggetti, gli esseri viventi); lo stesso dualismo tra livello analitico inferiore e livello superiore si risolve nella dinamica ascendente dal basso verso l'alto, dal più piccolo al più grande, dal locale al globale e l'aggregazione è prodotta dagli effetti associativi delle interconnessioni tra elementi, secondo esiti non scontati.

E ancora sulle dinamiche di interconnessione, passando dal piano epistemologico a quello sostantivo, si basa il riferimento a Tarde come ispiratore delle moderne teorie della diffusione e della comunicazione. Il peso assegnato oggi all'influenza sociale nelle reti di comunicazione conduce ad una riconsiderazione del ruolo dell'imitazione così come proposta da Tarde; l'imitazione, infatti,

viene oggi considerata come una delle forme possibili dell'influenza sociale, che con termini moderni viene descritta come contagio. È fuor di dubbio che, in prima battuta, il contagio agisca nel quadro delle interazioni comunicative tra individui, dove la più comune e la più frequente è proprio la conversazione [cfr. Katz 1999; 2006; Kinnunen 1996]. Secondo Tarde, la conversazione costituisce il meccanismo di "mediazione" attraverso cui le forme imitative si diffondono prioritariamente, possedendo esse stesse un profondo potere di selezione dei messaggi. Di conseguenza, l'influenza sociale è strettamente connessa con le interazioni tra individui, le reti sociali in cui essi sono inseriti, ed ovviamente l'esposizione alle forme comunicative di massa. Osserva Katz: "I want to venture that had Tarde used the generic word "influence" instead of "imitation", he would be much better remembered. The idea of interpersonal infuence is implicit, often explicit ("inter-mental" is one of the concept he uses) in *The Laws of Imitation*" [Katz 2006, 148].

Rifacendosi sostanzialmente alla neomonadologia di Tarde e ad alcuni suoi scritti raccolti in *Essais et melanges sociologiques* (EMS) del 1895, Eric Letonturier considera Tarde, alla stessa stregua di Elias e Simmel come anticipatore delle moderne teorie di rete: "Le réseau se présente comme une organisation sociale pluricentrée de points, de "sites" [EMS 402], dit-il de façon très suggestive, équipotents, éguax entre eux sans instance centrale et hiérarchique piusque "chaque point est centre" et qu'aucun point ne peut devenir le centre des autres, le centre n'étant "apres tout, qu'un point comme un autre [EMS 377 et 337]" [Letonturier 2001, 83].

Tarde non anticipa soltanto – con un linguaggio che è certamente diverso da quello tecnico dell'analisi delle reti sociali – temi di assoluta aderenza alle teorie attuali, che si riferiscono al rapporto tra gli spazi topologici (la configurazione strutturale delle reti) e le caratteristiche posizionali dei punti e delle loro relazioni, ma offre anche stimoli per la costruzione di una cornice epistemologica più adeguata rispetto alle proposte di carattere strutturalista, dato che centra la propria attenzione sulle interazioni tra elementi piuttosto che sulle configurazioni globali della rete:

D'autre part, le réseau véhicule une conception émergente de l'ordre social comme harmonie coétablie (et non préétablie) qui se costruit, point par point, dans ce jeu des complémentarités et des relations à autorité partagée. Le réseau renvoie l'idée d'une société comme produit mouvant du frottement interactif des individus, et celle d'un espace égalitaire dans la mesure où chaque individu est centre émetteur et récepteur de différences, c'est-a-dire met en commun ce qu'il a en propre et où lui revient propre ce qui est commun. Le réseau annonce donc là una version nouvelle de l'Agora, et une refonte future des termes du contrat social [ivi, 84].

Sarebbe fuori luogo, in effetti, attendersi un interesse sistematico di Tarde alla fondazione di una vera e propria teoria delle reti, ma attingendo qua e là dalla sua opera articolata, è possibile raccogliere suggestioni utili per superare molte delle idiosincrasie che caratterizzano l'analisi di rete nel suo attuale *mainstream*. Ad esempio, è piuttosto noto il fatto che la SNA, interessandosi degli effetti di rete sul comportamento degli attori, ignori di fatto l'evoluzione delle micro-interazioni diadiche e triadiche non tanto nella sua forma, quanto nei suoi contenuti. Quasi in modo assiomatico, gli effetti di rete sono considerati nella loro duplice forma di selezione e influenza; tuttavia, una riflessione sulle modalità attraverso cui agiscono i meccanismi di influenza nelle micro-interazioni non è stata ancora compiuta, se non in modo parziale. Qui Tarde può fornire il suo contributo più penetrante, avendo posto al centro della sua riflessione proprio il concetto di influenza (imitazione):

Car tel est bien le rôle fondamental de l'influence sociale (quelle que soit sa nature, économique ou non) dans les processus de diffusion, les individus générant leur état propre sur la base des signaux reçus de leur environnement social et répercutant à leur tour à cet environnement un signal reflet de leur état. En ce qui concerne la diffusion des inventions, dès le 19e siècle, le sociologue Gabriel Tarde avait bien mis en avant l'importance de l'influence sociale et la manière dont celle-ci est à la base de la formation d'une valeur de l'invention, fondée sur sa diffusion [Steyer, Zimmerman 2004, 44].

Per quanto Tarde debba ovviamente essere considerato un classico del pensiero di fine Ottocento, il suo "ritorno" dimostra la modernità delle sue intuizioni, ed anzi, esse acquistano maggior senso nelle cornici epistemologiche plurali e frammentate delle scienze sociali odierne. Sarebbe tuttavia non solo ingeneroso,

ma soprattutto inappropriato considerare questa situazione come una "rivincita" o una "vendetta" a distanza nei confronti di Durkheim, mentre converrebbe interpretarla come la conferma del carattere atipico e finanche anti-convenzionale della sociologia di Tarde. Ciò che colpisce, in effetti, è il notevole investimento effettuato a partire dal 1999 intorno all'opera e alla figura del sociologo di Sarlat, che continua a suscitare dibattiti sia in prestigiose riviste sociologiche, che all'interno delle nuove forme della comunicazione mediata dalle nuove tecnologie. Solo poche voci si sono alzate a protestare – senza grande seguito, peraltro – contro questa esplosione di interesse. La rivalutazione del pensiero di Tarde avviene in forme anti-convenzionali per la sociologia contemporanea, ma non del tutto impreviste, a sostegno di quelle prospettive in cui i dualismi tra micro e macro, tra individuo e società, tra sociologismo e psicologismo perdono di senso, mentre ne acquistano sempre di più le dinamiche di associazione e di interazione.

Riferimenti bibliografici

Alliez E.
2004 *The Difference and Repetition of Gabriel Tarde*, Distinktion, 9.

Barry A., Thrift N.
2007 *Gabriel Tarde: imitation, invention and economy*, Economy and Society, vol. 36, 4.

Bisi, R.
2000 *Credenze, desideri ed imitazione. Un approccio al sistema socio-psicologico di Gabriel Tarde*, Clueb, Bologna.
2004 *Gabriel Tarde e la questione criminale*, FrancoAngeli, Milano.

Bouglé, C.
1898 *Recensione* al volume di G. Tarde, *L'opposition universelle*, Année Sociologique, I, 1896-1897.

Favre, P.
1983 *Gabriel Tarde et al mauvaise fortune d'un "bapteme sociologique" de la science politique*, Revue francaise de Sociologie, vol. 24.

Katz, E.
1999 *Theorizing Diffusion: Tarde and Sorokin Revisited*, Annals of the American Academy of Political and Social Sciences, vol. 566.
2006 *Rediscovering Gabriel Tarde*, Political Communication, 23, 3.

Kinnunen, J.
1996 *Gabriel Tarde as a Founding Father of Innovation Diffusion Research*, Acta Sociologica, 39, 4.

Latour, B.
2001 *Gabriel Tarde and the End of the Social,* in P. Joyce (a cura di), T*he Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, Londra.

2005 *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford.

Letonturier, E.
2000 *Gabriel Tarde, sociologue de la communication et des réseaux*, Cahiers internationaux de sociologie, vol. XIII.

Lubek, I.
1981 *Histoire de psychologies sociales perdues: le cas de Gabriel Tarde*, Revue francaise de Sociologie, vol. 22.

Matei, C. (a cura di)
2010 *The Social after Gabriel Tarde. Debates and Assessments*, Routledge, Londra.

Milet, J.
1970 *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris.
1972 *Gabriel Tarde et la Psychologie Sociale, Revue francaise de Sociologie*, vol. 13, n. 4.

Mucchielli, L.
2000 *Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde*, Revue d'histoire des sciences humaines, vol. (3).

Petrucci, V.
1991 *Postfazione,* in *Tarde, Frammenti di storia futura*, Edizioni scientifiche Italiane, Napoli (ed. or. 1904).

Salmon, L.
2005 *Gabriel Tarde (Sarlat 1843 - Paris 1904)*, Criminocorpus, revue hypermédia, [En ligne] Autour des *Archives d'anthropologie criminelle*, 1. La revue et ses hommes, mis en ligne le 01 janvier 2005

Steyer, A., Zimmermann, J-B.
2004 *Influence sociale et diffusion de l'innovation*, Math. & Sci. Hum/Mathematics and Social Sciences, 42, n. 168, 4.

Tarde, G.
1880 *La croyance et le désir; la possibilité de leur mesure*, Revue Philosophique, t. X.
1884 *Qu'est-ce qu'une société?*, Revue Philosophique, t. XVIII.
1895 *Essais et mélanges sociologiques*, Storck, Lyon.
1898 *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, Alcan, Paris.
1999 Réédition de 1893, *Monadologie et sociologie*, in Collection: *Les empêcheurs de penser en rond*, Le Seuil, Paris.
1999 Réédition de 1895, *La logique sociale*, in Collection: *Les empêcheurs de penser en rond*, Le Seuil, Paris.
1999 Réédition de 1897, *L'opposition universelle: essai d'une théorie des contraires*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Paris.
2001 Réédition de 1890, *Les lois de l'imitation*, in Collection: *Les empêcheurs de penser en rond*, Le Seuil, Paris.
2002 Réédition de 1898, *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, in Collection: *Les empêcheurs de penser en rond*, Le Seuil, Paris.

Toews, D.
2003 *The New Tarde. Sociology After the End of the Social*, Theory, Culture & Society, vol. 20, n. 5.

Toscano, M. A.
2009 *Divenire, dover essere. Lessico della sociologia positivista*, FrancoAngeli, Milano (2° ristampa).

Massimo Cerulo

Gabriel Tarde e le emozioni: appunti per la riscoperta di un classico

1. Gabriel Tarde, la riscoperta di un classico

Nel corso degli ultimi due decenni, emozioni e sociologia hanno iniziato a prendere decisamente sul serio il loro rapporto. Potremmo affermare che, col passare degli anni, si sono considerate sempre più reciprocamente funzionali: attraverso le emozioni, intese come strumenti di analisi sociale, è possibile comprendere alcune forme di relazione sociale [cfr. Turnaturi 2011; 2003]; viceversa, utilizzando categorie sociologiche si può mettere a punto il ruolo svolto dalle singole emozioni in un determinato contesto sociale [cfr. Illouz 2007]. Sulla scia dei maestri statunitensi appartenenti alla istituzionalizzata branca della *sociology of emotions*, anche in Europa sono apparsi studi e ricerche aventi come punti di riferimento analitico gli stati emozional-sentimentali [cfr. Iagulli 2011; Cerulo 2009]. In questo discorso credo abbia senso compiere una ricerca inerente ai classici della sociologia, provando a comprendere chi sia stato il primo sociologo delle emozioni, ossia il primo studioso di scienze sociali ad aver utilizzato queste ultime come strumenti di comprensione e analisi della realtà sociale. In questo articolo si proverà a fornire una risposta, individuando in Gabriel Tarde l'antici-

patore della corrente costruzionista della sociologia delle emozioni e il primo ad aver scritto un saggio di sociologia delle emozioni. Andiamo per ordine.

Gabriel Tarde rappresenta un vero e proprio caso per quel che concerne la storia del pensiero sociologico: dimenticato per decenni dalla sociologia europea, bistrattato in Francia dopo la sua morte in quanto "minore" rispetto alla (presunta) sostanza della scuola durkheimiana, poco considerato dai molti sociologi per la mancanza di empiria nel suo ampio panorama di studi. Se leggiamo la sua carta d'identità, notiamo un percorso scientifico caratteristico del teorico sociale. Formatosi in studi giuridici, diventa prima giudice (supplente) e poi sostituto procuratore, collabora attivamente col Ministero della Giustizia francese fino a diventare, negli ultimi anni della sua vita (1900), professore di filosofia moderna al Collège de France[1]. Ed è davvero ampio il suo ventaglio di studi: oltre al diritto, campo in cui raggiunge posizioni apicali, si occupa di criminologia, fondando una vera e propria scuola[2], di studi sulla comunicazione e sull'opinione pubblica [cfr. Tarde 1901; 1969], di filosofia. Ma l'ambito di studio in cui più si riconosce e dichiara di trovarsi meglio a suo agio risulta quello della sociologia, così come le sue opere più mature ampiamente dimostrano. Già con *L'opinion et la foule* ma, soprattutto, con *Les lois de l'imitation* e *La logique sociale* Tarde dimostra che il suo principale oggetto di studio è il rapporto tra individuo e società, con l'obiettivo di descriverlo provando a individuare leggi generali e comportamenti, sia individuali che collettivi, che lo influenzino e regolino.

Eppure, a essere precisi, nella sua epoca Tarde veniva sì considerato prestigioso studioso e precursore di studi sociologici, ma pochi anni dopo la sua morte, con l'avvento di Durkheim e l'affermarsi della sua "Scuola", Tarde viene pressoché di-

1 Per una introduzione alla figura e all'opera si vedano Borch et al. 2009; Bisi 2001, cap. I; Mucchielli 1998; Ferrarotti 1976. Si veda anche Latour 2001. Per una riflessione sull'attualità delle teorie tardiane il riferimento è Mucchielli 2000. Ma si vedano anche due recenti saggi pubblicati in lingua inglese che provvedono a una riscoperta della teoria sociale tardiana: Candea 2010; Davis 2009. Utile anche Toews 2003.

2 La cosiddetta "Scuola francese", ossia un movimento di studiosi di criminologia che riconducevano le cause della devianza a motivazioni principalmente sociali. In quegli anni, Tarde incontra Cesare Lombroso [cfr. Bisi 2001; Tarde 1885; Ferrarotti 1976, 28-29].

menticato dall'ambito sociologico[3]. Gli viene mossa quella che ai nostri occhi appare accusa cieca, soprattutto se si considera l'epoca scientifica in cui ci si trovava: ossia di essere troppo votato allo spiritualismo e allo psicologismo [cfr. Borlandi 1994; Petrucci 1988]. Il punto è che tale ostracismo costò molto alla diffusione della produzione scientifica tardiana, sia in termini di oscurantismo nei confronti dei suoi studi – la sua creazione sociologica viene pressoché dimenticata: per molti anni, in Francia viene citato esclusivamente il Tarde esperto di diritto – sia per una confusione inerente al suo principale ambito di riferimento. Negli Stati Uniti viene recepito sia attraverso gli studi urbani di Robert Park e, in generale, della Scuola di Chicago [cfr. Joseph 2001; Hughes 1961], sia grazie al profondo lavoro di diffusione effettuato da Lazarsfeld, che privilegia il Tarde studioso di due concetti specifici: comunicazione sociale (secondo Lazarsfeld, Tarde fu il primo a utilizzare il concetto di conversazione, diversi decenni prima degli studi di Sacks sul tema[4]) e opinione [cfr. Tarde 1969; Lazarsfeld 1967; Katz et al. 1955; Ferrarotti 1976][5]. In Italia si conoscono gli Scritti sociologici solo negli anni '70, per merito dell'introduzione di Franco Ferrarrotti, mentre negli anni '90 si alza il sipario sul Tarde criminologo grazie a Roberta Bisi; soltanto negli ultimissimi anni inizia timidamente a diffondersi nel nostro Paese la preponderanza sociologica degli studi tardiani [cfr. Tarde 1907; 1901; 1893; 1884].

---

3 A ovviare a tale dimenticanza non è sufficiente neanche l'impegno di Georg Simmel, che recensisce *Les lois de l'imitation*, mostrando ampio gradimento per l'opera del sociologo francese (e incrinando, così, il rapporto personale con Durkheim).

4 "Egli intuì che un accurato studio empirico delle conversazioni era fondamentale per la sociologia; suggerì un gran numero di ipotesi del tipo: chi è che parla, a chi parla, di che cosa e quanto parla; tutto in termini di caratteristiche sociali degli interlocutori e di cambiamenti dell'ambiente storico" [Lazarsfeld 1967, 771-772].

5 Così si esprime Lazarsfeld: "Tarde era convinto che le opinioni si formassero proprio attraverso lo scambio di commenti e di osservazioni che ha luogo giorno per giorno tra le persone […]. Attraverso il semplice processo che consiste nel parlare ad un altro, le vaghe disposizioni che una persona possiede si cristallizzano via via in atteggiamenti, azioni, voti specifici" [Lazarsfeld 1967, 771].

2. Desidero in quanto credo. La base della relazione sociale

Per Tarde, profondo lettore e conoscitore delle opere di Auguste Comte, la relazione sociale nasce principalmente grazie a due stati d'animo o pulsioni, così come lui stesso li definisce, che caratterizzerebbero la stragrande maggioranza dei membri di una società: il desiderio e la credenza [cfr. Tarde 1880]. Compito del sociologo è quello di decifrare le differenti modalità attraverso le quali questi due stati d'animo si combinano, dando luogo a diverse forme di relazione sociale. Per far ciò, il sociologo dovrà ricorrere a due scienze: la logica sociale e la teleologia sociale, che sono alla base della sociologia generale. La prima ha come obiettivo quello di individuare il giusto mix tra le credenze in voga in una determinata società, al fine di garantire il pacifico equilibrio tra i suoi membri: "deve indicare i cambiamenti ai quali dovrà sottostare la suddivisione della credenza affermativa o negativa, e dei suoi diversi gradi, tra i termini di cui si compongono questi giudizi, per evitare la loro contraddizione e ottenere il loro accordo o il loro disaccordo" [Tarde 1895, 13-14, cit. in Bisi 2001, 16]. La teleologia sociale, invece, studia i desideri e "deve dire come conviene distribuire il desiderio, sia per quanto riguarda la sua valenza, vale a dire un desiderio trasformatosi in ripulsione, che per quanto concerne l'intensità […] affinché la convergenza dei desideri sociali sia massima e la loro opposizione sia minima" [*Ibidem*].

Nell'opera *Les lois de l'imitation*, Tarde prova a dimostrare come molti comportamenti sociali vengono creati e messi in atto (in base alla situazione in cui si trovano) soltanto da pochi individui: quelli dotati di maggiore personalità, spirito di iniziativa, intraprendenza; il resto dei soggetti non fa altro che *desiderare di* essere come quegli individui, *credendo che* il comportamento di questi ultimi sia il migliore e più desiderabile in una determinata circostanza sociale [cfr. Tarde 1890]. Una credenza, si badi bene, che si basa su un processo di imitazione automatico, di massa, privo di riflessione [cfr. Borch 2005]. Sarebbero quindi pochi soggetti a creare azioni sociali, attitudini, atteggiamenti, comportamenti e morale[6]. Il resto dei membri di una società non farebbe altro che seguire tale esempio

6 La questione della morale, soprattutto in paragone alla prospettiva durkheimiana, è complessa e non mi pare questa la sede per approfondirla. Si tenga tuttavia presente che "nella costellazione sociologica di Tarde, la morale esce dal quadro normativo e coercitivo della so-

in maniera irriflessa (secondo tale processo, si formerebbe anche l'opinione pubblica, o almeno una gran parte di essa, secondo un percorso di imitazione teso a copiare la prospettiva dominante che comporterebbe diversi vantaggi: tra gli altri, integrazione sociale e scarsa fatica mentale[7]).

Prendendo le distanze dalle teorie di Spencer sull'evoluzione della società, Tarde individua quindi in processi socio-psicologici individuali il motore della formazione di gruppi sociali, opinioni, mode e nuove società: più che l'interesse o il calcolo utilitaristico, sarebbero le convinzioni dei gruppi di individui a guidare i comportamenti [cfr. Tarde 1907, 55]. Per Tarde, l'uomo sociale si comporta alla stregua di un sonnambulo: si illude e crede di possedere idee proprie, quando invece quest'ultime vengono suggerite e "imposte" da altri[8].

3. La logica sociale del sentimento. Gabriel Tarde primo sociologo delle emozioni?

Tenendo presenti i capisaldi della teoria sociale tardiana appena richiamati, ossia il suo modo di intendere la nascita e lo sviluppo delle relazioni sociali, la nostra attenzione vuole ora rivolgersi al testo che rappresenta una novità nella storia del pensiero sociologico e, in particolare, nell'ambito di quel settore che viene denominato sociologia delle emozioni. La tesi che qui sosteniamo indivi-

---

cietà, dove l'aveva confinata Durkheim, ed entra in quello spirituale e vitalistico del soggetto […]. Ha come suo atto elementare l'imitazione (un'azione 'mentale e spirituale' con cui un soggetto influenza le credenze e i desideri di un altro), che dipende da alcune importanti condizioni sociali (civilizzazione, istruzione, economia, religione, industria, lingua, arte, ecc.)" [Curti 2011, 19]. Tuttavia, è proprio tale tesi tardiana che sarà più duramente attaccata da Durkheim, il quale sosterrà che se l'imitazione, fonte della vita sociale, dipende ed è vincolata a fattori sociali allora essa non fa che presupporre ciò che produce, e quindi è la società che *permette* l'individuo [cfr. Bisi 2000, 19].

7 Nel solco dell'ipotesi tardiana si potrebbero cogliere somiglianze, ad esempio, con la teoria della "spirale del silenzio" di Noelle-Neumann [1989].

8 E risulta a nostro parere sorprendente quanto attuale sia tale teoria nella società contemporanea dell'immagine e dell'omologazione, in cui la vetrinizzazione sociale e l'imitazione del personaggio famoso di turno sembrano essere, sempre di più, postmoderni "valori" di riferimento.

dua Gabriel Tarde come primo sociologo ad aver scritto un testo sulla sociologia delle emozioni. Meglio: a essersi concentrato sulle emozioni in quanto emergenti sociali, ossia strumenti che, uscendo dall'alveo di studio psicologico e filosofico in cui erano stati rinchiusi fino ad allora [cfr. Pulcini 1997], permettono la nascita di interazione sociale nonché si rivelano determinanti per il mantenimento dell'equilibrio sociale. Andiamo per ordine e proviamo a esplicitare tale tesi.

Nel testo *La logique sociale des sentiments*, un saggio di teoria sociale che vede per la prima volta la luce nel 1893 all'interno della *Revue Philosophique*, Tarde scrive e teorizza di stati emozional-sentimentali da una prospettiva sociologica [cfr. Tarde 1893; tr. 2011]: questi ultimi sono infatti intesi come strumenti di incontro, comunicazione e integrazione sociale. E vengono utilizzati per analizzare il rapporto individuo e società. Già su un piano storico Tarde risulta anticipatore. Prima degli altri classici della sociologia, egli si concentra sul ruolo degli stati emozional-sentimentali considerandoli mezzi di integrazione sociale e quindi temi di indagine sociologica. Diciannove anni prima del Durkheim de *Le forme elementari della vita religiosa*, quindici anni prima della *Große Soziologie* di Simmel (il sociologo delle emozioni per eccellenza), undici anni prima de *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* di Weber. Addirittura, ottanta anni prima dell'apparizione negli Stati Uniti dei primi articoli scientifici sulla sociologia delle emozioni e la conseguente creazioni di cattedre universitarie *ad hoc*.

Ma cosa sostiene Tarde? Innanzitutto, che gli stati sentimentali, le azioni che partono e prendono impulso direttamente dal cuore, "svolgono un ruolo determinante all'interno della vita umana" [Tarde 1893; tr. 2011, 27]. Egli prova a venire a patti con le emozioni e i sentimenti. Sdoganandoli dalla visione kantiana che li teorizzava come "cancri" della ragione e portatrici di follia e disequilibrio individuale e sociale, Tarde teorizza (a prima vista paradossalmente) una logica nell'espressione degli stessi, una sorta di strategia nella manifestazione degli stati emozional-sentimentali. Se, come visto poc'anzi, la relazione sociale nasce principalmente attraverso desideri e credenze, allora gli stati emozional-sentimentali non possono che giocare un ruolo fondamentale in questo processo. E visto che sono pochi individui che creano l'azione sociale, che "inventano", nella terminologia tardiana, nuovi comportamenti per poi essere imitati dalla massa, allora tale discorso deve valere anche per le emozioni e i sentimenti attraverso i quali i

membri di una società entrano in contatto. L'individuo non può semplicemente essere preda dei suoi stati emozionali, venir da essi "patito" senza alcun potere di gestione [cfr. Bodei 1991]. Deve esserci un canale in cui indirizzarli, un oggetto verso cui dirigerli, un sentiero in cui contenerli. E questi ultimi non nascono per caso, né si manifestano senza che ci sia un disegno sociale (e quindi logico, nell'ottica tardiana) che anticipi la sua comparsa. Se vi è una logica sociale nella manifestazione delle emozioni e dei sentimenti è perché la società, in un certo senso, la impone. Spinge i suoi membri a essere emozionalmente intelligenti al fine di mantenere quell'equilibrio sociale necessario affinché vi siano rapporti pacifici tra i soggetti.

Utilizzando diversi esempi storici, nel saggio Tarde si concentra, per avvalorare la sua tesi, sul ruolo nefasto avuto dagli stati emozional-sentimentali negativi nel corso di molte guerre europee. Se si sono verificati conflitti, sostiene Tarde, è perché gli individui non sono stati capaci di contenere le proprie emozioni, privilegiando quelle negative – portatrici di disequilibrio – a scapito di quelle positive – veicoli di pace e armonia sociale. Se le emozioni e i sentimenti mettono in contatto gli individui e creano relazione sociale, allora è il caso di guardarli e utilizzarli dal loro versante positivo, pena la rottura dell'ordine e della pace sociali. Tarde teorizza che, nel corso del processo di aggregazione sociale caratteristico degli stati moderni, mentre questi ultimi si espandono, gli individui (che sono membri di specifiche società) sono necessariamente costretti a condividere i propri sentimenti con quelli di individui stranieri: è l'unico modo per costruire integrazione e collaborazione. In questo processo, i sentimenti positivi giocano un ruolo principale all'interno degli stati nascenti, poiché permettono collaborazione sociale, vita pacifica e, di conseguenza, la sopravvivenza di una società allargata.

4. Emozioni e sentimenti come collante sociale

Nell'ottica tardiana quindi, emozioni e sentimenti tengono insieme la vita sociale: una società stabile è, prima di tutto, un "intreccio di sentimenti di simpatia" [Tarde 1893, tr. 2011, 28] armonizzati tra loro. Ma come può la società veicolare

uno stato emozional-sentimentale piuttosto che un altro? E in che modo gli individui si adeguano alle "regole emozionali" imposte dalla società? Per rispondere a questa domanda, è necessario capovolgere la visione del concetto di società. Tarde si distanzia in anticipo dalla visione durkheimiana di società *sui generis* (che negli anni seguenti diventerà dominante in Francia e non solo) e mira a privilegiare il ruolo svolto dall'individuo nella creazione di integrazione sociale[9]. Non è la società che vincola e gestisce le relazioni individuali, bensì sono i cuori degli individui che permettono la relazione sociale e, quindi, creano società. I sentimenti di cui parla Tarde – è questo il punto chiave – nascono nel cuore di ogni soggetto. In seguito, si intrecciano a quelli provati dagli altri individui e possono mutare forma o manifestazione. Ma la relazione sociale prende forma grazie all'azione svolta dal singolo soggetto, il quale entra in contatto con un suo simile attraverso la messa in comune di uno stato emozional-sentimentale. In seguito, l'individuo dotato di maggiore personalità ha il compito di armonizzare tale incontro, far sì che tale intreccio si allarghi e duri al fine della sopravvivenza della società: fare in modo che da esso scaturiscano altri sentimenti positivi che rendano possibile e affabile la vita in comune. Ecco perché, secondo Tarde, nascono i gruppi sociali, all'interno dei quali molti soggetti imitano lo stato emozional-sentimentale provato e condiviso dal/i primo/i individuo/i. Il ruolo di questi individui, che potremmo definire "soggetti guida" in quanto coloro che inventano comportamenti e mettono in comune emozioni e sentimenti, è fondamentale per il mantenimento della società.

Tarde sa bene che la vita sociale non è intrecciata soltanto di sentimenti positivi. Vi è un miscuglio di simpatia e antipatia, amore e odio, gioia e tristezza. E questo accade in ogni società, a prescindere dall'epoca storica. Il ruolo dei singoli individui (i "soggetti guida") sta proprio nel riuscire a creare e mantenere quell'equilibrio sentimentale che permette a ogni società di vivere armoniosamente e secondo una forma stabile. Nei termini tardiani sopracitati, è di rilevante importanza che gli opposti sentimenti generantesi all'interno di una società (o di più società in rapporto fra loro), trovino un accordo teleologico (e non solo logico), al fine di garantire la sopravvivenza della società stessa. Se tale armonia non viene

9 A causa di questa visione, analisi di fine Novecento dipingeranno Tarde come il teorico della fine del sociale [cfr. Latour 2001].

raggiunta, l'equilibrio si infrange e la società è costretta a rinnovarsi: tramite nuove elezioni o consultazioni elettorali (nelle società democratiche) con tutti i rischi che tali processi nascondono, oppure attraverso guerre e conflitti quando non c'è armonia nei rapporti tra società o nazioni differenti [ivi, 40 e sgg.].

Siamo giunti al secondo punto a sostegno della nostra tesi. Attraverso tali concetti espressi nel saggio in questione, Gabriel Tarde potrebbe essere considerato il primo sociologo delle emozioni. Sostenere che le emozioni e i sentimenti siano veicolati e modellati dalle azioni individuali a seconda del contesto storico-sociale in cui queste vengono messe in atto, ossia che divengano strumenti di integrazione ed equilibrio sociale, significa anticipare quella teoria che, nella seconda meta del Novecento, sarà tematizzata come "costruzione sociale delle emozioni". Quest'ultima, che identifica un filone di studi sociologici sugli stati emozionali-sentimentali sorto qualche decennio fa negli Stati Uniti, considera le emozioni come elementi esistenti nell'organismo umano – esattamente come nella visione tardiana: "nascono nel cuore di ogni soggetto" –, ma che prendono forma esclusivamente grazie alle relazioni sociali [cfr. Cerulo 2009; Turnaturi 1995; Iagulli 2011]. Esse sono qualcosa che si forma contemporaneamente alla loro interpretazione e alla coscienza che ne ha il soggetto situato in un determinato e specifico contesto sociale e alle sue interazioni con gli altri individui. La costruzione sociale delle emozioni è un tutt'uno col manifestarsi dell'emozione stessa e, come tale, si trova in continuo mutamento (le emozioni cambiano in seguito ai cambiamenti delle regole di comportamento sociali e ai rapporti tra individui).

Tarde si schiera, inconsapevolmente, in questa corrente. Potremmo dire che ne genera i prodromi. Meglio, ne rappresenta l'iniziatore, colui che per primo vede ciò che sarà, l'anticipatore di un filone di studi che fiorirà, istituzionalmente e accademicamente, quasi ottanta anni dopo.

5. Ancora sulla costruzione sociale delle emozioni

Che gli stati emozional-sentimentali siano, fondamentalmente, costruzioni sociali, Tarde lo chiarisce anche quando affronta il rapporto che vige tra questi e la religione. Secondo il sociologo francese, la religione svolge il duplice ruolo

di "assimilazione imitativa tra uomini della stessa civiltà e di differenziazione tra uomini di civiltà diverse" [Tarde 1893, tr. 2011, 53]. Attraverso i riti religiosi le emozioni e i sentimenti vengono addomesticati, resi malleabili e gestibili, trasformati in collante sociale per tenere insieme i membri di una società (sia coloro che in quella società nascevano, sia gli stranieri, ossia gli individui migranti). Le religioni hanno compreso la necessità di controllare e dirigere quello che si prova naturalmente. Esse hanno focalizzato la questione dell'armonia sociale: affinché ci sia pace e integrazione sociale, è necessario trasformare emozioni e sentimenti "naturali" in costruzioni sociali: abitudini comuni, riti collettivi, al fine di omologare gli individui a una manifestazione "controllata".

Secondo l'analisi tardiana, la religione è una "forma di cemento" tra gli uomini, nel senso che, attraverso i riti religiosi, gli stati emozional-sentimentali provati da pochi individui si diffondono agli altri. Meglio, dagli altri vengono imitati. Provare insieme – o convincersi di farlo – un'emozione o un sentimento crea forza, trasmette autostima e genera quella coesione sociale sulla quale Durkheim sarà maestro di analisi, ma da una prospettiva differente. Non è la società che, attraverso il rito religioso, "crea" gli individui, ma sono questi ultimi che partecipano (e, in fondo, costituiscono) il rito mettendo in comune i propri stati emozional-sentimentali e, da questa esperienza, ne costruiscono di ulteriori.

Il punto sul quale si concentra Tarde è che se è vero che alcuni individui provano qualcosa nella loro interiorità che manifestano secondo forme e modalità dipendenti dalla loro volontà, è altrettanto vero che la maggior parte dei soggetti presenti in quella società tenderanno a imitare tali comportamenti: si convinceranno di provare le stesse emozioni e gli stessi sentimenti, costruiranno rappresentazioni sociali basate su quella che Tarde chiama legge dell'imitazione e attueranno comportamenti direttamente dipendenti dall'intensità dell'emozione-sentimento costruito in comune[10].

Prender parte a un rito religioso, praticare un credo significa anche abbracciare i sentimenti che quella religione provvede a diffondere. Per avvalorare tale tesi, Tarde utilizza l'esempio del cristianesimo: quest'ultimo avrebbe favorito la

10 In tal senso, tra gli esempi citati da Tarde compare il razzismo, inteso come un misto di sentimenti di odio e disprezzo provati da uno o più individui nei confronti di altri, che non ha nulla di naturale bensì è costruito dal contesto e dall'epoca storico-sociali.

diffusione di sentimenti positivi (di simpatia e affetto) tra i credenti e i praticanti. In altri termini, la religione è forza generatrice di emozioni e sentimenti, sia positivi che negativi. A differenza di Durkheim, che teorizzerà quella coscienza o effervescenza collettiva che resta sospesa nel vuoto, indistinta, priva di una chiara caratterizzazione in termini di emozioni, sentimenti, affetti o passioni, nell'analisi di Tarde gli stati emozional-sentimentali iniziano ad avere un nome (simpatia, antipatia, affettuosità, gioia, invidia, ecc.) e si pongono come grimaldello dell'azione sociale attraverso una pratica che ha molto di logico e razionale. Contrariamente a quanto affermerà Durkheim, non siamo di fronte a individui che nel corso del rito religioso vengono colti da elettricità che li porta a esaltazione [cfr. Durkheim 1912], né gli stati emozional-sentimentali assomigliano a una valanga che aumenta avanzando [*Ibidem*]. Quando gli individui (quelli che abbiamo chiamato "soggetti guida") partecipano al rito e mettono in comune le proprie emozioni, lo fanno con razionale coscienza che ciò sia necessario per la sopravvivenza della società. In altri termini, in Tarde il rapporto individuo-religione è biunivoco: se, da una parte, è l'individuo che agisce costruendo e mettendo in pratica il rito insieme ad altri suoi simili, dall'altra, è da tale condivisione che nascono nuovi stati emozional-sentimentali, individuali e di gruppo, in un processo di costruzione sociale (generato da un'azione individuale) che non ha mai fine (ove mai ciò avvenisse ci troveremmo di fronte al vuoto solipsistico e a una società priva di relazioni).

Nell'analisi di Tarde, quindi, l'individuo scende a patti con la propria interiorità. Non considera le emozioni – come Durkehim – necessariamente collettive e quindi nocive quando chiuse nell'alveo dell'agire individuale[11]. Per Tarde ciò che ognuno custodisce dentro è un tesoro privato e pubblico nello stesso tempo. È una risorsa individuale e sociale. Un motore che, se ben utilizzato, permette agli individui (e quindi alle società in cui essi vivono e agiscono) di progredire e crescere nel corso del tempo. Perché, in fondo, la vita sociale altro non è che "un

11 Diversi anni dopo, anche Halbwachs sembra giungere a conclusioni tardiane: "la società esercita un'azione indiretta sui sentimenti e sulle passioni. Il fatto è che vi è in noi un uomo sociale, che sorveglia l'uomo passionale e che, senza dubbio, talvolta gli obbedisce e si pone per così dire al suo servizio per giustificare la propria passione: anche allora, l'uomo non smette di essere sociale; ragiona, pensa" [Halbwachs 2003, 84-85].

lungo passaggio, oscuro e tortuoso, dalla diversità elementare alla fisionomia personale, un misterioso lambicco con spirali senza nome, dove quello si sublima in questo, dove lentamente si distillano un'infinità di elementi piegati, sminuzzati, spogliati delle loro caratteristiche differenziali, questo principio essenziale cosi etereo, la singolarità profonda delle persone, il loro modo di essere, di pensare, di sentire, che non è un fatto unico ed istantaneo" [Tarde 1976, 411-412][12].

L'analisi sociale svolta da Tarde è notevole, soprattutto se si considerano gli anni in cui viene generata. Personalmente, la ritengo una vera intuizione. Vale quindi la pena, in conclusione, sottolineare le due "scoperte" sociologiche cui giunge Tarde: teorizza che le emozioni e i sentimenti abbiano poco di naturale, ma siano spesso costruiti socialmente, messi in comune e addomesticati; provvede a un'anticipazione del ruolo di collante sociale che uno stato emozional-sentimentale può rivestire all'interno di un gruppo.

12 Questa frase ha contribuito ad avallare la netta differenziazione tra Tarde "sociologo individualista" e Durkheim "sociologo dell'istituzione" [Ferrarotti 1976, 12].

Riferimenti bibliografici

Bisi, R.
2000 *Credenze, desideri e imitazione. Un approccio al sistema socio-psicologico di Gabriel Tarde*, clueb, Bologna.
2001 *Gabriel Tarde e la questione criminale*, FrancoAngeli, Milano.

Bodei, R.
1991 *Geometria delle passioni. Paura, speranza e felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.

Borch, C .
2005 *Urban Imitations: Tarde's Sociology Revisited*, Theory, Culture & Society, 22 (3), pp. 81–100.

Borch, C., Stäheli, U. (a cura di)
2009 *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Suhrkamp, Frankfurt.

Borlandi, M.
1994 *Informations sur la rédaction du Suicide et sur l'état du conflit entre Durkheim et Tarde de 1895 à 1897*, Durkheimian Studies, 6, pp. 4-13.

Candea, M.
2010 *The Social after Gabriel Tarde. Debates and assessments*, Routledge, London.

Cerulo, M.
2009 *Il sentire controverso: introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma.

Curti, S.
2011 *Introduzione* in G. Tarde, *La morale sessuale*, Armando, Roma, pp. 7-28.

Davis, M. M.
2009 *Gabriel Tarde, An Essay in Sociological Theory*, Bibliobazaar, Charleston.

Durkheim, È
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Puf, Paris, tr. it. 1982, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.

Ferrarotti, F.
1976 *Introduzione*, in G. Tarde, *Scritti sociologici*, utet, Torino.

Halbwachs, M.
1947 *L'espressione delle emozioni e la società*, tr. it. 2003, in AA.VV., *Pagine di sociologia*, Carocci, Roma, pp. 84-92.

Hughes, E. C.
1961 *Tarde's Psychologie économique: An Unknown Classic by a Forgotten Sociologist*, American Journal of Sociology, 66(6), pp. 553–559.

Iagulli, P.
2011 *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, FrancoAngeli, Milano.

Illouz, E.
2007 *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Polity, Cambridge, tr. it. 2007, *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano.

Joseph, I.
2001 *Tarde avec Park: À quoi servent les foules?*, Multitudes, 7 (http://multitudes.samizdat.net/Tarde-avec-Park).

Katz, E., Lazarsfeld, P.F.
1955 *Personal Influence*, Free Press, Glencoe.

Latour, B.
2001 *Gabriel Tarde and the End of the Social*, in P. Joyce (ed.), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, London.

Lazarsfeld, P. F.
1967 *Metodologia e ricerca sociologica: 1948-1954*, il Mulino, Bologna.

Mucchielli, L.
1998 *La Decouverte du social. Naissance de la sociologie en France*, La Decouverte, Paris.
2000 *Tardomania? Reflexions sur les usages contemporains de Tarde,* Revue d'histoire des sciences humaines, vol. 3, pp. 161-184.

Noelle-Neumann, E.
1989 *Öffentliche Meinung. Die Entdeckung der Schweigespirale*, Ullstein, Frankfurt/Berlin, tr. it. 2002, *La spirale del silenzio. Per una teoria dell'opinione pubblica*, Meltemi, Roma.

Petrucci, V.
1988 *Culto della città e culto dell'individuo: la polemica con Durkheim*, in V. Petrucci, *Gabriel Tarde. Filosofie penali tra Otto e Novecento*, ESI, Napoli, pp. 71-98.

Pulcini, E.
1997 *Per una sociologia delle emozioni*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXXVIII, 4, pp. 641-649.

Simmel, G.
1891 *Recensione* a G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Alcan, Paris, 1890, Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, 2, pp. 141-142.

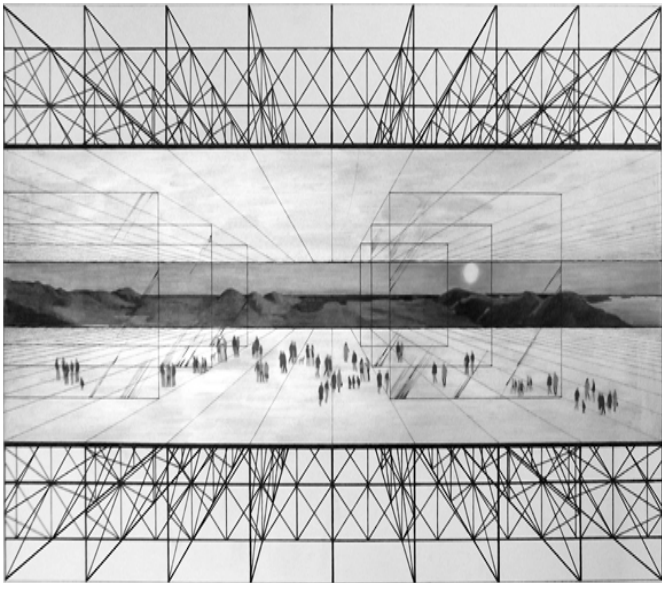
Tarde, G.
1880 *La croyance et le désir. La possibilité de leur mesure*, Revue philosophique, XX, pp. 150-180.
1884 *Qu'est-ce qu'une société?*, Revue philosophique, XVIII, pp. 489-510, tr. it. *Che cos'è la società*, Cronopio, Napoli.
1885 *Le type criminel*, Revue philosophique, XIX, pp. 593-627, tr. it. 2010, *Il tipo criminale. Una critica al "delinquente nato" di Cesare Lombroso, Ombrecorte*, Verona.
1890 *Les lois de l'imitation*, Félix Alcan, Paris.
1893 *La logique sociale des sentiments*, Revue philosophique, XXXVI, pp. 561-594, tr. it. 2011, *La logica sociale dei sentimenti*, Armando, Roma.
1895 *La logique sociale*, Félix Alcan, Paris.

1901 *L'opinion et la foule*, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1989, tr. it. 2005, *L'opinione e la folla*, La Città del Sole, Reggio Calabria.
1907 *La morale sexuelle*, Archive de l'Antropologie criminelle, de criminologie et psychologie normale et pathologique, XXII, pp. 5-40, tr. it. 2011, *La morale sessuale*, Armando, Roma.
1969 *On Communication and Social Influence. Selected Papers*, University of Chicago Press, Chicago.
1976 *Scritti sociologici*, Utet, Torino.

Toews, D.,
2003 *The New Tarde: Sociology After the End of the Social*, Theory, Culture & Society, 20(5), pp. 81-98.

Turnaturi, G. (a cura di)
2011 *Signore e signori d'Italia. Una storia delle buone maniere*, Feltrinelli, Milano.
2003 *Tradimenti. L'imprevedibilità nelle relazioni umane*, Feltrinelli, Milano.
1995 *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano.

Saggi



Ursula Apitzsch

Revolution, Defeat, and Subalternity: Antonio Gramsci in dialogue with Giulia and Tatiana Schucht

In many books on Gramsci we find the claim that his term "subaltern" was not a new and fundamental category of his writings in prison, but just a cipher for the word "working class" or "peasant masses", and that only with the later "translation" of the term into Post-Colonial Studies in India and Latin America would it acquire its new, broader meaning[1]. This claim can be refuted by an examination of Gramsci's dialogue with his wife Giulia Schucht and Giulia's sister Tatiana in the prison letters, which will be connected with considerations put forward in the prison notebooks. On August 8, 1933 Gramsci writes some remarkable lines to his wife Giulia Schucht which show that he also needs the concept of the subaltern to capture a certain self-positioning of intellectuals like Giulia as a member of the Schucht family in post-revolutionary Russia:

> In general, however, it seems to me that you put yourself (and not only in this connection) in a subaltern rather than a dominant position "nella posizione del subalterno e non del dirigente". That is, you assume the position of someone incapable of historically criticizing ideologies by dominating them, explaining and justifying them as historical necessity of the past; of someone who, brought into contact with a specific world of emo-

1 This is also the case in Hito Steyerl's introduction to the first complete German edition of Spivak 2008, 8 ss.

tions, feels attracted or repulsed by it, remaining always within the sphere of emotion and immediate passion [Gramsci 1994, vol. II, 318][2].

Many difficult questions arise. 1. What is the "specific world of emotions" Gramsci refers to? 2. What does it represent in the exact historical context? 3. What does it mean for Gramsci to see Giulia "in a subaltern position"? 4. What did it mean on "other occasions"? 5. What is the meaning of "immediate passion" in different spheres of life? 6. How do Giulia herself and her sister Tatiana Schucht interpret Gramsci's view of Giulia's personality and self-positioning during his time in prison in Turi, at the beginning of the years of Stalinist terror?

Giulia wrote more than 80 letters, her sister Tatiana wrote even more than 600 letters to Gramsci in the years 1927-1933, most of them with the aim of connecting Gramsci with his wife and his children Delio and Giuliano and to continue and heal an often interrupted dialogue. For about 50 years, the letters of Giulia and Tatiana were not present in the different Gramsci editions, despite the fact that most of them were to be found in the Gramsci archive in Rome. It was Mimma Paulesu Quercioli, Gramsci's niece who for the first time published a selection of Giulia's letters [cfr. Gramsci 1987]. Aldo Natoli finally edited in 1997 together with Chiara Daniele the correspondence between Antonio Gramsci and Tatiana Schucht [cfr. Gramsci-Schutz 1997]. The whole Gramsci correspondence from prison with both of the Schucht sisters is for the first time being edited in three volumes (third volume forthcoming) in Germany, starting in 1994 [cfr. Gramsci 1995; 2008][3].

It is the aim of this paper to describe not only Gramsci's fear about the possible subaltern position of his wife Giulia in the post-revolutionary Stalinist Soviet Union, but also his own struggle against becoming a subaltern as a prisoner of Mussolini. At the same time, it is an analysis of gendered concepts of autonomy and self-construction in Gramsci's dialogue with Giulia and Tatiana Schucht. The paper undertakes this interpretation by a close reading of Gramsci's cor-

2 For quotations from the English version of Gramsci's letters, see Gramsci 1994. For quotations from the Italian version of Gramsci's letters to Giulia, see Gramsci 1965.

3 Tanslations of the letters of Tatjana Schucht to the English language from Ursula Apitzsch.

respondence with the Schucht sisters from his imprisonment in 1926 until his death in 1937.

In order to unfold the category of subalternity in Gramsci's *Prison Letters*, I want to follow his own "historicist" method, as he called it, and in this way try to analyze hermeneutically some crucial parts of his correspondence. I will present these interpretations in the context of the biographies of the persons involved and their political involvement during Gramsci's prison years.

1. Schucht family - a specific world of emotions

Antonio Gramsci met *Giulia Schucht* for the first time in the sanatorium "The Silver Forest" (Serebryani Bor) near Moscow in 1923. He was then a member of the Italian delegation to the Communist International. At the same time Giulia Schucht's sister Eugenia was, like Gramsci, taking the cure at Serebryani Bor because of psychic exhaustion. Eugenia was the first member of the Schucht family that Gramsci had got to know. Like Giulia and her sister Anna, she was a very gifted person, and had studied in Rome at the Academy of Fine Arts. Gramsci had established a friendship with her while staying in the sanatorium, since she understood Italian and was happy to refresh her memories of Rome. She was suffering from nervous illness – she was for a period even unable to walk – after exhausting activity first as a teacher in a Jewish school in Warsaw and afterwards as an elementary teacher in Moscow during the revolutions of 1917. She was a bolshevist activist from the very beginning and a personal friend of Lenin's wife Krupskaja [cfr. Gramsci 2010].

Giulia Schucht, who was born and grew up in Geneva, where the family was in exile, had completed her studies as a violinist at the Santa Cecilia Conservatory in Rome. When Gramsci got to know her, the family had returned to Russia, and she was giving recitals in the Serebrianyi Bor sanatorium and teaching at the College of Music in Ivanovo Vosnessensk. During the period that Gramsci spent in Moscow in 1923-24, she gave up this artistic work in favor of so-called "revolutionary" praxis – doing secretarial work for the local section of the Communist

Party. Gramsci could never accept this narrow, bureaucratic definition of "revolutionary" performance.

However much Gramsci respected the revolutionary Schucht family (Apollon Schucht had been a friend of Lenin's since his exile in Geneva), he opposed from the very beginning the atmosphere within the family, which was based too much for his taste on Rousseauian spontaneism rather than on solidarity. This, in his view, was the reason for the lack of autonomy and encouragement Giulia received to develop her autonomous artistic personality. Together with the "spirit of Geneva" (Gramsci often used this term to describe these family characteristics), Gramsci criticized every form of revolutionary romanticism. In Giulia's father Apollon whose descent was from a family of German aristocrats, Gramsci found that political avant-garde went well together with a patriarchal attitude in front of the women of the family. Gramsci loved very much Giulia's mother, a born Julija Ghirschfeld [ivi, 22] who came frome a very renown family of Jewish lawyers.

The person around whom the problematic relations within the family revolve, as Gramsci describes them, and which are extremely repressive for Giulia, is mainly Eugenia. When Gramsci was staying in Moscow, after the birth of Giulia's and his son Delio in April 1925, the first problems surfaced: Eugenia liked to play the role of the mother of Delio [see Gramsci's letter to Tania Schucht of 13 January 1931], and pressurized Giulia into not accepting money from Gramsci for the child's upbringing. It was this episode in particular – the refusal of the family to accept his role as father with any seriousness – which Gramsci recollected with pain on many occasions in his prison letters. It seems, however, that Gramsci does not see the full significance of Giulia's terrible trapped situation. When Giulia followed Gramsci to Rome (in autumn 1925), Eugenia came along, too. It was she who looked after Delio when Giulia was working at the Soviet embassy. Giulia stood aside, as her Roman friend Nilde Perilli remembered.

Tatiana Schucht, by Gramsci often called Tania, lived alone in Rome as a teacher of natural science. She had not returned to Russia because she did not want to succumb to the family regime. Gramsci immediately saw in her a friend and ally when he got to know her in 1925 before Giulia came to Rome with her son Delio. Tatiana was very upset by the strange family constellation she was con-

fronted with. Later, in a long letter to Gramsci dated 28 December 1930, she was to recollect from her memories of Giulia's stay in Rome during the year 1925-26. She writes "that I know I had really bad days then, always in intense nervous tension, that at least some natural rights would be respected". Eugenia taught Delio to call his father "uncle" (*djadja*), until Tania intervened forcefully [see Gramsci's letter from13 January 1931]. It was at Eugenia's insistence that Giulia returned to Moscow before their second child, Giuliano, was born in August 1926. When Giulia fell ill with psychopathic symptoms after the birth of the child, Eugenia took over Delio's upbringing while Giulia spent many months in the sanatorium. Letters from Gramsci to Guilia were not passed on. The presumptuous responsibility of the family for all its members becomes repressive because it is exercised arbitrarily, on the one hand, and imbued with authority, on the other. This is the case in the family's behavior towards Giulia, as becomes clear by the beginning of 1931 at the latest. "Now I'm afraid that my letters don't reach you and that yours too go astray." [Gramsci 1994, vol. II]. On 13 January 1931 he writes to Tania Schucht:

> In the mutual relationships of the family group each member arrogates to himself the right to criticize the others, each member thinks he is the cleverest who must decide that the other may or may not know, etc. All of this is disguised as altruism and disinterested tenderness, and it is arrogant, pure egocentrism, oppression of another's human personality [ivi, 2].

2. The context: The rejection of Gramsci's political concepts by the Communist International and the involvement of the Schucht family

On 14 October 1926, less than a month before his arrest, Gramsci had sent a letter to the Central Committee of the CPSU in which he took a very clear and fearless position against the sectarianism in the Soviet party under Stalin's majority, especially the attacks on Trotsky. Gramsci was not a Trotskyist in his political beliefs (for example, he had supported the doctrine of "Socialism in One Country"), but he held Trotsky in great esteem and admonished the majority in

the Soviet party (i.e. Stalin): "Unity and discipline cannot be mechanistic and obtained by force; they must be honest, based on conviction and … we want to be sure that the majority of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union does not intend to win a total victory and avoids extreme measures" [Spriano 1988, 123].

This letter provoked the final split between Gramsci and Togliatti (i.e. between Gramsci and the majority in the Italian Communist Party executive) [cfr. Fiori 1991, 9]. From this moment, Gramsci was viewed within the Third International as a Trotskyist,[4] which meant his isolation among the Italian political prisoners.[5] From 1928 onwards, Gramsci suspected that the Italian Communist Party had deliberately or through gross negligence contributed to his long prison sentence in the run-up to the Rome trials [see Gramsci's letter to Giulia of 30 April 1928]. Gramsci's situation deteriorated dramatically after the Party confirmed the radical left-wing course of the Third International with its "turn" in 1929, and abandoned the political line crafted by Gramsci after the Lyons Congress. The fact that Giulia ceased writing to him for some months at precisely this point must have been highly alarming for him.

Why did Giulia stop writing to Gramsci for several months, at exactly the moment when he had been sentenced to 20 years in prison? Unfortunately, many of Giulia's letters from 1930, 1931 and 1932, remain lost to this day; we know that they must have arrived in Gramsci's cell, because he replies to them. However, Aldo Natoli found in the Gramsci archive some very explicit letters from Giulia from 1932 that have so far only been published in the German critical edition

4 See the testimony of Jules Hubert-Droz, then Secretary of the Comintern, from Berti 1966, p. 402.

5 The fact that the fascists themselves knew of this isolation on the part of Gramsci is shown by the brief notice which commented on Gramsci's death in the fascist press in 1937. The 12 May 1937 edition of *Messaggero* contains the following remark: "Who can fail to remember the former editor of 'Ordine Nuovo', the Communist deputy of those two famous years, the intellectual leader of the Italian Bolsheviks? He too took refuge in Moscow, which he left at the right time, given his loyalty to Trotsky. This brought him back to Italy, where he was able to end his days in a sunny clinic in Rome" (Spriano 1977, 99; my translation, U.A.). Spriano suggests that Mussolini himself may have inspired this anonymous comment in *Messaggero*.

of the correspondence between Gramsci and Giulia. On March 16, 1932 Giulia wrote to Antonio:

> If I was not active over a long time, if I tried to find strength in passivity, when you had been arrested, … then I must find an explanation for this, and I must find a way to change this state, to come out of it…(there are moments in which I do not understand one word). Dear, I should and could tell you today more than before… When I think about the reciprocal help we were able to give one another during our life together, I feel an immense pain. … Also formerly I did not tell you many things which I was almost afraid even to think. Love me. Giulia [Gramsci 1995, I, 180].

What can these mysterious sentences tell us today, in the context of documents from the Soviet archives published after the end of the Soviet Union? The most recent historical study by Angelo Rossi and Giuseppe Vacca, entitled *Gramsci between Mussolini and Stalin* [Rossi, Vacca 2007] states clearly that "from December 1924 Giulia Schucht worked for the NKVD. Also, if her work was only bureaucratic, her life was from that time subjected to special supervision and censorship…. At that time this might have been lived as normal, not creating particular problems. … But evidently this symmetric relation between public and private life had to crack with Gramsci's imprisonment and was totally abolished between 1928 and 1930. There cannot be other than political explanations for this. The control of Giulia had been progressively transformed into paralyzing restrictions" [ivi, 73 f.; my translation, U.A.].

In her letter of 6 June 1930, Tania Schucht had decided to inform Gramsci about Giulia's situation by copying a letter from her father Apollon that it was not (only) Giulia's psychological disturbance, which Gramsci already knew about in rough outline, which prevented her from writing to him. Apollon writes: "I did not say that Giulia does not write because she is sick. I said she writes only rarely because she finds it difficult to do so in the circumstances in which she is compelled to write" [Gramsci, Schucht 1997, 533][6] Apollon Schucht cannot be more explicit about the surveillance and control of Giulia, but there is a document written by Togliatti and published by Paolo Spriano [Spriano 1977, 99

6 See also Tatiana's letter from January 18, 1930, ivi, 447.

f.] which clearly highlights these "circumstances", namely the second layer of censorship in Moscow.

Tania's worries are shared by Piero Sraffa, a friend of Gramsci's since the days of *Ordine Nuovo*, an economist and colleague of Keynes in Cambridge. Through Tania, he had constant contact with Gramsci in prison, arranged for him to have the books he needed from a bookshop in Milan, and was very worried about the deteriorating physical and mental condition of the prisoner. After a visit by Piero Sraffa to Gramsci's family in Moscow, about which he wrote to Togliatti, Togliatti writes on 15 October 1930 that "It is apparent from a letter from Piero dated 5 August that if his [Gramsci's] wife wants to write to him, she should send her letters to an office, which must then forward them. This office kept the letters for six months!"

Gramsci's inner calm is deeply disturbed not only by the political developments in the Soviet Union, but also through not knowing whether Giulia is capable of fighting against the pressures, or whether she has already succumbed to inner resignation. "The matter is very, very complicated", says Gramsci in his summary of the situation in his letter to Tania of 19 May 1930. Tania Schucht writes to Gramsci on 28 December 1930: "In any case I think, as I have already written to you, that Giulia has no-one to give her strength - her situation must be terrible, no-one wants or is able to encourage in her a gentler attitude towards you as the father of her children and as her husband" [Gramsci, Schucht 1997, 635].

Gramsci finally gets a picture about the situation in Moscow from this letter sent by Tania at the end of December 1930. Very gradually, he begins to realize that Eugenia's behavior is more than just the quirks of a sick person, but involves the political and moral isolation of Giulia, which must be rooted in his own – Gramsci's – person and which indicates that Gramsci's own political isolation is threatening to destroy the bonds within his family. Thus, what does it mean that Gramsci sees Giulia in a "subaltern position"? Firstly, it seems, that Gramsci saw the manifestation of this positioning in Giulia's pedagogical principles.

3. To put oneself in a subaltern position- a question of pedagogy and gender

Let us now go back to Gramsci's letter to Giulia from August 8, 1933. Gramsci's letter is directly addressed to his wife, Giulia, but indirectly answers a letter from his son Delio, translated and transcribed by Tatiana in her letter to Nino (as Tania called Gramsci in her letters whereas Giulia mostly writes Antonio) from May 17, 33: "Dear babbo, you ask me whether I have got *Pinocchio*. No. But I would like to read *Mowgli* and *Rikki-Tikki-Tavi*. Papa, send the book *Uncle Tom's Cabin*"[7]. Gramsci's reaction seems not only critical, but really negative. On May 22, 1933 he responds:

I don't know whether it is a good idea to send Delio the book by Beecher Stowe. He has probably heard some general talk about it as a great book and I won't deny that for the old generations it may seem to be that, since the memory of reading it is necessarily mixed up with the memory of a world of feelings that at one time were alive and operated, but I think today are quite dead because they have become anachronistic. I myself as a boy was never able to enjoy this tearful concoction filled with Quaker sentimentality that's entitled Uncle Tom's Cabin.

In the above-mentioned letter to Giulia from August 8, 1933, three months later, Gramsci again takes up this topic and adds: "I would like to know why Delio got the idea of reading this … book, and whether, when he receives it, somebody will explain it to him historically, by setting the religiosity and emotions with which this book is permeated in their proper time and place. This seems to me a very difficult task to do for a boy (to do seriously, of course, and not with the usual generalizations and commonplaces). All the more since you

7 Tania adds: "Delio asks you for the book by Beecher Stowe that we got from grandmother, together with Robinson Crusoe. Today, these books are kept in the house of Mrs. Perilli. I would like to send many of them to Delio and Giuliano, also the volumes from Brehm and others". Obviously the members of the Schucht family when returning from Rome to Russia in 1917, were not able to take all their books with them and left them in the house of their Roman friend Nilde Perilli. Now it seems that Tania and Giulia remember these books as Delio and Giuliano are growing up.

yourself, I think, are not very apt at this". I now want to reconstruct the pedagogical aim that Gramsci seems to be developing with this sentence on the surface of his argumentation, but I then want to go deeper and see why he is blaming Giulia in advance for not being able to follow this methodological line of a pedagogy that is not "anachronistic". The relation between pedagogy, feelings and society is from the very beginning – mostly in the context of the bringing up of their two children – a crucial and controversial point in the correspondence between Giulia and Antonio during the prison years.

In a letter from Rome dated October 6, 1924, two months after the birth of their son Delio, Gramsci refers in a light, humorous tone to this topic. Replying to a letter from Giulia in which she proudly reports on the new Soviet laws transferring custody of children not only to the father and mother, but also to society as a whole, he answers skeptically: "Do you know that that seems to me more like Rousseau than Lenin? Do you really believe that the best of all Communist societies can fundamentally change individual relationships?" He jokingly adds the picture of the diligent nurse who cares for all the babies in a hospital ward, in order to distribute them from a large carriage to the mothers, with the comment "that perhaps they give the mothers a different child each time – since Soviet discipline is so perfect" [Gramsci 1987, 108 f.]. For Gramsci, the core of Giulia's concept of pedagogical practice lies in what he calls the "Genevan dregs" within the Schucht family, which for him are reminiscent of Rousseau: the need to express feelings spontaneously without concrete, historical analysis and translation into the position of the subject, but also the counterpart to this spontaneity, namely the idea that both the individual person and society are capable "by nature" of responsible action, that education and upbringing are "the unravelling of a pre-existing thread" [see Gramsci's letters to Giulia of 30 July and 30 December 1929].

Giulia had written him a letter in December 1929 (which unfortunately has never been found), in which she tried to give him an impression of how far Delio had developed. It seems that Gramsci read this letter very carefully, because almost seven years later he will be able to recall not only its content but also its style and spirit. However, on December 30 of 1929 Gramsci had replied to Giulia with the harsh judgment that "it seems to me that Delio's intellectual develop-

ment, as it appears from what you write me, is very backward for his age, too infantile" [Gramsci 1994, vol.1, 301]. He had blamed Giulia's way of bringing their son up:

I've gained the impression that your conception and that of others in your family is too metaphysical, that is, it presupposes that in the child there is potentially the entire man and that one must help it develop what it already contains in a latent form, without coercion, giving free rein to the spontaneous forces of nature or something of the sort. I instead think that man as a whole is an historical formation, obtained by coercion (understood not only in its sense of brutality and external violence) (…). To renounce molding the child only means allowing its personality to develop chaotically, accepting all the motives of life from the general environment [ivi, 302].

It is very interesting that the world of "intellectual disarray" he means to observe acquires a gendered meaning for Gramsci in the context of Giulia's interpretations of everyday activities, especially those of the children. In his letter from1 August, 1933 he writes: "I am truly glad that Delio has gone to camp with his schoolmates; I believe that he will acquire intellectual independence and free himself of many tendencies that are morbid, feminine in a pejorative sense" [ivi, 316]. Some months earlier, on November 28, 1932 he had explained his view of "*womanish" education* more specifically and more theoretically:

I've read with interest your observations on the mirror and about Julik who loves to look at himself, but my interest was aroused by the fact that your reasoning is naively and candidly "womanish'. The very quintessence of femininity. Because seeing a mirror only as a device for narcissism is typical only of women (…). Your observations are mistaken from top to bottom and they point to a backward, anachronistic, and … terribly dangerous way of reasoning (…). There is always a 'Genevan' attitude in the depths of your soul and this is because of a conspicuous part of your psychic uneasiness… I should have been the one to help you to know yourself better…Perhaps it is true that I have been too 'egoistical' and have lived more for the aesthetic sensations than for moral obligations. I believe that I have now become … reformed, that in my mind I have reconciled Renaissance and Reformation" [ivi, II, 234f.].

Knowing the biographical context of Gramsci's observations (the fact that he sees Eugenia Schucht's influence on the children and mainly on Delio's education, as well as Giulia's inability to free herself from her subordinate position within the family), one must observe that Gramsci here more generally connects the world of immediate emotions with a sense of "backward femininity" and anachronistic aesthetics. He contrasts this with the masculine world of morality and Reformation. He obviously sees the obligation that the family, as well as education and reproduction as a whole, should be organized in the modern world according to rational, historicizing principles. Gramsci criticizes Giulia's pedagogy, thereby failing to appreciate the emotional foundations of her imaginative style of upbringing as well as the potentially productive effects of psychoanalysis – which he knows hardly anything about – on educational theory. He carps at what Giulia writes in his usual anti-Rousseau tone, but Antonio actually senses that Giulia's praxis is much richer and does not fit into this mold. He himself closes his letter from 1929 with words that show him once again in full possession of his capacity for self-irony and linguistic genius: "Perhaps, indeed most probably, some of my comments are exaggerated, or indeed unjust. To reconstruct a megatherium or a mastodon from a tiny bone was Cuvier's special gift, but it may also happen that from a piece of a mouse's tail one might reconstruct a sea serpent" [*Ibidem*]. On 24 November 1936, he comments retrospectively on Giulia's letter from seven years ago and identifies his former judgment as dogmatic pedantry. Nevertheless, it is astonishing how precisely he remembers every detail with self-irony, and at the same time sticks to his former principle of the construction of personality:

> Most of the time I'm pedantic without meaning to be; I've created for myself a formal style, under the pressure of events, during these ten years of multiple censorships. I will tell you a "small" episode to make you laugh and to help you to understand my state of mind. Once, when Delio was little, you wrote me a very charming letter in which you wanted to show me how the child was undergoing his initiation into ... geography and orientation; you described him to me in bed, lying from north to south, saying that in the direction of his head there were populations whose carts were drawn by dogs, to his left there was China, to his right Austria, in the line with his legs Crimea, etc. In order to get this letter I had to have an hour-long discussion with the warden who suspected who knows what sort of coded messages! Your letter has cheered me up. It seems to me that

it's been a long time since you last wrote with such levity and such an ... absolute absence of mistakes" [ivi, II, 365 f.].

Thus, if Gramsci is so aware of his often one-sidedly critical view of Giulia, caused by his abstract critical analysis of emotions and by setting aside the reality of the emotions themselves, why then – we have to ask – is he so upset about Giulia's supposed "inability" to teach the children in the right way, why is he calling her position "subaltern"? In order to answer these questions we will have to go back to our core text from August 1933 and try to get to a deeper understanding of it. Is Gramsci able to read the signs of Giulia's illness, described as causing phases of inability to speak, to hear and to work at all? It seems that Gramsci is interpreting this process of psychic illness as a resistance that cannot be understood, as a fight that cannot take the form of autonomous action but ends up with Giulia putting herself into a subaltern position. Gramsci deals with this problem indirectly – without mentioning the political implications – when he speaks about Giulia giving up her life as an artist and when he discusses her psychoanalysis.

4. Gendered concepts of autonomy and self-construction: Giulia and her "transcendental error" in giving up her artistic career

Let us focus again on Gramsci's letter from August 8, 1933. Here he explains his observations about Giulia's subaltern position in an astonishing way. He refers not only to Giulia's assumed pedagogical principles but also to her career as an artist. We remember that Gramsci writes: "you assume the position of someone incapable of historically criticizing ideologies by dominating them, explaining and justifying them as historical necessity of the past; of someone who, brought into contact with a specific world of emotions, feels attracted or repulsed by it, remaining always within the sphere of emotion and immediate passion" [ivi, II, 318]. And at this point he continues: "This is perhaps why you are no longer attracted by music as you once were. I think that what should take place in us is a catharsis, as the Greeks used to say, by which the emotions are relived 'artistically' as beauty, and no longer as shared and still operative passion" [*Ibidem*]. On "an-

other occasion" in spring 1932, five and a half years after his arrest, Gramsci had already very explicitly referred to the "metaphysical error" in Guilia's biography, as he calls it. On 28 March 1932, he writes to her: "I have always believed that your personality has in great part developed around artistic activities and that it suffered almost an amputation because of the merely practical orientation focused on immediate interests that you have given to your life. I would say that in your life there has been a 'metaphysical' error, which has resulted in disharmonies and psycho-physical imbalances" [ivi, II, 156 f.]. Two weeks later, on 11 April 1932, Gramsci addresses the same topic once again. It appears to be of fundamental significance for him: "I've formed the impression that in this resides the germ of your illness, an inferiority complex that erodes your sensitivity that has been honed even finer by the events of the last six years" [ivi, II, 161].

5. Gendered concepts of autonomy and self-construction: Giulia's Psychoanalysis

It seems that Gramsci is not only aware of the personal consequences of Giulia's involvement in the Burocracy of the Soviet Secret Service and the special surveillance she is suffering from, but that he also sees her in danger to be put at the margins of the postrevolutionary society together with those of its members whom he calls the "humiliated and offended": "the most important point seems to me to be this: that psychoanalytical treatment can be of benefit only to that segment of society whom romantic literature used to call the "humiliated and offended" and who are much more numerous and varied than they traditionally appear to be [ivi, II, 138-139]. Most interesting in this context is Gramsci's use of the expression "humiliated and offended" while referring to the people he thought of as the possible beneficiaries of psychoanalysis. It seems reasonable to connect this topic with Gramsci's concept of the "subaltern" state of a person. In his letter from August 1933, one and a half years later, he urges Giulia not to put herself in the kind of subaltern position he considers the "humiliated and offended" to be in.

That is, those persons who, gripped by the harsh conflicts of modern life (to speak only of the present time, though every time has had a modernity in contrast to a past), are incapable by their own means of coming to an understanding of the conflicts and so of overcoming them and attaining a new serenity and moral tranquillity, that is, an equilibrium between the impulses of the will and the goals to be achieved. The situation becomes fraught with drama at certain historical moments and in certain specific environments, when the environment is overheated to the point of extreme tension, when gigantic collective forces are released that bear down on the lone individual to the point of convulsion in order to obtain the maximum expression of the volitional drive required for creative action. Such situations become disastrous for very sensitive, refined temperaments, whereas they are necessary and indispensable for backward social elements, peasants for example, whose robust nerves can stretch and vibrate at a higher diapason without being harmed" [ivi, 138].

It seems as if Gramsci presents here a reversed version of the concept of subaltern groups which he had elaborated before his imprisonment in 1926 in his famous article on the "Southern Question". The picture Gramsci describes only makes sense if we assume that he is focusing on the situation of a society that has already undergone great revolutionary changes, where formerly subaltern groups have become leaders[8]. The new "humiliated and offended" are obviously the "very sensitive, refined temperaments" Gramsci had got to know when he met Eugenia and her sister Giulia Schucht in the Serebryani Bor sanatorium. And in fact, in his letter he explicitly refers to his own experiences in the sanatorium where he himself had stayed as a client because of nervous suffering. However, he makes an astonishing turn and assumes that these new subalterns, these "humiliated and offended", would be the clients of psychoanalysis. At the same time he criticizes psychoanalysis as an adequate cure for Giulia. By that time, Gramsci had heard about psychoanalysis only from journals and newspapers. Drawing from these informations, he creates a link between pedagogy in the spirit of Rousseau,

8 Indeed, also in one of the Prison Notebooks [Notebook 11, § 12] he speaks about the situation when the subaltern has become a leader: "Ma quando il "subalterno" diventa dirigente e responsabile dell'attività economica di massa, il meccanismo appare a un certo punto un pericolo imminente, avviene una revisione di tutto il mondo di pensare perché è avvenuto un mutamento del mondo sociale di essere" [Gramsci 1975, 1388].

which he criticizes, and the assumed philosophical and ideological background of Freud's psychoanalysis: "It is strange and interesting that Freud's Psychoanalysis should be creating, especially in Germany (as it would seem from the magazines I read), tendencies similar to those that existed in France in the eighteenth century: and is forming a new type of 'noble savage' corrupted by society, that is to say, by history. This is the source of a new, very interesting form of intellectual disarray" [ivi, 302].

In his letter of April 12 1931, Piero Sraffa had offered to send Gramsci the French edition of Freud's *Introduction to Psychoanalysis*. Gramsci gratefully accepted the offer, but he never received the book that was ordered. In his letter to Tania of 20 April 1931, he expressed a generally positive attitude towards psychoanalysis, because unlike traditional psychiatry it studied the specific individual, and not "the illness" as such. What prevailed in the end, however, was his skepticism towards psychoanalysis as a form of self-construction dependent on external authority. He came to the conclusion "that a cultured person (in the German sense of the word), an active element of society, as Giulia certainly is (…) *should be and is the only and best psychoanalytic doctor of herself*" [ivi, 139].

6. Tatiana Schucht as the translator of Giulia Schucht's silences

In reply to these comments by Gramsci, Tatiana writes one of her longest, harshest and at the same time most beautiful, clear and self-confident letters during the whole ten years of their correspondence. She totally rejects his argument that the fact that a person decides to undergo psychoanalysis means that he or she belongs to the "humiliated and offended" and thus would be putting herself in a subaltern position. First of all, Gramsci's remarks to the effect that a person having a certain culture and membership card (Gramsci obviously meant that of the Communist party) automatically removes her from the margins of the society are for Tatiana absurd, and she reminds Gramsci of the fact that this also contradicts Gramsci's own concepts. Moreover, Tatiana says that Gramsci, despite his critique of the "metaphysical error" he thinks Giulia has made by abandoning her

artistic career and starting a bureaucratic one, has no clear vision of how terribly Giulia is trapped by his and her political situation as a whole. Tania writes:

> You are going absolutely astray, the way you see the situation – which is too complex, as if I could discuss its reasons, and I also don't want to mention the effects of your wrong concepts, the pain and harm that they create. … However, Giulia's letters show a real improvement in her health, they show her encouragement because she saw that she could overcome the evil. When I read them, it seemed to me that I was hearing the voice of a trustful soul full of hope, one that had the feeling of a deep trust in you, and it is precisely this that has made Giulia immune to every spiritual weakness, confronting herself with the pain caused by your forced separation, a pain that always keeps her intensity, her integrity, because she does not seek consolation, she does not want any relief. On the other hand, her great sense of responsibility with regard to the children, with regard to you, together with moral anxiety have provoked a certain weakening of her organism and especially of her nervous system. … Anyway, what is clear is that Giulia does not have – as you write – "a disorderly and feverish imagination", that's not at all what she is suffering from" [Gramsci, Schucht 1997, 929; my translation, U. A.].

And then Tania gives Gramsci some very concrete information about Giulia's situation. Giulia, as Tania writes, "has been liberated from her daily work in an office (…). Sometimes she has difficulties finding the right word in order to express her thoughts, sometimes also .. she loses consciousness. (…) There was no improvement with Luminal and electric shock treatment. (…) Despite everything you say against psychoanalysis, I think it is inopportune to let her know this, given the fact that she has confidence in it" [ivi, 931]. With this information, Tania makes it clear that Giulia's illness is also a way to overcome the situation in which she is forced to work. In this context, we can understand what Giulia wrote to Gramsci in March 1932: "*I tried to find strength in passivity, when you had been arrested*". What Tania suggests to Gramsci is that he should translate Giulia's silences, the many ruptures and gaps in her communication, as a sign of moral strength, not as a sign of weakness, and that he should transform this translation into a comfort and a help for her instead of blaming her for her weakness. And Tania states: "There is nothing in her letters, in my opinion, that allows us to assume that she sees herself in a condition of inferiority that is due

to a specific deficit of hers" [ivi, 930]. And then she starts her counter-attack, and writes to Gramsci in a very clear and firm way:

Dear, I think you agree with me that those reflections were wrong which brought you to the conclusion that everyone should be his own medical doctor. You should not confuse various types of psychic suffering. I thought that you yourself could very well describe some of the inconveniences that make one's work less useful, but without the consequence that in this way the moral and spiritual representation of the sick person would be altered" [ivi, 932; my translation, U. A.]

Tatiana not only makes it clear that Antonio suffers in the same way Giulia does, but also says that Antonio himself, by not being able to translate Giulia's silences, has partly caused her situation. Tania refers to Giulia's letter to Antonio from January 1932, where Giulia writes that today she would no longer "defend herself" against Antonio's possible intellectual influence [Gramsci 1995, I, 180]. Gramsci, in his letter from February 15, 1932, had – obviously irritated – answered Tania as follows:

But I don't think that even in the past she defended herself to the extent and in the dramatic fashion that she thinks she did. And, on the other hand, did I perhaps not defend myself from her influence and at the same time was I not enriched and changed through contact with her personality? I have never theorized about or been anguished by this process in myself, but this does not mean that the process did not take place to my benefit" [Gramsci 1994, II, 139].

Gramsci in his usual way universalizes his own experience, but Tania insists on the specific gendered experience that Giulia had to confront herself with in the dialogues with Gramsci, especially in questions of her existence as an artist and in questions of emotion, politics, and pedagogy. And she generalizes in her own way by problematizing the "condition feminine" as different from the "condition humaine": "*It is the woman who must in a spiritual sense defend herself against the being that she has chosen as the companion of her existence*" [Gramsci, Schucht 1997, 932].

Tatiana's letter is dynamite. In translating Giulia's situation she acquires a strength and an autonomous position in confrontation with Gramsci that she has

never had in her own position in relation to him. She explains to him that Giulia is indeed in a subaltern position, because Gramsci does not succeed in hearing her voice. Giulia, in order to defend herself as a woman, as a member of her family and as a political subject in the post-revolutionary Stalinist society, had to occupy a position of virtual passivity, weakness and sometimes voicelessness even in the physical meaning of the word. She even submitted herself to treatment with Luminal and electro-shock "therapy", and finally trusts in psychoanalysis in order to be able to follow her role as Gramsci's wife and the mother of their children in an autonomous way.

Gramsci usually attacks Tatiana in a severe manner when he thinks that Tania, too, has been captured by the "Genevan" spirit of the Schucht family (and it shows Tania's moral and intellectual strength that she bears all this without complaining over the 11 years of Gramsci's imprisonment), that she, too, is acting in a "womanish" way. This time, however, his response is different. In his letter from February 29, 1932 he simply writes: "I've read your long letter of the twenty-third very carefully and I'm ready to concede that you may be right. I recognize straight off that the elements for judgment at my disposal are so meager that the probability of my building edifices in which imagination might be predominant is truly great" [Gramsci 1994, II, 144]. In a second response to Tatiana's great defence of her sister Giulia, moreover, in his letter from March 7, 1932, Gramsci goes far beyond his former critique and gives it a very productive new thought. He goes back to Dostoyevsky's idea of the "humiliated and offended" which he himself had used in order to criticize the limits of the the psychoanalytic cure. Gramsci characterizes Dostoyevsky as one of the "humiliated and offended" in a situation of a society "in which state and social pressure is most mechanical and external, in which the conflict between "State" law and "natural" law (…) is most profound due to the absence of a mediation like the one that in the West has been offered by intellectuals in the employ of the State" [ivi, II, 147]. Gramsci sees this gap not only as not mediated in the present, but even as "much more pronounced at moments of crisis, such as in this postwar period, both because the level of "morality" drops and because the goal to be achieved is set higher and is expressed in a new law and in a new morality. In either case, state coercion

of individuals increases, and so does the pressure and control of a part over the whole and of the whole over each of its molecular components" [*Ibidem*].

With regard to those artists and intellectuals like Giulia and himself who live at the margins of history and society in different oppressive situations, he proposes a method of autobiographical reconstruction as a sort of historical-critical "auto-psychoanalysis" of a subject within the society. Gramsci also asks how one should distinguish between "atavism" and "mneme" [*Ibidem*]. We will come back later on to what he might have understood by cultural-historical "atavism". But what might he mean by the Greek term "mneme"? He mentions this concept very briefly without developing it further, but it would have been worthwhile to give it more thought. Gramsci writes to Tania: "A more detailed and analytical exposition would be necessary, I understand, (…) but I can't do this piecemeal, since I have at my disposal so little time and space to write" [ivi, 148]. For Giulia, however, Gramsci outlines that this method could mean for her going back to the study of music, since this was the point of departure of her experience: "I thought that by going back to it you might relive the past with greater critical consciousness, and resume the stages of your existence, not to repeat them mechanically but to go over them again intensely and examine the broken link in the chain" [ivi, II, 245].

"Mneme" thus might be understood as the way in which emotional and bodily historical suffering can be understood by memorizing the sequence of its choices and events. And in this way he tries again to give his idea of being the doctor of oneself a broader sense, as a moral rule of life for a marginalized subject under the pressures of society: "I think (…) it is possible to achieve serenity even in the raging storm of the most absurd conflicts and under the pressure of the most implacable necessities, if one succeeds in thinking "historically", dialectically, and in identifying with intellectual sobriety one's task or a well-defined and limited task of one's own. In this sense, for this type of psychic illness, one can and therefore must "heal oneself" [ivi, 148].

7. Atavism and subalternity

Antonio Gramsci and Giulia Schucht are both in subaltern positions – Gramsci as a prisoner of Mussolini's fascist regime, and Giulia as a victim of the molecular changes of the post-revolutionary Soviet society under Stalin. Thus, they are often unable to "speak" to each other or to "hear" each other. Gramsci gave his Prison Notebook 25 on the history of subaltern groups the title *Ai margini della storia* (*On the margins of history*).[9] He characterizes Giulia's and his own situation in his letter from December 19, 1932 in almost the same words: "that you too, albeit in a form much different from mine, for a number of years now have remained on the margins of life's flow and do not know how to plunge in again" [ivi, II, 244 f.]. Gramsci continues to be concerned about what an individual can do in a situation where "state coercion of individuals increases, and so does the pressure and control" [ivi, II, 248]. He sees that "for many the problem can only be solved in a catastrophic manner, since it causes morbid outbursts of repressed passions" [*Ibidem*]. Gramsci asks whether these outbursts can be interpreted as historical "atavisms" or whether they are already "assimilated in social life" [ivi, II, 148].

From the beginning of 1933 onwards, Gramsci regularly describes the "molecular changes" in contemporary societies, and it is impossible not to connect his analyses with the dramatic developments in Germany, Italy, and the Soviet Union. The relative moral serenity that he thought he had achieved at the beginning of 1932 increasingly disappears, to be replaced by descriptions of a dark situation of total deprivation of human feelings. On March 6, 1933, only one day before a severe physical crisis and breakdown, Gramsci writes a letter to Tatiana that in part is identical with his *Autobiographical notes* in § 9 of Notebook 15, 1933. Here he uses the strongest image that can exist in order to describe the changes he sees in the human relations of his time: the atavism of cannibalism:

> imagine a shipwreck and that a certain number of persons take refuge in a large boat to save themselves (…). Before the shipwreck, as is quite natural, not one of the future victims thought he would become … the victim of a shipwreck and therefore imagined

9 Written by Gramsci himself on the cover of the notebook.

even less that he would be driven to commit the acts that victims of shipwreck under certain conditions may commit, for example the act of becoming … anthropophagus (…). Well, as I have told you, a similar change is taking place in me (cannibalism apart) (…) there will no longer be any self-control and the entire personality will be swallowed by a new "individual" who has impulses, initiatives, ways of thinking different from the previous ones [ivi, II, 278 f.].

In this dramatic image of the "anthropophagus", Gramsci describes what the human personality may become under extreme subaltern conditions. There is no doubt that he is referring here to the effects of the "material and moral terror" [Notebook 15, § 9] outside the prison on the prisoner inside, and potentially on everybody who finds himself or herself under those conditions of total exclusion from the civil world. He continues his observations by asking who could be regarded as responsible for this extreme situation, and points not only to those who caused the new situation directly but also to those who – "because of lack of experience, negligence or perverse will" [*Ibidem*] – did not prevent it coming into being. It is obvious that these remarks refer to the politics of the left in the Communist International: the theory of social fascism developed against the co-operation of anti-fascists of different ideological and organizational backgrounds, the perverse hypothesis of a revolutionary situation in European countries just at the moment when the fascisms in Germany and Italy are on their way to defeating every leftist and democratic movement for a long time. Gramsci fears that the phenomena one could have regarded as single "atavisms" could become more and more part of the "molecular" changes of the society as a whole.[10] However, he still sees a way to overcome this situation of total defeat which he calls "shipwreck". In the same letter from March 6, 1933, he writes to Tatiana that he observes in himself – as the shipwrecked – "a split in the personality; one part of it observes the process, the other suffers it, but the observing part (as long as this part exists there is self-control and the possibility of recovery) senses the precariousness of

10 It is very interesting that at the same time Bertolt Brecht in his stage play Fatzer and Walter Benjamin in his comments on this play reflected the moral consequences of the historical defeat of the workers' movement in a vocabulary very similar to that of Gramsci's notebooks and letters [see Apitzsch, Kammerer 2007, 220-232].

its position, that is, it foresees that it will reach a point at which its function will disappear".

Gramsci here comes back to the method he often describes in his letters to Giulia in order to encourage her to get out of the situation of the subaltern. We can draw a direct connection between the letter of March 8, 1933 and the letter from August 8, 1933, which was our starting point, in order to understand Gramsci's view of the new "subaltern" who is no longer only the worker or the peasant in a capitalist society. All those who live "at the margins of society" will have to undergo an educational process in order to be capable "*of historically criticizing ideologies …, explaining and justifying them as historical necessity of the past*".

8. Conclusions

I do not have to emphasize how much I owe to Gayatri Chakravorty Spivak's work *Can the subaltern speak?* [Spivak 1988]. Without her reading of Gramsci and Indian Subaltern Studies, I would not have found a key to interpreting Gramsci's letter to Giulia Schucht from 8th of August, 1933 (the core text of this paper), nor would I have been able to understand Tania Schucht's view of her sister Giulia's illness and inability to speak. Spivak makes it clear that subversive speech and subversive silences are dependent on "hegemonic listening", "whereby the listener has the privilege of whether s/he chooses to "hear" a particular discourse"[11]. One of the difficulties, however, of overcoming the situation of not hearing the other's silences is the problem of essentializing subaltern speech. This is also one of Spivak's main points in describing the situation of the subaltern who tries to be understood.

On the one hand, it becomes clear from her analysis that Gramsci does not follow the Foucauldian way of putting the subaltern in a position to represent their own knowledge and to speak for themselves as the subjects of desire.[12] Gramsci would immediately ask for the analysis of "Counter-Memory", by way

11 For the interpretation of Spivak, see Dhawan 2007, especially p. 278 f.

12 See the discussion between Foucault and Deleuze in Foucault 1977.

of reconstructing subaltern history as indispensable experiences of determinate times and determinate social positions, different from "atavisms" in the form of historical regressions to primitive forms of social life. This is the whole meaning of Gramsci's "methodological criteria" for the understanding of the different historical phases of a subaltern group on its way to more autonomy (in §5 of Notebook 25 from 1934, totally dedicated to the issue of Subaltern Groups).

On the other hand, according to Gramsci, the subject put in a subaltern position will not prevent a regression (maybe even to cannibalism) because of an eternal inner moral law but rather because of a radical historicizing of the conditions of the development of normative orders. This comes very clear in Gramci's notes on Kant's maxim that is also known as the "Categorical Imperative":

> What one can say is that Kant's maxim is connected with his time, with the cosmopolitan enlightenment and the critical conception of the author. In brief, it is linked to the philosophy of the intellectuals as a cosmopolitan stratum (…). That is, he "must" act according to a model which he would like to see diffused among all mankind, according to a type of civilization for whose coming he is working or for whose preservation he is "resisting" the forces that threaten its disintegration [Gramsci 1971, Notebook 11, § 58, 374].

Gramsci sees the task of the intellectuals of his time in a similar historicizing way: they have to formulate achievable aims in confronting the historical defeat of the labor movement and the vanishing of the new "civiltà" the European left had wanted to establish. The consciousness of the defeat is the first step one must take in order to overcome it. It is one of the great merits of Tatiana Schucht's letters to Gramsci that she is able to "translate" for him the sense of Giulia's illness as an understanding of this defeat and at the same time to interpret Giulia's immediate expression of feelings toward herself or her children (which is so often blamed and misunderstood by Gramsci) as a way of resisting resignation, also as a way of resisting a gendered understanding of immediate passion in a pejorative sense. Gramsci's last letters to Giulia from Formia and the Quisisana Clinic in Rome show that he has become totally aware of the centrality of feeling in his own thoughts and own life. The relation of feelings and reflection has become for him one of the most important issues of the *Prison Notebooks*. Without com-

passion there is no way of overcoming the position of subalternity. In Gramsci's great critique of Henri de Man, he formulates this principle of intellectual understanding as follows:

> The intellectual's error consists in believing that one can know without understanding and even more without feeling and being impassioned (not only for knowledge in itself but also for the object of knowledge) (…). De Man "studies" popular feelings: he does not feel with them to guide them, and lead them into a catharsis of modern civilization. His position is that of the scholarly student of folklore who is permanently afraid that modernity is going to destroy the object of his study [ivi, Notebook 11, § 67, 418].

Riferimenti bibliografici

Apitzsch, U., Kammerer, P.
2007 *Was geschieht mit den Besiegten? Die Biographie Antonio Gramscis aus der Perspektive der Gefängnisbriefe*, Das Argument 270, 220-232.

Berti, G. (ed.)
1966 *I primi dieci anni di vita del Partito Comunista Italiano*, Annali Feltrinelli, Milano.

Dhawan, N.
2007 *Impossible Speech. On the Politics of Silence and Violence*, Academia Verlag, Sankt Augustin.

Fiori, G.
1991 *Gramsci - Togliatti - Stalin*, Laterza, Roma-Bari.

Foucault, M.
1977 *Language, Counter Memory, Practice. Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, Donald Bouchard (ed.), Basil Blackwell, Oxford.

Gramsci, A.
1965 *Lettere del Carcere*, a cura di Sergio Caprifoglio, Elsa Fubini, Einaudi, Torino.
1971 *Selections from Prison Notebooks*, ed. and transl. by Q. Hoare, G. Nowell Smith, Lawrence and Wishart, London.
1975 *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.
1987 *Forse rimarrai lontana. Lettere a Iulca 1922-1937*, ed. M. Paulesu Quercioli, Editori Riuniti, Roma.
1994 *Letters from Prison*, ed.. Frank Rosengarten, 2 vols., Columbia University Press, New York.
1995 *Gefängnisbriefe I. Briefwechsel mit Giulia Schucht*, Vol. I: Ursula Apitzsch, Peter Kammerer, Aldo Natoli und Mimma Paulesu Quercioli (eds), Argument/ Cooperative-Verlag, Hamburg, Frankfurt/M.

2008 *Gefängnisbriefe II. Briefwechsel mit Tatjana Schucht 1926-1930*, Vol. II, Ursula Apitzsch, Peter Kammerer und Aldo Natoli (eds), Argument/Cooperative-Verlag, Hamburg, Frankfurt/M.
2010 *I miei nonni nella rivoluzione. Gli Schucht e Gramsci*, Il riformista, Roma, pp. 108-120.

Gramsci, A., Schucht, T.
1997 *Lettere 1926-1935*, a cura di A. Natoli, C. Daniele, Einaudi, Torino (all translations of Tatiana Schucht's letters into English by U.A).

Rossi, A., Vacca, G.
2007 *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Fazi Editore, Roma.

Spivak, Ch. G.
1988 *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson, L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 271-313.
2008 *Can the Subaltern Speak?*, Turia+Kant, Vienna.

Spriano, P.
1977 *Gramsci in carcere e il partito*, Editori Riuniti, Roma.
1988 *Gramsci in carcere e il partito (Document: Gramsci al comitato centrale del Pcb)*, Roma (Supplement of l'Unità 13 march 1988), p. 123.

Keynote at the *Conference Subverting the Enlightenment: Kant, Gramsci, Education and Women*, Conference Chair Gayatri Chakravorty Spivak, Columbia University, March 25, 2011.

Emanuela Susca

Teoria critica ed emancipazione: il contributo di Pierre Bourdieu

1. Introduzione

Dopo una stagione in cui ha avuto larga eco anche presso il pubblico dei non specialisti, la sociologia critica di Pierre Bourdieu non sembra ora godere di particolare apprezzamento presso gli studiosi delle scienze sociali, che soprattutto in Francia sembrano a volte più occupati a prendere le distanze da un bagaglio teorico ingombrante e anche contraddittorio che a indagarne le articolazioni interne per ritrovarvi spunti utili a nuove ricerche. Emblematico e noto è il caso di Luc Boltanski, un tempo allievo diretto di Bourdieu e da anni impegnato nell'elaborazione di una "sociologia della critica" da contrapporre all'impostazione dell'ex maestro. Ma anche da uno sguardo più largo emerge come l'odierna teoria critica si avvalga ben poco degli esiti del pluridecennale itinerario bourdieusiano [cfr. Rebughini 2011].

Ripercorrendone alcuni tratti caratterizzanti come quelli dello "svelamento", dell'"esplicitazione" e della "de-naturalizzazione", questo contributo intende in primo luogo mostrare come la teoria sociologica di Bourdieu faccia coesistere al proprio interno più di una valenza della critica, caratterizzandosi come postura riflessiva della conoscenza da parte del soggetto, come momento di un'attività

pratica che contribuisce all'emancipazione collettiva, ma soprattutto come metacritica epistemica. Con particolare riferimento a quest'ultimo aspetto, si tratterà quindi brevemente del principale rilievo mosso alla posizione bourdieusiana, ovvero quello di svalutare pesantemente le capacità critiche dell'attore sociale, cercando poi di mostrare come la visione apparentemente radicale espressa dal sociologo sul senso comune rischi di depotenziare la valenza in senso lato politica di un pensiero che si pone in funzione dell'affrancamento dal dominio.

Nella convinzione che, nonostante i problemi che pure esistono in essa, la critica bourdieusiana possa offrire contributi significativi a una teoria sociale che metta oggi a tema l'emancipazione, si passerà poi ad analizzare i tre aspetti che si ritengono in quest'ottica più interessanti. Il primo rinvia all'idea bourdieusiana di un soggetto che può affrancarsi e aprire al cambiamento, ma in cui sono all'opera strutture cognitive in grado di persistere nel tempo e ripresentarsi attraverso situazioni mutevoli e tra loro apparentemente slegate. Anche in questo caso, si renderà conto di alcune delle principali critiche rivolte a questa nozione, cercando però nel contempo di mostrare come essa, sviluppata soprattutto in polemica con l'interazionismo simbolico, si riveli di notevole efficacia nel contrastare l'immagine tipicamente post-moderna di un soggetto privo di passato e memoria e quindi libero di reinventarsi continuamente. In questo contesto, si farà anche riferimento al discorso bourdieusiano sull'individualizzazione, tentando di metterne in luce la possibile attualità, suggerendo poi anche come il concetto di isteresi possa spiegare la carica emancipatoria di reazioni apparentemente conservative.

Passando a esaminare il secondo aspetto, l'attenzione si sposterà sulle riflessioni condotte dal sociologo attorno alle possibilità e ai limiti dell'universale. Quest'ultimo è colto chiaramente da Bourdieu nel suo duplice aspetto di finzione ideologica al servizio del potere e di possibile veicolo per l'affrancamento. Il tentativo sarà allora quello di ripercorrere nei suoi sviluppi la tematizzazione bourdieusiana per evidenziarne quelle che appaiono aporie e perfino ingenuità, rendendo però conto anche dell'importante distinzione operata nell'ambito della critica alla globalizzazione tra un universale realmente universalizzabile, quindi necessariamente auto-critico e anti-dogmatico, e uno pseudo-universale aggressivo che contribuisce invece a perpetuare le asimmetrie tra singoli, gruppi e culture. Verrà così messo in evidenza come la questione del riconoscimento si presenti

in questo autore sotto la forma di una lucida auto-critica dell'Occidente. Anche il terzo aspetto verrà preso in considerazione in un'ottica attenta alle linee evolutive attraversate negli anni dalla teorizzazione bourdieusiana. Al centro vi sono le diverse figure dell'impegno sociale e politico espresse dal sociologo negli anni: quella dell'uomo di lettere o di scienza che occupa lo spazio pubblico, quella dell'esperto che mette al servizio dei governanti la propria competenza, quella infine dell'"intellettuale collettivo" che raccorda il lavoro espresso dagli individui più riflessivi con le azioni e istanze provenienti dai movimenti sociali radicati nei vari territori. Se le prime due figure stentano a conciliarsi con la vocazione alla critica radicale espressa dallo stesso Bourdieu, l'idea di un'intellettualità collettiva e transnazionale in costante dialogo con i nuovi movimenti sembra senza dubbio la più consona al lavoro odierno di una critica che sappia essere sia decostruzione del discorso dominante sia proposta di alternative credibili.

Nel tentativo di proporre anche elementi per un'interpretazione complessiva di questa sociologia critica, il contributo si conclude suggerendo che nell'approccio di Bourdieu siano presenti tanto un'accezione forte quanto una debole della critica. Saranno dunque passati in rassegna alcuni aspetti che avvicinano la prospettiva bourdieusiana ora a quella foucaultiana ora a quella habermasiana, ma non si mancherà di rilevare anche alcuni elementi di divergenza. Se la distanza da Foucault si manifesta principalmente nella fiducia che il sociologo nutre sulle possibilità della ragione e dell'universale, la diversità da Habermas è visibile se si tiene conto di come al sostanziale ottimismo habermasiano corrisponda in Bourdieu una visione antropologica cupamente pessimistica.

2. Valenze e problemi della critica bourdieusiana

Gli scritti bourdieusiani ribadiscono infinite volte che la sociologia deve essere radicalmente critica, quindi rivolta non alla descrizione o auto-descrizione dello stato delle cose, ma alla trasformazione dell'ordine e dei rapporti sociali. Rifacendosi probabilmente alla nota contrapposizione di Adorno e Horkheimer tra una scienza sociale che sa farsi "critica della società" e una "sociologia ufficiale" che si appaga di classificare la realtà [2001a, 37], la teoria bourdieusiana

distingue un uso "clinico" dell'analisi sociologica da uno puramente "cinico" che legittima la perpetuazione dell'esistente [Bourdieu 1992, 165-166; 1996, 72-73] e che sostituisce al lavoro potenzialmente emancipatorio della conoscenza un sociologismo colpevole di ridurre a eventualità remota l'inverarsi di orizzonti alternativi [Bourdieu, Boltanski 1976, 55; 2008, 105]. Ed è appunto contro questa riduzione della sociologia a semplice presa d'atto di ciò che è che Bourdieu oppone la propria idea ora di una "de-naturalizzazione" che incrini l'accettazione fatalistica del mondo ora di un' "esplicitazione" o "svelamento" delle dinamiche in cui il dominio si radica e conserva. Quella così proposta si presenta innanzi tutto come una critica e metacritica epistemica costruita attraverso la messa in questione della rappresentazione ufficiale e ordinaria del mondo sociale, quindi nella presa di distanza dalla *doxa* e da quell'"attitudine naturale" che la fenomenologia sembra invece volere assumere a fondamento [cfr. Bourdieu 1998, 183]. È in questo senso che va intesa l'insistenza sulla riflessività, postulato fondamentale di un'indagine in cui l'io che osserva si trova inevitabilmente ricompreso nello spazio osservato e dove quindi prima mossa obbligata è l' "oggettivazione del soggetto dell'oggettivazione" [Bourdieu 1991, 18]. Ma, presso Bourdieu, la critica è anche postura riflessiva della conoscenza, disposizione che si esercita nella sfera individuale dell'autonomia e in quell' "atteggiamento critico come virtù in generale" auspicato da Foucault [1997, 35]. A ciò allude l'invito all'auto-controllo e governo con cui il sociologo, richiamandosi alla lezione di Leibniz sul contenimento delle passioni, lascia intendere che il lavoro della critica si svolge anche dentro il soggetto con un percorso di costruzione *di sé* e liberazione *da sé* [cfr. Bourdieu 1998, 143]. Sotto questo riguardo, quello proposto è un cammino che riduce all'angolo le pulsioni profonde e, inscritto in potenza nella stessa matrice umana, si compie grazie alla volontà interna e a condizioni oggettive favorevoli: "Nasciamo determinati e abbiamo una piccola possibilità di morire liberi. Nasciamo nell'impensato e abbiamo una piccolissima possibilità di morire come soggetti" [Lescourret 2008, 455]. Forma del discorso scientifico e della sorveglianza su di sé, la critica bourdieusiana ambisce però da ultimo anche a essere attività pratica, momento e strumento di un'emancipazione autenticamente collettiva perché capace di allentare in modo generale e duraturo la morsa del dominio che stringe la maggioranza degli individui. Infatti, è soprattutto a

questa aspirazione all'allargamento dell'emancipazione praticabile che evidentemente rimanda l'esortazione a un lavoro di universalizzazione dell'universale [cfr. Bourdieu 2001a].

Resta comunque vero che la tematizzazione bourdieusiana esprime principalmente una visione epistemica e discorsiva, mentre s'interessa poco o per nulla della critica al dominio che può attuarsi nelle pratiche. Come si sa, la posizione è motivata dalla convinzione che al "senso pratico" comune manchino il distacco e la riflessività necessari a cogliere la realtà pervasiva del dominio. Almeno sotto questo riguardo, dunque, sono fondati sia i rimproveri mossi a Bourdieu di sacrificare all'ambizione dello svelamento di dinamiche nascoste una parte importante delle chances euristiche dischiuse dal dialogo con gli attori sociali [cfr. Lapeyronnie 2004, 628], sia la denuncia del pericolo che lo studioso instauri con l'agente/attore sociale una relazione asimmetrica [cfr. Boltanski, Thévenot, 1991; Boltanski 2009]. E il punto non è solo di ordine scientifico o deontologico, ma tocca anche un'esigenza in senso lato politica, dal momento che una critica ridotta ad affare esclusivo di professionisti e intellettuali sarebbe giocoforza inerme davanti al compito di trasformare la realtà, o anche solo di comprenderla. Analogamente, impone cautela anche il modo in cui questo autore tematizza il senso comune ignorando come si tratti di un sistema simbolico che è sì caratterizzato da una tendenza alla stabilità e sostanzialmente all'inerzia, ma che può anche offrire numerose occasioni per l'esercizio della riflessività da parte dei soggetti [cfr. Santambrogio 2006]. Aspettandosi invece il cambiamento solo da atti di rottura radicale e totale con il complesso delle rappresentazioni consolidate, Bourdieu indica alla critica una via irrealistica sul piano epistemologico, oltre che politicamente paralizzante sul piano pratico.

3. Sul soggetto e sull'individualizzazione

Aspetti come la svalutazione della riflessività del soggetto o come la correlata diffidenza verso operazioni di critica eccessivamente individualizzate non sono comunque fattori che dovrebbero mettere in ombra i possibili contributi a una teoria per l'emancipazione offerti, pur tra oscillazioni e difficoltà, dall'itinerario

bourdieusiano. Il primo di questi apporti è collegato alla nozione di soggetto espressa dal sociologo e spesso decisamente rifiutata per quella che a molti è apparsa e appare come un'impostazione rigidamente determinista [cfr. Alexander 2005; Caillè 1988; Grunberg *et al.* 2005].

Come si è accennato, Bourdieu in realtà non esclude la possibilità che il soggetto possa affrancarsi e aprire al cambiamento. È vero che le sue analisi hanno spesso per sfondo l'idea che i dominati patiscano il dominio in modo apatico e rassegnato, ma esse non escludono neppure la possibilità che i singoli rimettano in discussione l'accettazione dell'esistente e del proprio destino sociale, passando così dalla postura di *amor fati*, a suo tempo caldeggiata in chiave aristocratica da Nietzsche, a un *odium fati* potenzialmente sovversivo perché sospende l'adesione a ciò che prima appariva necessario e anche desiderabile [cfr. Bourdieu 1983, 250]. Tuttavia, l'ampiezza e profondità di questa *epoché* restano indubbiamente limitate dal rapporto di corrispondenza che Bourdieu istituisce tra le strutture sociali, oggettive e durevoli, e le strutture cognitive di cui il soggetto dispone e che, forgiate dalle prime, tendono a persistere attraverso il tempo ripresentandosi a dispetto della mutevolezza delle situazioni.

La questione è nota e rimanda al cuore della teoria bourdieusiana, coinvolgendo sia la nozione di habitus sia quella di violenza simbolica: nella sua qualità di principio generatore di schemi logici inscritti nel singolo, l'habitus plasma organizzazioni della conoscenza articolate in modo da riprodurre gerarchie e asimmetrie dell'ordine sociale [cfr. Bourdieu 1980, 133-134]; a propria volta, l'omologia tra categorie di percezione del mondo sociale e architettura dei rapporti di forza si fa generatrice di un dominio simbolico capace di dissimulare le asimmetrie reali facendo ricorso non alla coercizione fisica, eventualità riservata ai momenti di crisi straordinaria, ma alla collaborazione inconsapevole e docile dei dominati. È appunto in questa dinamica che molti commentatori rinvengono un pesante limite al potenziale emancipatorio e allo stesso valore euristico del pensiero di Bourdieu. Vi è infatti chi, come Boltanski, ritiene che la stessa idea di disposizioni inconsce inscritte nei soggetti, ignorando il margine d'incertezza in cui si colloca inevitabilmente l'agire umano, sfoci in un determinismo che rende ardua se non impossibile sia la formulazione di una teoria dell'azione sia la critica stessa [1991, 267]. D'altra parte, non manca neppure chi mette in evidenza

come Bourdieu faccia in definitiva dipendere ogni possibilità di mutamento ed emancipazione da una trasformazione delle strutture cognitive che, data la dipendenza di queste ultime dalle strutture sociali, sembra quanto meno un'eventualità improbabile [cfr. Mauger 2006; Paolucci, 85-87].

Si tratta di critiche che colgono parzialmente nel segno, dato che è ragionevole supporre che il cambiamento sociale si produca quando è possibile un divario tra i soggetti, siano essi individuali o collettivi, e i relativi sistemi sociali di appartenenza [cfr. Crespi 1993]. Tuttavia, nel caso particolare di questo autore, esse convincono solo in parte, dal momento che o enfatizzano eccessivamente la carica deterministica di quella "struttura strutturata e strutturante" che è l'habitus secondo Bourdieu [cf. Susca, 35-40], oppure non rendono sufficientemente conto di come il sociologo, accanto ad analisi sul potere del pensiero e del simbolo nel costruire la realtà, insista pure nel proporre il cambiamento strutturale come mezzo per produrre una modificazione duratura nelle strutture cognitive dei soggetti. Ma soprattutto, guardando la questione dal punto di vista della critica odierna, il rischio è che questi rilievi un po' troppo *tranchant* facciano dimenticare come la posizione bourdieusiana offra comunque una prospettiva interessante alla messa in questione dell'idea di individuo veicolata dalla retorica post-moderna. Si tratta di un aspetto visibile nella polemica forse ingenerosa ingaggiata con l'interazionismo simbolico, per Bourdieu colpevole di ridurre l'ordine sociale a semplice somma di immagini soggettive costruite sul modello delle rappresentazioni teatrali, trasformando così artificialmente una struttura di rapporti sociali in sé "oggettiva e duratura" in un "ordine puntuale, locale labile", fatto di "incontri casuali tra gli sconosciuti" e pensato alla stregua degli "esperimenti di psicologia sociale" [1983, 15]. Ma il discorso del sociologo raggiunge tutta la propria efficacia se viene riferito all'enfasi post-moderna sull'autonomia e libertà del soggetto. Se quest'ultimo è trasfigurato a demiurgo della propria biografia o a *homo ludens* che indossa e dismette maschere a proprio piacimento, Bourdieu ricorda efficacemente che i legami sociali non si fondano su assunzioni più o meno giocose di ruoli facilmente reversibili, ma si costruiscono attraverso scambi in cui le strutture sociali, e con esse la storia individuale e collettiva, continuano a essere presenti. Il caso più emblematico è quello del "dominio maschile", che poggia su di un dualismo dei generi che non può essere superato con un semplice atto di

volontà [cfr. Bourdieu 1999a, 120], ma è evidente che tutta la teoria bourdieusiana del soggetto si colloca agli antipodi di quella postmodernista e può quindi rappresentarne un'efficace, anche se non sempre del tutto convincente, messa in questione.

Vi è poi un altro aspetto correlato alla tematizzazione dell'individuo che merita di essere preso in considerazione e che riguarda la nozione di ideologia espressa chiaramente fino agli anni '70 da Bourdieu. Punto di riferimento essenziale è qui *La production de l'idéologie dominante*, dove l'analisi non si limita a rilevare come l'individualizzazione risponda alle esigenze della modernizzazione economica, ma mette anche a nudo il conformismo e il moralismo che di norma si celano dietro alla "filosofia sociale" del rinnovamento proposta o imposta dalle classi dirigenti. Agli occhi di Bourdieu, il discorso dominante ha ormai abbandonato la repressione aperta e diretta per ammantarsi di un nuovo conservatorismo illuminato, ovvero di "una sorta di *Aufklärung* economico-politica" che vorrebbe forgiare una platea di soggetti docili, collaborativi e pronti ad apprendere da capo ogni cosa: "a essere felice, a essere sano ed equilibrato, a crescere bene i propri figli, ad amare il bello, a essere un buon consumatore, a essere un buon cittadino, a essere mobile, sempre pronto a cambiare di luogo d'abitazione e di mestiere, secondo le fluttuazioni del mercato". Parallelamente, osserva ancora Bourdieu, la profezia della "fine della storia" e "l'ideologia della fine delle ideologie" provvedono a restringere i possibili ambiti di resistenza o di progettazione di un ordine alternativo [Bourdieu, Boltanski 1976, 47-49; 2008, 82-84, 88-89].

Come riconosce anche Boltanski [2008, 63-65], queste analisi degli anni '70 sono state capaci di anticipare molti degli sviluppi culturali ed economici che avrebbero caratterizzato gli anni '80 e '90 e molto probabilmente anche il decennio da poco trascorso. È noto che lo stesso Bourdieu ha inteso successivamente superare questo approccio elaborando una teoria della violenza simbolica come dominio incorporato nell'habitus, quindi riducendo il peso della dimensione cognitiva nel perdurare del potere e rifiutando il concetto stesso di ideologia. Si tratta di un itinerario che è andato avanti di pari passo con la presa di distanza da Marx, o forse più propriamente dal marxismo strutturalista di Althusser, e che ha respinto le nozioni di rappresentazione e falsa coscienza per focalizzarsi sull'insieme di pratiche e meccanismi irriflessi che producono e riproducono il dominio

e che sono esemplarmente messe a tema in quella grande opera della maturità che sono le *Meditazioni pascaliane*. Eppure, anche discostandosi dall'evoluzione bourdieusiana, può valere la pena mantenere su piani distinti le esperienze reali dei soggetti, i quali apprendono e riapprendono continuamente le classificazioni dell'ordine sociale, e gli atti di inculcazione esplicita di discorsi ideologici [Hong 1999, 250-251]. E, se è plausibile che le prime agiscano in modo più duraturo e profondo, occorre forse riconoscere che anche i secondi contribuiscono a rafforzare l'ordine sociale per quello che è.

Una nuova riflessione critica potrebbe allora ripercorrere anche alcune intuizioni che Bourdieu ha lasciato a margine nel proprio lungo itinerario di ricerca, verificando quanto esse possano dirci oggi, in una fase in cui la modernizzazione è per certi aspetti alle nostre spalle come discorso dal significato forte e univoco, ma la retorica o piattaforma modernizzatrice prosegue nei propri continui richiami alla mobilità delle persone e allo svecchiamento dei sistemi politici ed economici. In qualche modo, inoltre, si può ancora probabilmente valorizzare una visione che si è rivelata capace di prevedere come il nuovo potere e la nuova autorità riescano oggi a imporsi con la forza del realismo e a perdere la propria visibilità politica spoliticizzandosi [Thévenot 2010, 644]. E forse potrebbe valere la pena guardare nuovamente con maggiore attenzione anche alla nozione bourdieusiana di isteresi, di cui lo stesso sociologo non sembra per altro avere approfondito adeguatamente l'ambivalenza. Tale chiave interpretativa, infatti, potrebbe contribuire a una confutazione dell'assunto che vede e propone la flessibilità come una strategia comunque pagante per i soggetti e per i gruppi. Accanto a una semplice regolazione difettosa all'oggettività esterna che produce una dissipazione di energia e potenzialità, può infatti ben esistere anche un'isteresi che sorregge movimenti dal significato progressivo e capaci di produrre qualche effetto sostanziale sulla realtà [cfr. Bourdieu 1983, 146-148].

4. Difesa e critica dell'universale

A ulteriore stimolo per una teoria sull'affrancamento dal potere nel nostro tempo, la teoria critica bourdieusiana può essere letta anche come una riflessione

decennale sul potenziale emancipatorio e insieme sui limiti e le contraddizioni dell'universale. Prendendo le mosse dall'idea marxiana secondo la quale il discorso ideologico sarebbe essenzialmente conferimento dell'universalità a contenuti e interessi particolari, Bourdieu ravvisa nell'universale stesso una potente arma di legittimazione di cui possono avvalersi i dominanti per perpetuare la propria supremazia. Tuttavia, la sua denuncia della mistificazione universalistica è anch'essa diversa se non diametralmente opposta rispetto a quella che prevale nel discorso post-modernista, dal momento che conduce non a un rifiuto radicale nel nome della peculiarità, ma al tentativo di definire i modi in cui l'universale può divenire veicolo per il superamento delle disuguaglianze e dell'oppressione. Le risposte sul punto via via fornite dal sociologo non sono però tutte convincenti né, occorre dire, parimenti interessanti per la riformulazione di un approccio critico. Sarà bene allora richiamarle sinteticamente prima di prendere in considerazione quelle più recenti e anche più utili a una nuova formulazione del grande tema del riconoscimento.

In primo luogo, suscita perplessità il Bourdieu che si fa interprete non sufficientemente critico della tradizione del repubblicanesimo francese [cfr. Lane 2000, 57-60, 200-201; Beasley-Murray 2000], ponendo così come sostanza dell'universale virtù civiche come la "fraternità" e la "sincerità", o il "disinteresse" e l'"altruismo" [cfr. Bourdieu 1995, 217]. Infatti, è quasi superfluo rilevare che questa formulazione fatica a stare al passo quando, come accade quotidianamente, le sfide all'universale si giocano anche o forse soprattutto non nelle relazioni tra concittadini, ma nel confronto con lo straniero e il migrante. Allo stesso modo, non può convincere del tutto la riflessione che individua le possibilità passate e future dell'universale nella relativa emancipazione garantita dalla differenziazione delle sfere in cui viene esercitato il dominio. Se è infatti innegabile che uno dei tratti caratterizzanti della modernità sia l'autonomizzarsi di "campi" e "sottocampi" che frazionano e gestiscono il potere [cfr. Pinto 2002, 85-118], è quanto meno semplicistica la ricostruzione che astrae da tormentati processi storici e vede la nascita del campo burocratico e giuridico come fattore determinante per il sorgere di uno Stato moderno capace di imporre l'uguaglianza formale e, entro certi limiti, sostanziale tra i cittadini [cfr. Bourdieu 1989, 544; 1995, 117]. Né è in definitiva realistica e proficua la teorizzazione, che Bourdieu fa derivare

dai propri studi etnologici, di una legge antropologica per la quale ogni collettività ricompenserebbe i comportamenti universalistici dei propri membri [cfr. Bourdieu 1995, 214]. Infatti, questa idea non rende adeguatamente conto delle numerose strategie di mobilitazione e legittimazione che fanno perno su vere o presunte peculiarità di gruppi più o meno estesi e, soprattutto, dimentica che l'universale non è la condizione di partenza che consente di fondare il legame sociale, ma l'esito sofferto di tortuosi percorsi di mediazione politica e costruzione di identità collettive [cfr. Susca, 143-144].

È però un altro l'aspetto della nozione bourdieusiana di universale che più di tutti lascia perplessi. Riguarda la convinzione secondo cui l'"universalizzazione simbolica degli interessi particolari", ovvero il richiamo strumentale ai principi universali, sarebbe il fattore di norma più importante per l'avanzamento dell'universale stesso. È un'analisi presente ne *La Noblesse d'État* [1989, 558-559], ma argomentata in modo forse ancora più efficace in un passaggio delle *Méditations pascaliennes* da cui è opportuno citare diffusamente: "i dominati possono sempre trarre partito o profitto dai conflitti tra i potenti che, molto spesso, hanno bisogno del loro concorso per trionfare. Molti grandi scontri storici considerati momenti esemplari della "lotta di classe" sono stati di fatto soltanto l'estensione, attraverso la logica delle alleanze con i dominati, di lotte tra i dominanti all'interno del campo del potere – lotte che, per il fatto di armarsi, a fini di legittimazione o di mobilitazione, di strategie di universalizzazione simbolica degli interessi particolari possono nondimeno fare avanzare l'universale e, con ciò, il riconoscimento, almeno formale, degli interessi dei dominati" [1998, 109].

Non ha per nulla torto chi ha sorpreso in queste parole una visione straordinariamente simile a quella espressa nella stagione della sociologia elitistica e "realista" di fine '800 e inizi '900 [cfr. Raynaud 1999]. L'accostamento è possibile soprattutto con Vilfredo Pareto, che polemizza contro i progressisti del proprio tempo individuando come unico motore della democratizzazione gli scontri che oppongono *élites* tra loro concorrenti e fa così per altro notare che i dominati sono privi di qualsiasi capacità di iniziativa politica [1974; 1988, vol. II]. E se è ovvio che Bourdieu non è critico dell'uguaglianza formale, ma piuttosto fautore convinto di quella sostanziale, quest'aspetto della sua teorizzazione è comunque spia di un'impostazione che, come si vedrà meglio tra breve, è quanto meno

scettica all'idea di un cambiamento prodotto da dinamiche esterne alla sfera del dominio.

Gli approdi più interessanti del lavoro bourdieusiano sono invece indubbiamente quelli che insistono sulla necessità di distinguere e valorizzare l'universalismo autentico e quindi "lottare a un tempo contro l'ipocrisia mistificatoria dell'universalismo astratto e per l'accesso universale alle condizioni di accesso all'universale" [1998, 78]. Si tratta di riflessioni attorno alle dinamiche della globalizzazione che inquadrano il difficile tema del riconoscimento distinguendo un universale realmente universalizzabile, autocritico e anti-dogmatico, da uno pseudo-universalismo aggressivo che si fa invece complice nella perpetuazione delle varie asimmetrie tra singoli, gruppi e culture. Merito particolare di Bourdieu è mostrare come possa essere labile il confine che separa questi due universalismi e come sia dunque sempre possibile che l'afflato del discorso universalistico spiani la strada a una realtà di "imperialismo dell'universale". È una dinamica che il sociologo, a ulteriore dimostrazione della propria messa in discussione dell'etnocentrismo, ravvisa tanto nell'espansionismo francese successivo alla rivoluzione del 1789 tanto nei rapporti che l'Occidente egemone instaura con il resto del pianeta [cfr. Bourdieu 1998, 84-85]. Ed è appunto questa requisitoria contro il "falso universalismo occidentale" che può consentire ancora oggi una critica alla ragione che ne distingua le valenze oggettive o potenzialmente progressive dagli abusi funzionali alla difesa del potere.

5. Verso nuove forme di impegno e critica sociale

Anche le diverse figure bourdieusiane dell'impegno sociale e politico vanno considerate da due punti di vista: per gli aspetti in qualche modo attuali o utili e per le difficoltà del possibile rapporto tra critica e potere che mettono in evidenza. Bourdieu tematizza la questione esprimendo in pieno quella tradizione culturale francese che, richiamandosi alla lezione di Durkheim, insiste sulle responsabilità civili e politiche dell'intellettuale critico. Anche in questo caso, però, il suo itinerario presenta punti di arrivo non privi di originalità e, ciò che più conta, utili a inquadrare anche oggi la questione relativa alle possibilità e moda-

lità della critica. Il presupposto da cui muove Bourdieu è un netto rifiuto della figura dell'intellettuale organico, colpevole ai suoi occhi di subordinare la propria ricerca della verità a interessi settoriali di una sola parte della società o di un partito. Ma egli rifiuta anche l'esempio dell'intellettuale *à la* Sartre, figura prometeica che si fa sostenitrice a tutto campo delle cause dell'umanità e sembra profetizzare dall'alto le proprie verità assolute. I modelli di *engagement* a cui guarda prendono piuttosto a riferimento ora l'uomo di lettere o di scienza che argomenta le proprie ragioni nello spazio pubblico facendo appello alle coscienze dei concittadini, ora lo specialista che non si sottrae alle responsabilità verso la *res publica* e mette il proprio sapere al servizio del bene pubblico mantenendo con la politica una "*collaborazione nella separazione*" [2005, 99]. Ed è proprio questa seconda figura che lo stesso Bourdieu tenta di incarnare durante i governi dell'era di Mitterand, instaurando e portando avanti appunto una collaborazione con la sfera politica che lo vede partecipare a commissioni, avanzare proposte sull'istruzione e sul servizio pubblico televisivo, svolgere insomma ripetutamente la funzione di esperto per i governi socialisti [cfr. Swartz 2010; Lescourret, 2008].

Quest'aspetto dell'esistenza di Bourdieu può forse stupire chi conosce poco le vicende recenti francesi, ma si comprende bene se si tiene conto di quanto la prospettiva bourdieusiana faccia essenzialmente discendere il mutamento da un'azione politica dall'alto. È un'impostazione già visibile nei lavori sul sistema educativo, dove Bourdieu e Passeron auspicano l'avvento di una "volontà politica" diversa che trasformi in pratica gli insegnamenti della "pedagogia razionale" [1971, 123-124; 1972, 197-198], ma che in definitiva sottende il complesso delle analisi bourdieusiane, per le quali lo studio della società è una "conoscenza del più probabile" che "rende possibile, in funzione di un'altra intenzione politica, la realizzazione del meno probabile" [Bourdieu, Boltanski 1976, 54; 2008, 100]. È questo auspicio di una politica robustamente riformatrice, che sappia "trasformare le strutture e neutralizzare l'efficacia delle leggi tendenziali", ad animare anche il richiamo a un'"azione realista" che unisca pragmatismo e slancio utopistico [Bourdieu, Boltanski 1976, 54-55; 2008, 100-101, 106]. E nella stessa direzione vanno infine intesi gli appelli affinché gli intellettuali esercitino nei confronti del campo politico una "critica etica" ispirata alla "Realpolitik della Ragione" [Bourdieu 1995, 216-217].

È difficile negare che Bourdieu non ha espresso una teoria organica e complessiva dello Stato. Anche i suoi ricchissimi corsi per il Collège de France editi da poco in volume [2012], precedendo di dieci anni e più la sua morte, non rappresentano certo la sua ultima parola sull'apporto che la sociologia può dare allo studio della genesi, dell'ordinario funzionamento o delle possibili evoluzioni della forma statale. Tanto meno ci si può aspettare da quelle lezioni un contributo sistematico al tema della critica o addirittura del superamento effettivo di quell'universo di pratiche oppressive che lo Stato esercita direttamente attraverso le proprie articolazioni o lascia sussistere nelle pieghe più recondite dell'informale quotidiano. Per di più, i corsi per il Collège manifestano quell'ambiguità, già per altro adeguatamente messa in luce [cfr. Addi 2001; Paolucci 2010], circa la nozione di violenza simbolica e la natura e quantità dei soggetti che si trovano nella posizione di esercitare tale forma di coercizione. In effetti, Bourdieu estende la definizione weberiana e suggerisce che lo Stato si caratterizza per la sua capacità di concentrare monopolisticamente in sé sia la violenza fisica sia quella simbolica [cfr. Bourdieu 2012, 14; 1995, 94], ma la sua formulazione stride con l'evidenza, altrove constatata dallo stesso Bourdieu [1992; 1998; 1999a], per cui il dominio simbolico alligna in asimmetrie che non godono della protezione o consacrazione dell'ufficialità statuale. L'approccio bourdieusiano rivela però una propria coerenza se lo si legge come tentativo di rendere conto dell' "antinomia" o "doppia faccia" dello Stato, colto al contempo come vettore inclusivo di avanzamento dell'universale e come luogo della centralizzazione del potere più irresistibile [2012, 351-352].

È un'ambivalenza che non sembra poter essere cancellata, dato che l'opera di integrazione affidata allo Stato postula una certa dose di soggiogamento dei singoli che Bourdieu sembra "durkheimianamente" disposto ad accettare, ma che sembra solo poter essere resa più accettabile imprimendo ai dispositivi statali intenti e direzioni sempre più profondamente universalizzanti. La teoria bourdieusiana si trova così a vivere una tensione tra una vocazione critica, che la vuole necessariamente sospettosa del potere in ogni sua forma, e un'idea di impegno civile che le richiede invece una relativa vicinanza e collaborazione con il potere politico. Ed è questo aspetto che dovrebbe indurre a riflettere sui modi di svolgere il lavoro sociologico e, in particolare, sulla possibilità di far convivere un

approccio propriamente critico con le forme della sociologia pubblica e di quella di *policy* teorizzate di recente da Burawoy [2007] ed entrambe praticate con passione da Bourdieu. Nel caso di quest'ultimo, a sciogliere almeno in parte la contraddizione provvederà la fine dell'esperienza di governo della sinistra francese e, soprattutto, quel ridimensionamento dello stato sociale vissuto come tentativo di "distruzione di una *civiltà*" fondata sull' "esistenza di un servizio pubblico" e sull' "uguaglianza repubblicana dei diritti" [1999b, 37]. L'avvio di un nuovo corso politico, la mancanza d'interlocuzione e quella che gli pare una resa dei rappresentanti del popolo ai dettami del mercato persuadono infatti il sociologo della necessità di una forma di impegno più diretta, quella di un "intellettuale collettivo" che raggruppa e coordina il lavoro di "intellettuali specifici" nel senso foucaultiano dell'espressione.

L'interesse per la prospettiva di Foucault si spiega certo in base al privilegiamento della figura dello specialista che interviene su materie circoscritte rispetto a quella del *maitre à penser*, ma testimonia anche del tentativo di proporre una critica che parte da situazioni e questioni concrete e circoscritte. Tuttavia, Bourdieu vede anche chiaramente come la particolarizzazione dei saperi rischi di indebolire la critica stessa nella sua capacità di pensare e proporre progetti di emancipazione generale. Di qui l'idea di raccordare reti di intellettuali specifici entro un soggetto collettivo, transnazionale e capace di mettere tra loro in comunicazione singole azioni di critica puntuali e situate. Questo "intellettuale collettivo", dunque, condivide solo il nome con quello teorizzato dai comunisti gramsciani: non è e non vuole diventare una formazione egemone che assuma il ruolo di "moderno Principe", ma desidera essere un attore plurale che, integrando la peculiarità nell'universalità, de-particolarizza le istanze specifiche dei movimenti ponendosi nel ruolo della "levatrice" anziché in un rapporto paternalistico o pedagogico. La critica del discorso dominante è ovviamente il primo compito che l'intellettuale collettivo è chiamato a svolgere, ma Bourdieu non esclude che accanto ad essa possa essere assolta anche una "funzione positiva" di elaborazione e "invenzione politica" di alternative credibili [Bourdieu 2001a, 42-43]. Ed è con queste riflessioni, probabilmente interrotte dalla sua morte, che tenta di operare una saldatura tra una critica dall'alto, monopolio dei ceti riflessivi, e una critica dal basso che si svolge nelle pratiche e nel dissenso.

Come si può ben vedere, la piattaforma bourdieusiana è stata per certi versi realizzata negli accadimenti degli ultimi anni. Grazie anche all'esplosione su larga scala delle tecnologie digitali, avanzano tentativi di connessione tra movimenti sociali produttori di azioni ed elaborazioni critiche, mentre argomenti come la difesa dei beni pubblici o la crescita sostenibile si sono rivelati anche di recente temi capaci di mobilitare collettività distanti non solo geograficamente e di imporsi nello spazio pubblico. Se, volente o nolente, Bourdieu è stato per una stagione forse il massimo portavoce di un movimento di intellettuali che ambiva a riunire questo tipo di esperienze radicalizzandone il potenziale critico ed emancipatorio, è lecito domandarsi se e in che misura la critica odierna patisca anche la scarsità di figure rappresentative, anche sul piano mediatico, che ne incarnino le ragioni e le istanze.

6. Conclusioni: una possibile interpretazione

Concludendo il mio contributo, vorrei avanzare una proposta di interpretazione che colloca la critica bourdieusiana tra un'accezione debole, prossima a quella di derivazione foucaultiana, e una versione forte nella quale sono invece presenti elementi di oggettiva similitudine con la teorizzazione habermasiana. Per introdurre efficacemente la mia lettura, può essere utile riportare una citazione piuttosto lunga dalle *Méditations pascaliennes*: "non v'è ragione di scegliere tra i due termini della nuova alternativa che si riconosce oggi nei nomi di Habermas e di Foucault, eroi eponimi di due "movimenti" detti "moderno" e "postmoderno": da una parte, avremmo la concezione giuridico-discorsiva di Habermas che, affermando la forza autonoma del diritto, intende fondare la democrazia sull'istituzionalizzazione legale delle forme di comunicazione che sono necessarie alla formazione della volontà razionale; dall'altra, l'analitica foucaultiana del potere che, attenta alle microstrutture di dominio e alle strategie di lotta per il potere, porta a escludere gli universali e, in particolare, la ricerca di ogni specie di moralità universalmente accettabile" [1998, 113].

Le parole di Bourdieu esprimono l'esigenza condivisibile di una teoria critica che sappia andare oltre le etichette e mode culturali, ma testimoniano anche

dell'oggettiva prossimità che lo stesso sociologo rinviene tra sé e gli autori che menziona. In effetti, ad avvicinare Bourdieu a Foucault non è solo il riferimento di cui si è appena detto al modello dell'"intellettuale specifico", né sono solo le vicende biografiche che li hanno visti vicini in specifiche prese di posizione pubbliche anche clamorose [cfr. Lescourret 2008]. A unire i due, oltre all'attenzione riservata alla sfera del corpo come terreno di presa del dominio e della repressione, è soprattutto la convinzione che una critica al modo di essere statuito delle cose debba cessare di concepire la violenza e il linguaggio come sfere tra loro contrapposte [cfr. Terray 1996]. Se Foucault parla di una critica che ha per oggetto principale "la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità" [Foucault 1978, 41], Bourdieu indirizza una parte importante delle proprie riflessioni ai modi in cui da un lato la definizione legittima delle cose si fa veicolo del dominio, dall'altro il dominio stesso produce discorsi che lo legittimano [2001b].

Tuttavia, la critica bourdieusiana si distanzia da quella foucaultiana sia per la sua capacità di individuare con maggiore precisione i luoghi e le relazioni in cui il potere si manifesta oggi [cfr. Cronin 1996] sia, soprattutto in riferimento alla maturità del sociologo, per il suo muovere da un'accezione forte della verità stessa e, dunque, per il suo respingere il relativismo assoluto appellandosi a un'argomentazione razionale capace di disinnescare i meccanismi del dominio. Inoltre, come si è visto, la critica di Bourdieu è tenacemente impegnata nel tentativo di rifondare l'universalismo in direzione del rispetto dell'alterità, soprattutto culturale ed etnica. E sono appunto questi tratti che, assieme all'aspirazione a un superamento del dominio in senso democratico, avvicinano pur tra molti distinguo il sociologo a Habermas. Infatti, è proprio al modello dell'agire comunicativo che si ispira la bourdieusiana "utopia razionale" che punta a estendere alla vita pubblica la "logica della vita intellettuale" fondata sull'"argomentazione" e la "confutazione" [1999b, 22]. Analogamente, la contrapposizione operata dal sociologo tra campo economico e campi in cui vige l'"interesse per il disinteresse" rimanda anche alla distinzione habermasiana tra ambienti di vita collocati nei valori della razionalità comunicativa e ambiti retti invece dal principio della razionalità strumentale [cfr. Habermas 1981, 16].

In conclusione, si deve però far notare come la critica bourdieusiana si differenzi anche da quella habermasiana. Quest'ultima, infatti, è rimproverata anche duramente da Bourdieu, che la accusa di rappresentare in modo spoliticizzato la politica, rimuovendo la questione dell'accesso concreto dei dominati alla sfera della deliberazione pubblica, [cfr. Bourdieu, Wacquant 1992; Bourdieu 1998, 72-73] e per di più proponendo una visione irenica delle relazioni comunicative [Bourdieu 2003, 104]. Ma a questi elementi di distanza occorre aggiungerne un altro, individuabile in quella che può essere definita come una filosofia antropologica cupamente e irragionevolmente pessimista che è invece del tutto assente in Habermas. Quest'ultimo, da sostenitore delle buone ragioni di una modernità che ancora deve compiersi, ritiene che l'affrancamento sia possibile attraverso un esercizio migliore della ragione. E la sua teoria dell'agire comunicativo intende appunto essere anche la denuncia di società a capitalismo avanzato che non mettono a partito "il potenziale di apprendimento di cui dispongono culturalmente" e si espongono così alla minaccia di una complessità sistemica incontrollata [1986, 1047-1048]. Analogamente, Bourdieu ritiene che il disordine e la sofferenza che affliggono le società potrebbero essere leniti grazie alle conquiste più razionali e universali maturate attraverso secoli nei diversi campi culturali. Ma le sue analisi restano appunto velate dalla convinzione di fondo indimostrabile di chi concepisce, si spera a torto, la natura umana come soggiogata da un'originaria "*libido dominandi*" che né la critica né la politica sembrerebbero mai in grado di sradicare del tutto.

Riferimenti bibliografici

Addi, L.
2001 *Violence symbolique et statut du politique dans l'œuvre de Pierre Bourdieu*, Revue française de science politique, 5, 6, pp. 949-963.

Adorno, T. W., Horkheimer, M.
2001 *Soziologische Excurse, Frankfurt a. Main*, Europäische Verlagsanstalt (1956); trad. it. *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino.

Alexander, J. C.
2005 *The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu*, in D. Robbins (a cura di), *Pierre Bourdieu 2*, Sage, London-Thousand Oaks-New Delhi, vol. IV, pp. 233-278.

Beasley-Murray, J.
2000 *Value and Capital in Bourdieu and Marx*, in N. Brown, I. Szeman (a cura di), *Pierre Bourdieu. Fieldwork in culture*, Rowman & Littlefield, New York-Oxford, pp. 100-119.

Boltanski, L.
1991 *De la Justification*, Paris, Puf.
2008 R*endre la réalité inacceptable. À propos de «La production de l'idéologie dominante»*, Paris, Demopolis.
2009 *De la Critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris.

Bourdieu, P.
1980 *Questions de sociologie*, Minuit, Paris.
1983 *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris (1979); trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 1983.
1989 *La Noblesse d'État, Grandes écoles et esprit de corps*, Minuit, Paris.
1991 *Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris (1982); trad. it. *Lezione sulla lezione*, Marietti, Genova.
1995 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris (1994); trad. it. *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna.

1997 *Sur la télévision; suivi de l'emprise du journalisme*, Liber, Paris-Dijon-Quetigny (1996); tr. it. *Sulla televisione*, Feltrinelli, Milano.
1998 *Méditations pascaliennes. Eléments pour une philosophie négative*, Seuil, Paris (1997); trad. it. *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano.
1999a *La domination masculine*, Liber, Paris (1998); trad. it. I*l dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.
1999b *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-liberal*, Liber, Paris (1998); trad. it. *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neoliberista*, Reset, Milano.
2001 *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Raisons d'agir, Paris (2001); trad. it. *Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo*, Manifestolibri, Roma.
2001b *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, Paris.
2003 *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, Raisons d'agir, Paris (2001); trad. it. *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France*, Feltrinelli, Milano.
2005 *Préface* (14 marzo 1990), in N. Chmatko, G. Tcherednitchenko (cura e traduzione di), *Sociologie de la politique*, Socio-Logos, Mosca, 1993; trad. it. in Id., *Proposta politica. Andare a sinistra oggi*, Castelvecchi, Roma.
2012 *Sur l'État : cours au Collège de France 1989-1992*, Raisons d'agir-Seuil, Paris 2012.

Bourdieu, P., Boltanski, L.
1976 *La production de l'idéologie dominante*, Actes de la recherche en sciences sociales, 2, 2-3, pp. 3-73.
2008 *La production de l'idéologie dominante* (1976), Demopolis, Paris.

Bourdieu P., Passeron, J. C.
1971 *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Minuit, Paris (1964); trad. it. *I delfini. Gli studenti e la cultura*, Guaraldi, Bologna.
1972 *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, Paris (1970); trad. it. *La riproduzione. Elementi per una teoria del sistema scolastico*, Guaraldi, Rimini.

Bourdieu, P., Wacquant, L. J. D.
1992 *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Paris (1992); trad. it. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.

Burawoy, M.
2007 *For public sociology*, American Sociological Review (2005); trad. it. *Per la Sociologia pubblica*, Sociologica 1.

Caillé, A.
1998 *Mitologia delle scienze sociali. Braudel, Lévi-Strauss, Bourdieu*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

Crespi, F.
1993 *Evento e struttura. Per una teoria del mutamento sociale*, il Mulino, Bologna.

Cronin, C.
1996 *Bourdieu and Foucault on power and modernity*, Philosophy & Social Criticism, 22, 6, pp. 55-85.

Foucault, M.
1978 *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, Bulletin de la Société Française de Philosophie (1990), trad. it. *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997.

Grunberg, G., Schweisguth, É.
2005 *Bourdieu et la misère: une approche réductionniste*, in D. Robbins (a cura di), *Pierre Bourdieu 2*, Sage, London-Thousand Oaks-New Delhi, vol. III, pp. 327-353.

Habermas, J.
1981 *Die moderne. Ein unvollendetes Prokject* (ora in *Kleine politische Schriften*, Frankfurt a.M., 1981, Suhrkamp, pp. 444-464); parziale trad. it. *Moderno, postmoderno e neoconservatorismo*, Alfabeta, 22, pp. 15-17.

1986 *Theorie des kommunikativen Handelns.* Bd. II. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (1981); trad. it. *Teorie dell'agire comunicativo.* 2. *Critica del funzionalismo*, il Mulino, Bologna.

Hong, S.-M.
1999 *Habitus, corps, domination: sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*, L'Harmattan, Paris.

Lane, J. F.
2000 *Pierre Bourdieu. A Critical Introduction*, Pluto Press, London.

Lapeyronnie, D.
2004 *L'académisme radical ou le monologue sociologique. Avec qui parlent les sociologues?*, Revue Française de Sociologie, 45, pp. 621-651.

Lescourret, M.-A.
2008 *Pierre Bourdieu. Vers une économie du bonheur*, Flammarion, Paris.

Mauger, G.
2006 *Sur la violence symbolique*, in H.-P. Müller, Y. Sintomer (a cura di), *Pierre Bourdieu. Théorie et pratique*, La Decouverte, Paris, pp. 84-100.

Paolucci, G.
2010 *Una sottomissione paradossale: la teoria della violenza simbolica*, in Ead. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet università, Grugliasco, pp. 173-218.
2011 *Introduzione a Bourdieu*, Laterza, Roma-Bari.

Pareto, V.
1974 *I sistemi socialisti* (1901-1902), Utet, Torino.
1988 *Trattato di sociologia generale* (1916), Utet, Torino.

Pinto, L.
2002 *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Albin Michel S.A., Paris.

Raynaud, Ph.
1999 *Le nouvelles radicalités*, Notes de la Fondation Saint-Simon, 106, avril-mai 1999, poi in Le débat, 105, mai-août, pp. 90-116.

Rebughini, P.
2011 *Quel che resta della critica: sulle trasformazioni del concetto di critica nelle scienze sociali*, Rassegna Italiana di Sociologia, 52, 3, pp. 485-506.

Santambrogio, A.
2006 *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Roma-Bari.

Susca, E.,
2011 *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza*, Franco Angeli, Milano.

Swartz, D.
2010 *Sociologia e politica: le forme dell'impegno politico in Bourdieu*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet Università, Grugliasco.

Terray, E.
1996 *Réflexions sur la violence symbolique*, Actuel Marx, 20, *Autour de Pierre Bourdieu*, Puf, Paris, pp. 11-25 [poi in J. Lojkine (a cura di), *Les sociologies critiques du capitalisme. En hommage à Pierre Bourdieu*, Puf, Paris 2002, pp. 11-23].

Thévenot, L.
2010 *Autorità e poteri alla prova della critica*, Rassegna Italiana di Sociologia, 51, 4, pp. 627-659.

Gerardo Ienna

Pierre Bourdieu: un caso epistemologico

1. Introduzione

In queste pagine vorremmo affrontare un tema che negli studi bourdieusiani, specie italiani, non è molto frequentato, andando a rintracciare il *fil rouge* che, dalle prime formulazioni degli anni Settanta, ha portato alla definitiva strutturazione del problema scientifico. Si tratta di una ricostruzione non priva di difficoltà, dal momento che nessuno, fra gli apparati bibliografici consultati, contiene un elenco completo degli scritti di Bourdieu a proposito della scienza[1].

Il primo contributo sul tema risale al gennaio 1975. Si tratta di un articolo pubblicato in apertura del primo numero della rivista *Actes de la recherche en sciences sociales* (diretta e fondata dallo stesso Bourdieu) dal titolo *Methode scientifique et hierarchie sociale des objects*. Nel maggio dello stesso anno esce sulle pagine della rivista Sociologie et sociétés *La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison*. Le questioni affrontate in questi primi due interventi trovano una più articolata sistematizzazione teorica nel saggio *Le champ scientifique*, dell'anno successivo. Questi sono gli anni in cui Bourdieu si dedica alla rielaborazione sistematica dell'impianto teorico delle ricerche condot-

1 La stessa bibliografia di [Bourdieu 2001] non contiene tutti i contributi dell'autore stesso sull'argomento scientifico.

te in Algeria negli anni Cinquanta, avviando la costruzione del proprio apparato concettuale. Escono in questi anni opere capitali come *La Riproduzione, La Distinzione* e *Per una teoria della pratica*.

Bourdieu ritorna a lavorare sul campo scientifico negli anni Novanta, con due saggi. Il primo, *The peculiar history of scientific reason*, esce nel 1991 su Sociological Forum. Il secondo contributo, del 1997, è legato al ciclo di conferenze organizzato presso l'INRA[2] dal gruppo "Sciences en questions", in occasione del quale Bourdieu tiene una conferenza dal titolo *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, successivamente pubblicato dall'INRA stesso. Ma il testo più significativo, e certamente il più articolato, è il volume che raccoglie le lezioni al Collège de France dell'anno 2000-2001, *Science de la science et réflexivité*. L'insieme di quesiti cui il lungo lavoro che Bourdieu conduce sul campo scientifico nel corso della sua carriera può essere sintetizzata con le sue stesse parole, tratte proprio dal suo ultime testo sull'argomento: "Com'è possibile che un'attività storica, inscritta nella storia, come l'attività scientifica, produca verità trans-storiche, indipendenti dalla storia prive di qualsiasi legame con il luogo e il momento, quindi valide eternamente ed universalmente?" [Bourdieu 2001, 11].

2. La peculiarità del campo scientifico

Ma come viene definito da Bourdieu il campo scientifico? Sebbene nel corso della sua lunga elaborazione si possano ravvisare sfumature e accenti differenti su alcuni degli aspetti che concernono la questione della scienza, la definizione della nozione di campo scientifico resta tuttavia sostanzialmente identica. Posto che il *campo scientifico* è un *campo* come gli altri, esso presenta comunque – ancora una volta, come ogni altro campo – forme specifiche, come si può evincere dalla prima definizione che Bourdieu fornisce nel 1975: "La struttura del campo scientifico è definita ad ogni momento dallo stato del rapporto di forze tra i protagonisti della lotta, agenti o istituzioni, ovvero dalla struttura della distribuzione

2 Institut National de la Recherche Agronomique.

del capitale specifico, risultato delle lotte anteriori, che si trova oggettivato nelle istituzioni e delle disposizioni e che comanda le strategie e le possibilità obiettive dei differenti agenti o istituzioni nella lotta presente." [Bourdieu 1975b, 100][3]. Come ogni altro campo, anche quello scientifico si articola in sotto-campi. In *Science de la science et réflexivité*, Bourdieu sottolinea esplicitamente questa distinzione. Il sotto-campo si configura come un microcosmo interno e/o a cavallo fra vari campi specifici e che, a seconda della posizione occupata, ottiene diverse forme di riconoscimento. Affronteremo nel dettaglio la figura dello scienziato e dei vari sotto-campi in seguito. La nozione di *campo* permetterebbe infatti lo studio delle interrelazioni fra le varie strutture afferenti allo stesso campo, permettendo così di focalizzare l'attenzione sulle modalità *relazionali* di funzionamento.

L'aspetto della descrizione del campo scientifico, che Bourdieu definisce "*fisicalista*", corrisponde alla descrizione di questo campo di forze secondo i principi della fisica sociale. I singoli scienziati, le équipes, i laboratori e le istituzioni scientifiche grazie alle loro relazioni strutturano lo spazio stesso che li determina a loro volta come tali. Ogni agente sociale, inteso come fonte di campo, deforma lo spazio a sé circostante nell'intrattenere relazioni con gli altri creandone così la struttura e determinandone le diverse conformazioni dei rapporti di forza che lo descrivono. Ogni scienziato, nello stesso tempo, subisce l'effetto del campo e contribuisce a strutturarlo. Questo, infatti, è in grado di esercitare una forza su quest'ultimo in base alla quantità di capitale, in questo caso scientifico da lui detenuta. In base alle regole di riproduzione, la struttura di questo universo sociale è definita e definisce la distribuzione del *capitale scientifico* al suo interno. Il dominante è quindi colui il quale ha la facoltà di far agire in suo favore la struttura del *campo*. Opponendosi quindi a tutte quelle visioni ireniche del problema scientifico di matrice neo-positivista, il secondo aspetto della descrizione del campo proposta da Bourdieu corrisponde alla descrizione delle dinamiche di lotta interne al *campo*. Come è noto, per Bourdieu, il *campo* è sempre un *campo di lotte* dove gli agenti sociali, dotati di *habitus* diversi, si scontrano per conservare o trasformare le strutture dei rapporti di forza[4]. Parlare di campo scientifico

3 Traduzione nostra.

4 L'influenza di Thomas Kuhn sul sistema di Bourdieu meriterebbe uno studio approfondito. Si consideri anche il loro comune riferimento alla filosofia di Bachelard e al concetto

come luogo di lotte implica anche l'idea che "il funzionamento stesso del campo scientifico produce e assume una forma specifica di interesse" [Bourdieu 1976, 89][5]. "Ogni atto scientifico è, come ogni pratica, il prodotto dell'incontro tra due storie – una storia incorporata sotto forma di disposizioni e una storia obbiettivata nella struttura stessa del campo e in oggetti tecnici (strumenti), scritti ecc." [Bourdieu 2001, 50].

Nel *campo scientifico* il mantenimento della forma specifica di *capitale* assume una configurazione particolarmente economica attraverso la conservazione, in figura di formule, di un tesoro accumulato attraverso secoli di storia. La storia viene in ogni momento ratificata e riprodotta, assumendo così la forma di struttura obbiettiva del *campo* grazie all'azione pratica dei singoli agenti sociali che hanno a loro volta incorporato tale storia. Si pensi ad esempio ad un giovane studente universitario di fisica in grado di padroneggiare una quantità di conoscenza, storicamente data, grazie alla forma economica che assume. Una singola formula matematica ad esempio permette l'utilizzo pratico, anche in maniera in irriflessa, di secoli di storia. Gli stessi strumenti scientifici sono concrezioni storiche, frutto di teorie accettate, ratificate e obiettivate nel *campo*. In questa parte sentiamo una forte comunanza con il pensiero kuhniano. Per l'analisi adeguata di un atto pratico all'interno del campo scientifico bisogna quindi considerare necessariamente il gioco dialettico fra questi due modi di conservazione e convalida della storia.

Gli agenti nel loro agire pratico adottano strategie[6] che sono strettamente legate al condizionamento derivante dalla posizione che occupano nel campo, dalla traiettoria e dalla formazione culturale (sia scolastica sia disciplinare). "Il margine di libertà dedicato alle strategie dipenderà dalla struttura del campo, caratterizzata per esempio da un grado più o meno elevato di concentrazione del capitale […]; ma esso si organizzerà sempre intorno all'opposizione principale tra i dominanti […] e i dominati, i challengers." [*Ibidem*]. Come dicevamo sopra, nell'analisi bourdesiana è essenziale la considerazione dei sotto-campi. Su di essi

---

di *rottura epistemologica*. Cercheremo, per quanto ci sarà possibile, nelle pagine successive, di evidenziare i notevoli punti di contatto fra questi sistemi.

5 Traduzione nostra.

6 La nozione di strategia è fondamentale nel pensiero bourdesiano perché permette di oltrepassare il determinismo della struttura sull'agente come è stato descritto da Levi-Strauss.

Bourdieu conduce un tipo di indagine molto accurata, sia sotto il profilo teorico che empirico. In *Science de la science et réflexivité*, ad esempio, l'autore analizza le dinamiche che si dipanano nei laboratori di ricerca considerandoli come veri e propri *sotto-campi*, mentre altrove, come in *Les usages sociaux de la science*, concentra la propria attenzione analitica su un caso particolare: l'Istituto Nazionale di Ricerca Agronomica.

La nozione di *campo* permette di superare i "falsi presupposti" della teoria comunitaristica della scienza sviluppata da Merton. La visione comunitarista non riesce a cogliere, secondo Bourdieu uno dei fattori fondamentali del funzionamento del *campo scientifico*. Descrivere la comunità scientifica come un insieme di agenti sociali che cooperano, in maniera pacifica, in vista di un fine ben determinato è qualcosa che per Bourdieu contraddice i fatti. La componente della concorrenza, all'interno della comunità scientifica, per il "monopolio della manipolazione legittima dei beni scientifici" svolge una funzione fondamentale perché permette di vedere che, per ogni atto scientifico proposto all'interno del *campo*, sia presente la luce del vaglio critico da parte dei concorrenti maggiormente competenti. Rompere con l'idea della scienza vista come comunità solidale o come "regno dei fini" non implica però l'adesione alla descrizione di questo *campo* come *bellum omnium contra omnes*.

Il *campo scientifico* viene a configurarsi come uno dei campi in assoluto più autonomi. Da questo non si può dedurre tuttavia che goda di una completa autonomia. Bourdieu parla infatti di campi relativamente autonomi sia a proposito della scienza sia dell'arte. L'autonomia del *campo scientifico* è possibile grazie a requisiti d'accesso molto selettivi. "Dire che il campo è relativamente autonomo rispetto all'universo sociale circostante, equivale a dire che il sistema delle forze costitutive della struttura del campo (tensione) è relativamente indipendente dalle forze che si esercitano sul campo (pressione). Il campo disporrebbe in qualche modo della "libertà" necessaria per sviluppare la propria necessità, la propria logica il proprio nomos." [ivi, 64]. L'autonomia di una determinata comunità scientifica non è qualcosa che è stabilito dal giorno della sua "creazione", ma è sempre il frutto di una lunga e ardua conquista storica. Bourdieu rintraccia questo processo di autonomizzazione in quell'intervallo di tempo fra l'opera compiuta da Copernico e la creazione della Royal Society a Londra che comunemente chiamiamo rivoluzione

scientifica. L'obiettivo raggiunto da questo lungo processo storico è stato proprio quello di far in modo che la scienza possa realizzare un'attività più indipendente possibile dai condizionamenti provenienti da altri campi (religioso ad esempio). In questa parte viene riconosciuto a Kuhn il merito di aver rintracciato fra i fattori che hanno reso possibile questo processo la *matematizzazione*. Sorge ora spontanea una domanda: come è possibile la trasformazione del *campo* se questo tende sempre a riprodurre e rafforzare se stesso? Molto spesso, sostiene il nostro autore, l'evoluzione del *campo* è provocato e quanto meno reso possibile dall'*irruzione di nuovi arrivati dotati di risorse nuove* [Bourdieu 2001, 51]. I cambiamenti interni al *campo* sono generati da mutamenti relativi ai suoi confini, che a loro volta mettono in discussione la definizione stessa del campo e le sue poste in gioco.

Alcuni critici, come Richard Simon [Simon 2011], sostengono che l'analisi bourdieusiana non considera sufficientemente il cambiamento che si realizza all'interno del campo scientifico. In realtà, ci pare di poter sostenere che, sebbene Bourdieu non affronti esplicitamente la questione del mutamento di paradigma, come avviene nell'epistemologia kuhniana, egli in realtà affronti il problema, con gli strumenti concettuali suoi propri. Nell'ottica bourdieusiana è il gioco dialettico fra strutture strutturate e strutture strutturanti che produce la possibilità di un mutamento all'interno del campo scientifico. Prendiamo ad esempio il processo di matematizzazione, inteso come quel processo attraverso il quale la scienza si dota di un modello matematico per spiegare la realtà, il cui primo effetto è di escludere – o di espellere – dal campo coloro i quali non rispondono più ai requisiti sempre più selettivi richiesti per l'accesso e la partecipazione al campo. Il processo di matematizzazione si traduce così, come avviene ad esempio nella fisica, nella separazione sociale tra professionisti e amatori[7]. Le frontiere del *campo* disciplinare vengono ridefinite e i cultori potenziali diminuiscono in maniera crescente. Ciò fa sì che i concorrenti del *campo* diventino un ristrettissimo gruppo e ciascuno sia posto sotto il vaglio critico dei concorrenti più competenti. La seconda conseguenza della matematizzazione consiste nella trasformazione dell'idea di spiegazione. Il fisico dopo questa rivoluzione spiega i fenomeni attraverso una serie di calcoli i quali assumono funzione di previsione che andranno poi confrontate con il dato empirico. La figura di Newton è un caso esemplare in quanto

7 I referenti principali a questo proposito per Bourdieu sono Kuhn e Husserl..

sostituisce alla spiegazione attraverso il "contatto" praticata da Cartesio e Leibniz, una spiegazione di carattere prettamente matematico. Il terzo effetto del processo di matematizzazione, strettamente connesso al secondo, viene individuato nella così detta "desostanzializzazione": "L'uso di formulazioni matematiche astratte indebolisce la tendenza a concepire la materia in termini sostanziali e porta a far cadere l'accento sugli aspetti relazionali" [Bourdieu 2001, 66]. A guidare la mano del fisico non sono più le sostanze aristoteliche, ma i rapporti funzionali fra strutture simboliche. Abbiamo appena visto come la matematizzazione della fisica, che si configura come *capitale scientifico* incorporato, innalza automaticamente il diritto di ingresso in questo *campo-disciplina*. La competenza richiesta per l'ingresso in un *campo* viene a configurarsi come il possesso di acquisizioni e incorporazioni che informano il senso pratico del gioco, ovvero come risorse teorico-cognitive che guidano tale pratica. In questa parte, Bourdieu fa esplicito riferimento alla tensione essenziale kuhniana: la tradizione deve essere dominata affinché un agente possa far parte di un certo gioco e nel caso rivoluzionare le sue regole. Questo dominio pratico delle risorse storiche permette a Bourdieu di configurare la lotta interna al *campo* in maniera originale. Considerando i più giovani, i *nuovi entrati* nel *campo* – alla stregua della famosa metafora dei nani sulle spalle dei giganti – ovvero di coloro che hanno maggior *capitale* incorporato, la rivoluzione scientifica si configura in senso opposto a quello marxiano. Coloro che hanno incorporato maggior *capitale* specifico (i nuovi entrati) si alzano in rivolta contro coloro che ne hanno di meno (coloro che sono inseriti nel *campo* da molto tempo e ne dettano le regole).

Come accade negli altri campi, il *campo scientifico* produce una sua forma di *nomos*, corrispondente a una serie di principi di *visione* e *divisione* che rappresentano la costruzione della realtà operata da una specifica disciplina, irriducibile a quella di un altro *campo*, che prende appunto il nome di *occhio disciplinare*. Esiste inoltre un'altra dimensione del diritto di ingresso: quella che impone, agli agenti sociali del *campo scientifico*, la sottomissione a una forma particolare di interesse, l'*interesse* al *disinteresse*. La testimonianza valida è un rapporto d'onore tra uomini d'onore, cioè tra "uomini liberi e disinteressati che si riuniscono liberamente intorno a fenomeni sperimentali e creano il fatto attestato" [ivi, 69-70]. Ma questa forma particolare di interesse, che è connessa alla riproduzione e all'acquisizione

del *capitale* specifico, è vittima della struttura dell'economia degli scambi simbolici. Prendendo le mosse dal *Saggio sul dono* di Marcel Mauss, Bourdieu sostiene che l'economia degli scambi, all'interno del *campo scientifico*, possiede un carattere simbolico e deve quindi, per affermarsi, dissimulare la sua stessa logica di funzionamento e presentarsi come disinteressata. Per Bourdieu l'economia del simbolico non è tuttavia basata su scambi alla pari, ma vi è uno scarto di valore assai consistente fra dominati e dominanti. La scienza partecipa dell'ambiguità dell'economia simbolica, in quanto i rapporti interni al *campo* sono, come abbiamo detto, basati sul riconoscimento (e conseguentemente sulla riconoscenza).

Il progetto bourdesiano, come abbiamo già annunciato e come affronteremo nel dettaglio successivamente, mira alla ricerca di una posizione intermedia fra logicismo e relativismo. La chiusura su se stesso del *campo* attraverso il processo di autonomizzazione sarebbe "il principio storico della genesi della ragione e dell'esercizio della sua normatività" [ivi, 72]. Diventa possibile affermare che la ragione emerge dalla storia (senza il bisogno di un fondamento metafisico-trascendentale), ma che non viene sottomessa a una forma di riduzionismo relativista.

3. Il capitale scientifico

Troviamo un primo accenno al capitale scientifico nel già citato contributo del 1976 *Le champ scientifique*, in cui Bourdieu riprende temi trattati nell'articolo dell'anno precedente, dove vengono però approfondite questioni che non avevano, in precedenza, trovato uno spazio adatto. Quello che vogliamo mostrare, grazie sopratutto al confronto diretto coi testi, è l'evoluzione di questo concetto che ha accompagnato, per molti anni, il pensiero bourdesiano. Com'è noto, ogni *campo* particolare produce una sua forma di *capitale*. Il *capitale scientifico* si rivela caratterizzato in maniera eterogenea. Dobbiamo, preliminarmente, ricordare che nell'ottica bourdesiana tutte le forme di *capitale* sono fra loro convertibili, e che la sua forma principale è quella del *capitale simbolico*. Nei primi articoli sulla questione scientifica del 1975 e 1976 Bourdieu mette principalmente in rilievo una forma specifica di *capitale scientifico* che però, come noteremo in seguito, non è ancora la sua definizione completa: "La lotta per l'autorità scientifica, spazio

particolare del capitale sociale che assicura un potere sui meccanismi costitutivi del campo e che può essere riconvertito in altre specie di capitale, deve l'essenziale delle sue caratteristiche al fatto che i produttori tendono a non avere altri clienti possibili che i loro concorrenti (tanto più il campo è autonomo tanto più è così)" [Bourdieu 1976, 91; Bourdieu 1975b, 95][8]. Al fine di una corretta ricostruzione critica questa breve citazione è da leggersi in relazione con un altro passo presente in *Il mestiere di scienziato*: "Il potere simbolico di tipo scientifico si esercita soltanto su agenti che hanno categorie di percezione necessarie per conoscerlo e riconoscerlo. […]. Il capitale scientifico funziona come un capitale simbolico di riconoscimento che vale innanzitutto, e a volte esclusivamente, nei limiti del campo (benché possa essere riconvertito in altre specie di capitale, soprattutto economico) il peso simbolico di uno scienziato tende a variare come il valore distintivo dei suoi contributi e l'originalità che i pari concorrenti riconoscono al suo apporto distintivo […]. Pur essendogli strettamente legato il capitale simbolico non si confonde con il capitale culturale incorporato, cioè con la parte più o meno grande di risorse scientifiche collettivamente accumulate e teoreticamente disponibili di cui si appropriano e prendono il controllo i diversi agenti impegnati nel campo" [Bourdieu 2001, 73-74].

Ne *Il mestiere di scienziato*, Bourdieu sostiene che la forma specifica di capitale prodotta dal *campo scientifico* è una specie particolare di *capitale simbolico*, in quanto è fondato contemporaneamente sulla *conoscenza* e sul *riconoscimento*. Bourdieu infatti opera una sottile suddivisione interna per la quale è previsto un *capitale scientifico* propriamente detto (detto anche *puro*) e un *capitale scientifico temporale* (riconducibile al *capitale sociale* e quindi politico). Il *capitale scientifico puro* corrisponde all'insieme di conoscenze prodotte e ratificate dal *campo* (in qualche modo forma del *capitale culturale*). Il *capitale temporale*, invece, coincide con l'appartenenza a organizzazioni, comitati, commissioni di carattere scientifico. Occupare posti di potere all'interno delle organizzazioni scientifiche significa esercitare all'interno del *campo* un potere di carattere politico, detto da Bourdieu "*temporale*", in quanto tale potere non viene guadagnato necessariamente in base al possesso delle conoscenze specifiche del *campo*. Si consideri inoltre che il *capitale simbolico* (di cui quello scientifico fa parte) e la rispettiva forma di potere

8 Traduzione nostra.

che ne deriva si esercitano solo a condizione che colui che lo subisce riconosca come legittimo colui che glielo impone. "La struttura del rapporto di forze costitutivo del campo è definita dalla struttura di distribuzione delle due specie di capitale (temporale e scientifico) che sono operanti nel campo scientifico. Poiché l'autonomia non è mai totale e le strategie degli agenti impegnati nel campo sono inseparabilmente scientifiche e sociali, il campo è il luogo di due specie di capitale scientifico: un capitale di autorità propriamente scientifica e un capitale di potere sul mondo scientifico, che può essere accumulato attraverso vie non puramente scientifiche (cioè soprattutto attraverso talune istituzioni che esso comporta) e che è il principio burocratico dei poteri temporali sul campo scientifico come quelli dei ministri e ministeri, dei rettori, dei presidi o degli amministratori scientifici (questi poteri temporali sono piuttosto nazionali, cioè legati alle istituzioni nazionali, soprattutto a quelle che regolano la riproduzione del corpo degli scienziati – come le accademie, i comitati, le commissioni ecc. – mentre il capitale scientifico è piuttosto internazionale)" [Bourdieu 2001, 75]. Sicuramente nel passo sono presenti delle ambiguità che però possono essere sciolte con il confronto diretto con gli altri testi bourdesiani. Tutte le volte che Bourdieu si riferisce al *capitale scientifico* lo descrive come una forma specifica del *capitale simbolico*. Questo è in accordo con le teorie bourdesiane della preminenza del simbolico sulle altre forme di *capitale* e dell'esercizio del potere che ne deriva [cfr. Boschetti 2003; Paolucci 2011; Bourdieu 1997b].

Riportiamo però un momento l'attenzione sulla citazione dall'articolo del 1976. In quell'articolo si prende in considerazione solo una delle due forme di manifestazione del capitale scientifico, ma, se si tengono ben a mente anche i successivi contributi bourdesiani, è impossibile confonderne la sua doppia natura. Infatti al contrario di quanti, come Mongili[9], sostengono che il *capitale scientifico* è una forma particolare di *capitale sociale*, noi ci siamo convinti, attraverso il confronto che abbiamo appena illustrato, che solamente la lotta per l'*autorità scien-*

9 Mongili è autore di *L'idea di campo scientifico e la sua fortuna negli studi sulla tecnoscienza* [Mongili 2010]. Per quanto riguarda la ricostruzione storica, questo saggio ci sembra a tratti impreciso. Non vengono infatti prese in considerazione una serie di fonti bibliografiche a nostro avviso fondamentali e, soprattutto in proposito del *capitale scientifico*, ci è sembrato poco esaustivo nella ricostruzione storica e nell'interpretazione critica.

tifica è una forma di *capitale sociale*. Sarebbe di certo un grave errore prendere la parte per il tutto, confondendo le due specie di *capitale scientifico* per il *capitale scientifico* tout-court.

Il *capitale scientifico* è quindi sempre di forma simbolica, ma racchiude al suo interno due forme specifiche: il *capitale scientifico* propriamente detto (forma del *capitale culturale*) e il *capitale scientifico temporale* (forma del *capitale sociale*). Essendo, nell'ottica bourdesiana, tutte le forme di *capitale* convertibili in *capitale simbolico*, la descrizione del *capitale scientifico* data nel 1976 prendeva in considerazione quello temporale giustamente descritto come "sociale". Non cogliere queste distinzioni significa perdere la differenza fra *capitale puro* e esercizio di potere sul *capitale*, differenza sulla quale giocano le conclusioni bourdesiane che affronteremo in seguito. La forma temporale del *capitale sociale* è percepita, dal nostro autore, come un problema che necessita di una immediata ricerca e di un'analisi approfondita come si evince anche dall'avvertenza ne *Il mestiere di scienziato*, in cui viene affermato che *l'universo della scienza è minacciato da una temibile regressione*. Bourdieu è quindi andato solo puntualizzando la sua teoria nel tempo. Anche nel testo/conferenza *Les usages sociaux de la science* del 1997, l'Autore affronta questo problema: tale contributo assume un valore fondamentale per la ricostruzione storica, in quanto viene per la prima volta approfondita in maniera chiara la doppia natura del *capitale scientifico*. Riportiamo allora una lunga citazione:

> Ne risulta che i campi scientifici sono il luogo di due forme di potere, corrispondenti a due specie di capitale scientifico: da una parte un potere che si può chiamare temporale (o politico), potere istituzionale e istituzionalizzato che è legato all'occupazione di posizioni eminenti nelle istituzioni scientifiche, direzione di laboratori o di dipartimenti, appartenenza a delle commissioni, dei comitati di valutazione, ecc. e al potere sui mezzi di produzione (contratti, crediti, posizioni etc.) e di riproduzione (potere di chiamare di fare le carriere) che si assicurano d'altro lato, un potere specifico, "prestigio" personale che è più o meno indipendente dal precedente rispetto ai campi e rispetto le istituzioni e che si basa quasi esclusivamente sul riconoscimento, scarsamente oggettivato e istituzionalizzato, dell'insieme dei pari o della fazione la più consacrata fra loro (compresi i collegi invisibili di studiosi uniti da rapporti di stima reciproca) […]. Le due specie di capitale scientifico hanno delle leggi d'accumulazione differenti: il capitale scientifico "puro" si acquisisce principalmente per mezzo di contributi riconosciuti al progresso della scienza,

le invenzioni o le scoperte (le pubblicazioni, specialmente presso le organi più selettivi e le più prestigiosi, quindi propri a conferire prestigio, alla maniera di banche di credito simboliche, ne sono il miglior indice); il capitale scientifico d'istituzione si acquisisce essenzialmente attraverso delle strategie politiche specifiche che hanno tutte in comune di richiedere tempo – partecipazione alle commissioni, seminari più o meno fittizi sul piano scientifico, cerimonie, riunioni, ecc. –: ne risulta che è difficile dire se, come professano volentieri i suoi detentori, il suo accumulo è il principio (a titolo di risarcimento) o il risultato di una minore riuscita nell'accumulazione della forma più specifica, e più legittima di capitale scientifico [Bourdieu 1997a, 28-30][10].

Ne *Les usages sociaux de la science* viene anche messo in rilievo come, all'interno di alcune istituzioni, entrano in gioco forme di *capitale* provenienti da campi diversi. Nel caso specifico dell'INRA, all'interno del quale entrano in gioco agenti provenienti da campi differenti, si esercitano e si riproducono contemporaneamente forme di *capitale economico* e *scientifico*. Ne *Il mestiere di scienziato*, Bourdieu mette in rilievo come, al crescere dell'autonomia di un campo, cresce anche la differenziazione fra la gerarchia del *capitale scientifico puro* e di quello *temporale* (fino ad assumere addirittura la forma inversa). Ogni volta che un contributo scientifico deve essere giudicato, il giudizio sarà sempre influenzato dalle posizioni occupate dall'autore e dal lettore all'interno del *campo*. Il valore simbolico di un singolo agente sociale è legato strettamente anche al valore simbolico riconosciuto al laboratorio dove lavora, per cui si deduce che si influenzano vicendevolmente. Per comprendere la logica delle lotte interne al *campo scientifico*, bisogna necessariamente prendere in considerazione la dualità del principio di dominio esercitato da quella forma peculiare di *capitale*. Le scienze, per poter fare ricerca ed evolversi, sono dipendenti da due tipi di risorse: da un lato sono richieste, come incorporate, quelle prettamente scientifiche e, dall'altro, invece, quelle economiche necessarie per poter acquistare strumenti, laboratori dove lavorare, pagare il personale, comprare materie prime ecc. Costruendo la struttura oggettiva della distribuzione delle proprietà connesse a individui e istituzioni, è possibile dotarsi di strumenti di previsione. "È questa la struttura che assegna a ogni ricercatore, in funzione della posizione che occupa al suo interno, le strategie e le prese di posizione scientifiche, e le opportunità oggettive di successo che

10 Traduzione nostra.

gli sono promesse. Queste prese di posizione sono il prodotto del rapporto tra la posizione nel campo e le disposizioni (l'habitus) di chi la occupa. Non si dà scelta scientifica […] che non sia anche una strategia sociale di collocamento orientata verso la massimizzazione del profitto specifico, indissolubilmente sociale e scientifico, procurato dal campo […]" [Bourdieu 2001, 77-78].

L'*habitus* degli agenti assume la suprema funzione di mediatore fra lo spazio di posizioni e le prese di posizione. Solo grazie all'*habitus* è possibile spiegare come ogni agente possa cogliere lo spazio delle possibili prese di posizione poi sostenibili nel *campo*. Lo spazio dei possibili, se percepito da un *habitus* che possiede quella forma di investimento e interesse verso quel gioco, permette di percepire i modi possibili (a quell'agente) di fare scienza. Nell'*habitus* sono incorporate le disposizioni scolastiche, la posizione sociale, la traiettoria presa all'interno di un *campo* ecc. È solo attraverso la nozione di *habitus* che diventa possibile superare l'opposizione fra la descrizione strutturalista e costruttivista di un fenomeno sociale. Percepire lo spazio di posizioni interne implica il conoscere e riconoscere le forme di *capitale* simboliche che sono in ballo, così da potersi orientare nel *campo*. È qui che entra in ballo la funzione anticipante dell'*habitus*, in quanto ogni campo comprende uno spazio di azioni più o meno probabili. Conoscere la struttura è quindi possedere i mezzi per capire lo stato del *campo* e tentare di sfruttarla a proprio vantaggio (produrre e riprodurne una a sé conveniente). Per concludere, è necessario analizzare come è strutturata la lotta per il possesso di questa forma specifica di *capitale*. Gli agenti si scontrano all'interno del *campo scientifico* per far riconoscere e conseguentemente affermare *un modo di conoscere*. I *dominanti*, ovvero coloro che sono riconosciuti dalla comunità come tali, impongono, con la loro semplice presenza in un *campo*, come *norma universale* i principi che mettono in atto nel loro agire pratico. La *pratica* del dominante è dunque misura di tutte le cose, ponendo il modo corretto di azione nel *campo* con effetto di discredito verso chi non si adegua. Chi possiede il *capitale scientifico* ha il potere di determinare la struttura del *campo* producendo quindi i rispettivi oggetti di ricerca orientando su di essi, non solo il proprio investimento, ma anche quello di tutti i concorrenti al *campo*. L'innovazione rivoluzionaria è sempre contestata, in quanto ha come naturale effetto la distruzione della struttura di distribuzione del *capitale* e conseguentemente la riduzione (o annullamento) dei profitti di quegli

agenti legati alla vecchia struttura. "Così, oggi, il CNRS[11] riprende le strutture e soprattutto, forse, il lessico della scienza americana, imponendo, quasi andasse da sé, l'idea di "programma" (di ricerca) o modelli istituzionali come il "Fondo nazionale della scienza" (e questo, per lo più con la mediazione di personalità che, essendo state consacrate dagli Stati Uniti, riproducono come il migliore o l'unico possibile il modello che le ha consacrate)" [ivi, 82]. Il rivoluzionario è descritto come colui il quale non si accontenta di giocare nei limiti imposti dal gioco, così come gli sono stati trasmessi dalla formazione scolastica. La funzione pedagogica, sia qui e sia nella prospettiva kuhniana, ha la funzione di riprodurre un paradigma mostrando lo stato del gioco come perfettamente irenico. Un altro modello di lotta epistemologica, portato da Bourdieu, ricalca perfettamente il modello kuhniano del quale utilizza anche la terminologia: "Le lotte di priorità che oppongono sovente chi ha scoperto un fatto grezzo – spesso un'anomalia rispetto allo stato della conoscenza – e chi, grazie a un'attrezzatura teorica più avanzata, l'ha costituito in fatto scientifico, costitutivo di un nuovo modo di concepite il mondo" [*Ibidem*].

Le lotte epistemologiche sono inoltre intenzionate alla valorizzazione di una forma di *capitale scientifico* (del teorico o dello sperimentatore, ad esempio), dove ogni agente sociale preme per il riconoscimento della forma in suo possesso. La posta in gioco o, se si vuole, l'obiettivo della scienza è sempre il frutto di scontri interni al *campo*. Quelli riconosciuti come dominatori sono coloro che sono riusciti a imporre una definizione di scienza a loro congeniale. Le rivoluzioni scientifiche assumono una struttura molto particolare, comportando lo sconvolgimento delle strutture di riconoscimento e dominio all'interno del *campo* e, allo stesso tempo, il mantenimento delle acquisizioni precedenti. Questo tipo di rivoluzioni – sostiene Bourdieu in accordo con Kuhn – possono essere compiute da agenti che sono in grado di padroneggiare tutte le acquisizioni della tradizione. La rivoluzione scientifica viene a configurarsi come l'inserimento della temporalità all'interno del *campo*. Lo scienziato conservatore vorrebbe eliminare la temporalità dal *campo*, al fine di *eternizzare* il proprio status quo di dominante. Nello sconvolgimento rivoluzionario allora si sconvolgono le gerarchie fra le posizioni dei rispettivi concorrenti che causano la ridefinizione dell'investimento

11 Centre National de la Recherche Scientifique.

nel *campo* (l'obiettivo da perseguire), rendendo *inattuali e superati* interi settori disciplinari[12]. Una disciplina viene a configurarsi come *un campo relativamente stabile e delimitato*, definito dal possesso di un *capitale* collettivo di metodi e concetti specializzati, che devono essere necessariamente posseduti per avere accesso a quella *disciplina-campo*[13]. "Essa produce un "trascendentale storico", l'habitus disciplinare come sistemi di schemi di percezione e valutazione (con la disciplina incorporata che agisce come censura). La disciplina è caratterizzata da un insieme di condizioni socio-trascendentali, costitutive di uno stile" [Bourdieu 2001, 84]. Il *campo scientifico* risulta essere quindi un *luogo storico dove si producono verità trans-storiche*. Caratteristica precipua del *campo scientifico* è, come si è visto, la sua autonomizzazione più o meno elevata. Nel processo di chiusura su se stesso, all'interno di ogni *campo-disciplina*, tenderebbe ad avere, al suo interno, uno scambio tra soli agenti competenti. Per il riconoscimento di ogni atto scientifico è necessario il vaglio critico dei concorrenti.

4. Lo scienziato e i sotto-campi

In questo paragrafo, è nostra intenzione analizzare come la nozione di *campo* sia pensata da Bourdieu in modo che possa interagire con le funzioni esercitate, all'interno di questo, dagli scienziati e dai suoi sotto-campi (laboratori ad esempio): "Reintrodurre l'habitus significa mettere alla radice delle pratiche scientifiche non una conoscenza conoscente che agisca conformemente alle norme esplicite della logica e del metodo sperimentale, ma il "mestiere", cioè un senso pratico dei problemi da trattare, dei modi più adeguati di trattarli ecc." [Bourdieu 2001, 54].

In accordo con Kuhn, Bourdieu sostiene che la funzione pedagogica svolta dall'istituto scolastico è una delle radici della visione logicista della scienza. La formazione scolastica (e universitaria) è il sistema più efficiente di riproduzione

12 Sarebbe interessante approfondire la questione della temporalità condizionata, a nostro avviso, dalla fenomenologia husserliana. Sarebbe infatti necessario operare una sistematizzazione fra la temporalità del *campo*, la temporalità dell'*habitus* e la funzione dell'anticipazione.

13 Si ricordi l'esempio della matematizzazione.

della struttura data. L'*habitus* viene a configurarsi come il concetto centrale per l'elaborazione della *teoria della pratica* bourdesiana. Ogni disciplina, o appartenenza a gruppo, provoca un condizionamento nell'agente sociale, informando così il suo *habitus*. Esistono *habitus disciplinari* che sono legati alla formazione scolastica, *habitus* legati alla *traiettoria* che corrisponde al rapporto fra il fuori *campo* (origine sociale dell'agente) e l'interno del *campo* e, infine, *habitus* legati alla posizione occupata nel *campo*. Non è solo a causa dalla appartenenza a campi diversi che si hanno diverse "rappresentazioni mondo" ma anche all'interno del *campo* stesso, a causa delle posizioni occupate, si ha una diversa prospettiva.

Riportando al centro della problematica epistemologica la pratica scientifica stessa, Bourdieu definisce lo scienziato come *un campo fatto uomo*. Ciò che distingue lo scienziato dall'artista, e questi ne sono tratti sostanziali, è "in primis" il possesso di un sapere formalizzato che viene controllato allo stato pratico (ruolo delle formule), e poi il ruolo degli strumenti, descritti – riprendendo Bachelard – come *sapere formalizzato fatto cosa*."In altre parole, il matematico di vent'anni può avere venti secoli di matematiche nella sua mente in parte perché la formalizzazione permette di acquisire sotto forma di automatismi logici, divenuti automatismi pratici, prodotti accumulati di invenzioni non automatiche." [ivi, 56]. Le strutture cognitive dello scienziato vengono informate dalla struttura del *campo*.

Il rapporto fra teoria e metodo è, secondo il nostro autore, una forma particolare del problema del "seguire una regola" proposto da Wittgenstein [cfr. Gerrans 2005]. Nell'agire pratico, lo scienziato non compie un atto d'adesione cosciente a una regola o a un metodo, ma si lascia trasportare dal senso del *gioco scientifico*."Queste regole e queste regolarità, che determinano[14], se si vuole, il comportamento dello scienziato, esistono in quanto tali, cioè in quanto istanze efficienti, capaci di orientare la pratica degli scienziati nel senso della conformità alle esigenze di scientificità, solo in quanto vengono percepite da scienziati dotati

14 Parlare di determinazione della struttura sull'agente implicherebbe un'impossibilità per quest'ultimo d'influenza sul *campo*. Sappiamo benissimo però che il sistema bourdesiano mira proprio al superamento di questo schema strutturalista grazie all'integrazione con il sistema costruttivista. Nell'edizione francese del testo la parola usata è *detérminent*. L'unica spiegazione dell'uso di questa parola è, a nostro avviso, attribuibile a una noncuranza linguistica in quanto il resto del testo conferma la nostra interpretazione

dell'habitus che li rende capaci di percepirle e di apprezzarle e a volte disposti e pronti ad applicarle" [Bourdieu 2001, 57]. L'*habitus* assume contemporaneamente la funzione di struttura strutturata e di struttura strutturante. Un volta strutturato, il *campo* attraverso i meccanismi di riproduzione, informa e struttura a sua volta l'*habitus* disciplinare e quindi l'agente sociale. La permanenza, all'interno di un *campo* strutturato, condiziona l'agire pratico dell'agente sociale. Le strutture strutturanti (quelle derivanti dal *campo*, disciplina, istruzione ecc.) informano e strutturano le strutture strutturate (l'*habitus*), le quali nell'agire pratico conforme alle prime le reiterano e riproducono (per questo è possibile parlare di percezione *disciplinare*). Come sostiene giustamente Pitzalis in *Oltre l'oggettivismo, oltre il soggettivismo* [Pitzalis 2010], questa struttura esplicativa del sociale permette a Bourdieu *di collocare gli individui all'interno di uno spazio di relazioni in cui soggettività e oggettività non sono opposte ma si intrecciano, si sostengono e si compenetrano a vicenda* [ivi, 20]. La novità, rispetto allo strutturalismo classico, consiste nella possibilità da parte dell'agente dotato di *habitus* di condizionare la struttura del *campo* rendendo possibili, ad esempio, le rivoluzioni scientifiche. È così che l'*habitus* assume la funzione di struttura strutturante. Questo libero gioco dialettico fra strutture strutturate e strutture strutturanti permette a Bourdieu di superare la falsa dicotomia fra soggettivismo e oggettivismo (e conseguentemente le teorie strutturaliste e costruttiviste). In questo schema concettuale si inseriscono anche i sotto campi e le istituzioni che afferiscono al *campo scientifico*. Anche i laboratori possiedono più o meno riconoscimento all'interno del *campo*. Il prestigio, ovvero il *capitale simbolico* del laboratorio viene trasmesso allo scienziato che ci lavora e/o viceversa. Come avevamo anticipato in precedenza, il *campo scientifico* è relativamente indipendente in quanto, nella conquista della sua autonomia, rimane legato alla condizione della sua stessa indipendenza. Il rapporto con lo Stato si configura come relazione di *dipendenza* dalla condizione che garantisce l'*indipendenza*. Questa condizione potrebbe influire sulla selezione dei progetti e sulla valutazione dei risultati. È possibile per Bourdieu superare questa condizione anche grazie all'apporto della sociologia – tramite i mezzi della riflessività e dell'auto-analisi – che ha il compito di portare all'evidenza queste dinamiche.

5. Tra logicismo, relativismo e riflessività

Si è visto come uno degli intenti di Bourdieu sia il superamento dell'antinomia tra soggettivismo e oggettivismo, che il nostro autore considera falsa. Ma non è la sola contro cui Bourdieu si scaglia. A costituire un altro bersaglio polemico, a proposito del campo scientifico, è anche l'antinomia fra *logicismo* e *relativismo*[15] descritta come un'evoluzione e/o variante della vecchia controversia fra *dogmatismo* e *scetticismo*. Ne *Il mestiere di scienziato*, abbiamo riscontrato una serie di antinomie concettuali che, nell'ottica bourdesiana, necessitano di un superamento critico: *logicismo/realismo*; *dogmatismo/scetticismo*; *costruttivismo-idealista/positivismo-realista*; *assolutismo-logicista/relativismo-storicista*; *idealismo/realismo*. La scienza, per Bourdieu, deve invece perseguire un *razionalismo realista*[16]. È possibile affermare che la scienza è un prodotto della storia e allo stesso tempo che produca verità trans-storiche? Questo progetto in *Meditazioni pascaliane* è chiamato anche "storicismo razionalistico". "Se si ammette che la ragione scientifica, oltre a essere un prodotto della storia, si afferma sempre di più a mano a mano che cresce l'autonomia relativa del campo scientifico nei confronti dei vincoli e delle determinazioni esterne, cioè a mano a mano che questo campo impone più sovranamente le sue leggi di funzionamento specifico[...], si è portati a respingere i due termini dell'alternativa comunemente ammessa: assolutismo "logicistico", che pretende di dare fondamenti logici a priori al metodo scientifico, e il relativismo "storicistico" o "psicologistico"" [Bourdieu 1997b, 113]. Considerata la questione dell'autonomia del *campo*, ovvero di quella forma di chiusura dello stesso nei confronti dei condizionamenti esterni (religiosi, politici, ecc.), Bourdieu ne deriva che gli agenti sociali che vi partecipano sono i più preparati e adatti a capirlo, criticarlo e smentirlo. La lotta interna al *campo* risulta regolata da norme socialmente stabilite che mirano al monopolio della rappresentazione scientifica-

15 L'elenco dei personaggi filosofici riconducibile a questa coppia di termini per Bourdieu potrebbe essere infinita essendo uno dei problemi fondamentali della filosofia. Nel dibattito attuale vengono individuate, come coppie irriducibili, quelle di Frege/Quine e Habermas/Foucault.

16 Nella nostra personale opinione, in questo frangente il nostro autore affastella tutti questi termini in maniera ingiustificata.

mente legittima del reale. I ricercatori sono tacitamente concordi nell'accettare l'*arbitrato del reale* ponendosi infatti, come obiettivo della ricerca, la produzione di una *rappresentazione realistica del reale*. Il postulato ontologico, alla base di questo discorso, è ovviamente che esiste una realtà oggettiva, che risulta essere la posta in gioco del *campo scientifico*. Questo postulato ne impone un altro a sua volta, ovvero che a proposito del mondo non si possa dire qualsiasi cosa, ma che esista *un senso, un ordine, una logica, insomma qualcosa da capire nel mondo* [Bourdieu 2001, 89]. Uno dei presupposti dell'analisi proposta dal nostro autore, prende le mosse dall'idea che il soggetto scientifico non è un agente singolo bensì un *campo* assolutamente peculiare rispetto agli altri perché è in grado di produrre verità trans-storiche. Bisogna però a questo punto mettere in discussione una serie di postulati dell'epistemologia. Bourdieu sostiene che bisogna sostituire, all'ormai classico rapporto soggetto-oggetto, lo studio del rapporto che intrattengono vari soggetti fra loro nei confronti del problema soggetto-oggetto. Questa visione permette di oltrepassare sia la visione realista – che vorrebbe dare al discorso scientifico lo statuto di riflesso della realtà – sia la visione relativista secondo la quale la scienza sarebbe il prodotto di una costruzione orientata da interessi e strutture cognitive produttrice di visioni del mondo multiple. La scienza, e quindi la ragione scientifica, per Bourdieu sarebbero il frutto di un processo storico, se si vuole di una costruzione, ma il prodotto del *campo scientifico* resta irriducibile alle condizioni che l'hanno prodotto. Il grado di oggettività del prodotto scientifico risulta essere condizionato dal modo con cui i conflitti vengono regolati. "Le regole epistemologiche non sono altro che le regole e le regolarità sociali inscritte nelle strutture e/o negli habitus, soprattutto per ciò che riguarda il modo di condurre una discussione (le regole di argomentazione) e di regolare il conflitto […]. Come si vede, il discorso scientifico è sottomesso alla legge generale della produzione del discorso, produzione che è sempre orientata dall'anticipazione (inconscia sulla base di disposizioni) dei profitti, positivi o negativi, proposti da un certo mercato, dove ogni locutore deve affrontare un certo stato del mercato, cioè della censura sociale che esso anticipa" [ivi, 92]. La conoscenza scientifica non è altro che ciò che sopravvive alle obiezioni presenti, passate e future. Le opinioni che vengono convalidate dalla comunità scientifica risultano essere oggettivabili proprio grazie alla struttura di cui questa si è dotata. Ogni

atto scientifico è di fatto una costruzione sociale: gli stessi Newton o Einstein, sostiene Bourdieu, non sono classificabili come "*geni singoli*" in quanto lavoravano in collettivi con strumenti che incorporano la storia oggettivata nel *campo*. Le costruzioni individuali risultano essere allora costruzioni collettive, regolate dai principi di cui il *campo scientifico* si è dotato, affinché si possa perseguire obiettivi comuni con la possibilità di escludere chi li trasgredisce. Fondamentale, all'interno del *campo*, anche la funzione comunicativa, dal momento che la conoscenza scientifica è fondata sull'esperienza collettiva (possibile grazie al fatto che il *campo* si dota di norme di comunicazione e argomentazione. Queste norme sono il frutto di una progressiva autonomizzazione che il *campo scientifico* ha attuato rispetto a condizionamenti, per la maggior parte, di carattere politico e religioso. Il diritto d'accesso a un *campo* presuppone l'accettazione implicita di quelle norme comunicative e argomentative che rendano possibile la convalida di fatti scientifici. La ragione dialettica, il dialogo, l'esame critico da parte dei concorrenti del *campo* permette, nell'ottica bourdesiana, la legittimazione della conoscenza grazie alla convalida della comunità scientifica.

"Un fatto è conquistato, costruito, constatato in e attraverso la comunicazione dialettica fra i soggetti, cioè attraverso il processo di verifica, di produzione collettiva della verità in e attraverso il negoziato, la transazione e anche l'omologazione, ratifica attraverso il consenso esplicitamente espresso – homologein – [...]. Il fatto diviene fatto scientifico solo se è riconosciuto. La costruzione è due volte determinata socialmente: da una parte, dalla posizione del laboratorio o dello scienziato nel campo; dall'altra, dalle categorie di percezione associate alla posizione del recettore (l'effetto di imposizione, di autorità, sarà tanto più forte quanto più bassa sarà quest'ultima in senso relativo) [...]. L'idea vera ha una forza intrinseca all'interno dell'universo scientifico, date certe condizioni sociali" [ivi, 93]. L'idea vera si impone ai concorrenti del *campo* per la sua forza intrinseca. Dato il diritto d'accesso molto alto al *campo scientifico*, gli agenti coinvolti collaborano nel lavoro di verifica. Ma come possono, degli agenti in concorrenza fra loro, arrivare a uno stato di *homologein*? L'*homologein* non corrisponde al dialogo comune fra agenti sociali qualsiasi, bensì è quella forma di discorso che, basato sulla ricerca di un dialogo regolato, permetta di raggiungere l'accordo su basi razionali fra i partecipanti. Risulta chiaro che l'idea di oggettività che ne risulta

non si basa sull'agire di un singolo scienziato ma su quello della comunità scientifica. "L'oggettività dipende dall'accordo di una classe di osservatori in merito a ciò che è registrato sugli apparecchi di misura in una determinata situazione sperimentale. Si può quindi dire che non esiste realtà oggettiva indipendente dalle condizioni della sua osservazione senza mettere in dubbio il fatto che quando si manifesta, una volta determinate queste condizioni, conserva un carattere di oggettività" [Bourdieu 2001, 95].

L'universalizzazione e la departicolarizzazione, che sono possibili grazie a questo processo di *circolazione* sociale di una teoria, sono di carattere inseparabilmente sociale e intellettuale. Per questo è possibile parlare di un processo *socio-logico* di verifica. Ricordiamo che questo modello di verifica ottiene valore solo nel momento in cui il *campo* raggiunge un grado tale di autonomia da poter fondare questa verifica su principi esclusivamente razionali. Più un *campo* è internazionale più risulta essere autonomo, in quanto slegato da quella forma di potere di carattere temporale di cui abbiamo parlato in precedenza. L'autonomia del *campo* fornisce gli strumenti attraverso i quali è possibile quell'universalizzazione, depersonalizzazione e departicolarizzazione di cui il fatto scientifico è il frutto. "Quali sono le conseguenze propriamente epistemologiche di queste analisi? Le lotte a proposito del monopolio della rappresentazione scientificamente legittima devono la loro specificità (occorrerebbe dire la loro eccezionalità) al fatto che, a differenza soprattutto di quanto si osserva nel campo artistico, la logica della concorrenza porta (o costringe) gli scienziati a mettere in opera a ogni momento tutti gli strumenti di conoscenza disponibili e tutti i mezzi di verifica accumulati nel corso di tutta la storia della scienza, dando così piena efficacia al potere di arbitrato della "realtà" (costruita e strutturata secondo i principi socialmente definiti)" [ivi, 97]. I produttori interni al *campo* hanno come unici *clienti* i più critici e competenti fra i concorrenti del *campo*. Secondo la prospettiva bourdesiana si può così salvare la ragione dalla fondazione su principi *trascendenti* e da *deus ex machina*, affermando invece che l'origine della ragione scientifica è radicata nella storia. Non per questo però la ragione è condannata a relativizzarsi, in quanto le lotte fra i concorrenti per affermare il proprio punto di vista sono regolate dalla logica del miglior argomento (secondo il rispetto delle norme sopra esposte), permettendo la produzione di verità trans-storiche. Paradossalmente, l'essere sot-

tomessi a vincoli di carattere sociale (da cui dipendono le lotte interessate fra i partecipanti) favorisce lo *scambio razionale* purché sia obbediente alle regole stabilite per l'universalizzazione. L'oggettività è un prodotto intersoggettivo del *campo scientifico* che risulta fondata sui presupposti condivisi in quel *campo*. Per concludere: "Ogni campo (disciplina) è il luogo di una legalità specifica (nomos) che, prodotto della storia, è incarnata nelle regolarità oggettive del funzionamento del campo e, più precisamente, nei meccanismi che reggono la circolazione dell'informazione, nella logica della distribuzione delle ricompense ecc., e negli habitus scientifici prodotti dal campo che sono la condizione del funzionamento del campo stesso." [ivi, 105].

Lo scienziato risulta essere quindi un agente che, essendo in grado di partecipare al *campo* (perché ha superato la soglia epistemica d'accesso), ha il senso del *gioco scientifico* che implica la capacità di anticipare le critiche, di adattarsi al *nomos* del *campo* e conseguentemente di permettere quel processo di vaglio critico delle posizioni. Come abbiamo detto, questa è un parte del discorso bourdesiano particolarmente complessa e anche particolarmente oscura. Abbiamo quindi tentato di applicare una chiave di lettura che possa, almeno in parte, sciogliere una serie di problematiche interpretative. Bourdieu sostiene che il *campo scientifico* è un *campo* del tutto particolare in quanto è l'unico in grado di produrre verità trans-storiche pur parlando sempre di "autonomia relativa del *campo scientifico*": questo a nostro avviso significa *in primis* che è stato operato un salto dal piano descrittivo a quello ipotetico-propositivo e, in secondo luogo, che l'autonomia che viene proposta funziona come ideale regolativo. Non viene mai nominata un'*autonomia assoluta*, né tanto meno ne viene affermata la possibilità, anzi, stando alla totalità delle teorie bourdesiane, una completa autonomia è, a nostro avviso, impossibile in quanto – se anche le comunità scientifiche fossero slegate dalla loro parte temporale[17] – gli agenti del *campo scientifico* non potrebbero comunque essere pensati completamente slegati dalla società e dal mondo economico. Si parla nel testo (soprattutto a proposito della fisica e di alcune scienze naturali),

17 Per parte temporale intendiamo tutta quelle serie di posizioni, ottenute dagli agenti, che non sono collegate al *capitale culturale*. Si parla anche della dipendenza del *campo* (e di quegli apparati integrati al suo interno) dallo Stato. Tutto questo è ovviamente collegato alla nozione di *capitale scientifico temporale* di cui abbiamo parlato sopra.

nella migliore delle ipotesi, di *alto grado di autonomia*. È proprio per questo che la "sociologia" bourdesiana propone organizzazioni scientifiche trans-nazionali. Un *campo* è in grado di produrre verità trans-storiche, ma è necessario che per farlo abbia un grado di autonomia relativamente alto. Non si parla neanche di un avanzamento positivistico nella storia verso la verità, in quanto la possibilità di avanzamento della scienza è determinata dall'autonomia e quindi dalle condizioni storico sociali. Nei testi a nostra disposizione si evince che l'autonomia del *campo* è in questo momento in pericolo e che si stanno facendo dei passi indietro. Nel progetto bourdesiano non c'è un avanzare in senso positivo della storia verso una "verità", ma tutto è dipeso dalle condizioni storico-sociali di autonomia del *campo*. La scienza procede per "rotture epistemologiche" e questo è un evidente punto di contatto con la filosofia di Kuhn e Bachelard. È su questo punto che, a nostro avviso, alcuni interpreti hanno appiattito l'idea di progresso scientifico proposta da Bourdieu su quella di matrice positivista. È necessario considerare l'idea di progresso alla luce della nozione di *rottura epistemologica* per comprendere che l'autonomia conquistata da un *campo* non è eterna, ma conseguente alle condizioni storico-sociali. Senza prendere in considerazione questo punto non si capirebbe neanche il motivo del discorso bourdesiano, che mira appunto alla costruzione di metodologie per la conquista di una sempre maggiore autonomia. Ne abbiamo la conferma anche nell'apertura de *Il mestiere di scienziato*, dove si sostiene che la scienza è oggi in una situazione di pericolo, lasciando quindi intendere che l'autonomia del *campo* è variabile.

Ci manca, per concludere il nostro percorso, di definire il concetto di riflessività che abbiamo già molte volte citato. Come dimostrano appunto gli articoli che abbiamo preso in considerazione e, in special modo, *La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison*[18], la questione della riflessività è presente nel pensiero bourdesiano fin dalle prime opere. Parlare di riflessività epistemica per Bourdieu significa parlare dello studio delle condizioni della conoscenza, facendo inoltre riferimento al compito che assumono le scienze sociali a proposito della ricerca tesa a "*oggettivare il soggetto dell'oggettivazione*". Ciò che si tenta di dimostrare è che il sociologo (inteso come scienziato sociale) è l'unico in grado di "far venire alla luce il nascosto per eccellenza, ciò che sfugge

18 Nel quale non è ancora pienamente formulata ma ne dimostra già aspetti sostanziali.

allo sguardo della scienza perché si nasconde nello sguardo stesso dello scienziato, l'inconscio trascendentale [...]" [Bourdieu 2001, 108]. Data questa funzione principale, la sociologia, per ottenere essa stessa lo statuto di scienza, e quindi essere legittimata per questo tipo di ricerca, deve poter applicare il metodo che applica alle altre scienze anche a se stessa. Bisogna necessariamente storicizzare il soggetto della storicizzazione, oggettivare il soggetto dell'oggettivazione, ovvero ricercare quelle condizioni di possibilità che permettono di sottrarre la scienza (e le scienze sociali incluse) alla condanna relativistica. Risulta chiaro che questo metodo di oggettivazione deve essere messo in opera anche sul sociologo stesso. Risulta chiaro che non tutte le scienze hanno lo stesso grado di sviluppo in quanto non posseggono lo stesso grado di autonomia. La ragione più evidente è quella storica. Ogni *campo-disciplina* possiede una storia propria, segnata principalmente dalle sue lotte per la conquista dell'autonomia. Le scienze sociali ad esempio non posseggono ancora, nell'ottica bourdesiana, un grado sufficiente di autonomia tale da permettere un progresso verso l'*oggettività*[19]. La scienza necessita allora del lavoro del sociologo, in quanto quest'ultimo è in grado di portare all'evidenza una serie di fallacie che vengono continuamente riprodotte nel *campo*. Bourdieu sostiene anche che la struttura metodologica della riflessività epistemica non deve essere applicata *ex post* all'*opus operatum*, ma dovrebbe essere, per il sociologo, parte integrante del suo habitus scientifico in modo che possa agire sul *modus operandi* a priori. Bourdieu dedica le ultimissime pagine del suo corso al Collège de France a una autoanalisi riflessiva volta appunto a oggettivare se stesso. Inoltre, fra l'ottobre e il dicembre del 2001, si dedica alla stesura di una nuova versione ampliata e rielaborata proprio dell'ultimo capitolo de *Il mestiere di scienziato* che verrà edito come testo a sé stante con il titolo di *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*. Una tale postura è volta alla considerazione, all'interno del proprio percorso biografico[20], di quei tre punti che abbiamo sopra elencato, in modo da poter oggettivare quelle categorie implicite

19 Non abbiamo la possibilità di approfondire ulteriormente questa parte del discorso bourdesiano; per il lettore interessato consigliamo l'ultimo capitolo di Bourdieu 2001, la sua relativa continuazione Bourdieu 2004 e, inoltre, Boschetti 2003, Paolucci 2010; 2011.

20 Senza però ridurre questo progetto al genere biografico per il quale tra l'altro Bourdieu nutre scarsa simpatia.

che, nel nostro agire pratico, mettiamo continuamente in atto. Oggettivare gli schemi impliciti del proprio *habitus* significa avere la possibilità di superare i falsi presupposti, in modo da essere in grado di ottenere uno sguardo oggettivo.

Riferimenti bibliografici

Allocca, N.
2009a *Metodo*, in *Treccani Filosofia, vol. 2*, a cura di AA.VV., Istituto dell'Enciclopedia Treccani, Roma, 72-74.
2009b *Rivoluzione scientifica*, in *Treccani Filosofia, vol. 2*, a cura di AA.VV., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 2009, 352-356.
2009c *Scienza, filosofia della*, in *Treccani Filosofia, vol. 2*, a cura di AA.VV., Istituto dell'enciclopedia Italiana, Roma, 2009, 399-403.

Boschetti, A.
2003 *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Marsilio, Venezia.

Bourdieu P.
1967 *Postface à Architecture gothique et pensée scolastique de E. Panofsky*, Les Editions de Minuit, Paris; tr. it., *Il problema del significato nelle scienze strutturali*, a cura di C. Lombardo., Kurumuny, Calimera (Le) 2010.
1975a *Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets*, Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 1, n. 1, janvier 1975, pp. 4-6.
1975b *La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison*, Sociologie et societies, vol. 7, n. 1, maggio 1975, p. 91-118.
1976 *Le champ scientifique,* Actes de la recherche en sciences sociales, Vol. 2, n.2-3, juin 1976, pp. 88-104.
1991 *The peculiar history of scientific reason*, Sociological Forum, vol. 6, n. 1, marzo 1991, pp. 3-26.
1992a *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Editions du Seuil, Paris ; tr. it., *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, a cura di L. J. D. Wacquant, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
1992b *Les Régles de l'art*, Editions du Seuil, Paris 1992 ; tr. it., *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, a cura di A. Boschetti, traduzione di A. Boschetti, E. Bottaro. Il Saggiatore, Milano 2005.
1995 *Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique*, 5° Cahiers de recherche GPS (Groupe de recherche sur la socialisation) de l'Université Lumière Lyon 2 ; tr. it., *Sul concetto di campo in sociologia*, a cura di M. Cerulo, traduzione M. Cerulo, Armando, Roma 2010.

1997a *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, INRA, Paris 1997.
1997b *Méditations Pascaliennes*, Éditions du Seuil, Paris ; tr. it., *Meditazioni pascaliane*, traduzione A. Serra, Feltrinelli, Milano 1998.
1998 *La domination masculine*, Editions du Seuil, Paris ; tr. it., *Il dominio maschile*, traduzione A. Serra, Feltrinelli, Milano 2009.
2001 *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000/2001*, Raison d'agir, Paris; tr. it., *Il mestiere di scienziato. Corso al collège de France 2000-2001*, traduzione A. Serra, Feltrinelli, Milano 2003.
2004 *Esquisse pour une auto-analyse*, Raison d'agir, Paris ; tr. it., *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, a cura di A. Boschetti, traduzione A. Serra, Feltrinelli, Milano 2005.
2011 *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000/2001*, Raison d'agir, Paris 2001.
2012 *Come si fabbrica l'opinione pubblica,* Le monde diplomatique "il manifesto", n. 1, anno XIX, gennaio, pp.16-17.
2012 *Le due facce dello stato,* Le monde diplomatique "il manifesto", n.1, anno XIX, gennaio, pp.16-17.

Broady, D.
1997 *The epistemological tradition in French sociology*, in Gripsrud, Jostein, *Rhetoric and Epistemology. Papers from a seminar at the Maison des sciences de l'homme in Paris, September 1996*, Rhetoric-Knowledge-Mediation Working Papers n. 1, Department of Media Studies, University of Bergen, 1997, pp. 97-119.

Bucchi, M.
2004 *Sociologia della scienza*, Nuova Informazione Bibliografica, I, n. 3, Luglio-Settembre, pp. 577-591.

Chauviré, C., Fontaine, O.
2003 *Le vocabulaire de Bourdieu*, Ellipses, Paris.

Corchia, L.
2006a *Il mestiere di sociologo secondo Pierre Bourdieu*, The Lab's Quarterly, n. 1, gennaio-marzo.

2006b *Il mestiere di sociologo secondo Pierre Bourdieu*, The Lab's Quarterly, n. 2, aprile-giugno.
2006c *La prospettiva relazionale di Pierre Bourdieu. Nozioni introduttive*, The Lab's Quarterly, n. 3, luglio-settembre.
2006d *La prospettiva relazionale di Pierre Bourdieu. I concetti fondamentali*, The Lab's Quarterly, n.4, ottobre-dicembre.

Dorato, M.
2008 *Cosa c'entra l'anima con gli atomi?,* Laterza, Roma-Bari.

Gerrans, P.
2005 *Tacit knowledge, rule following and Pierre Bourdieu's philosophyof social science*, Anthropological Theory, SAGE Publications, Vol 5, n. 1, pp. 53–74, London.

Girard, P.
2005 *Corpo e scienza: un confronto fra Vico e Pierre Bourdieu,* in G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio (a cura di), *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, Laboratoio dell'ISPF, II, 2005, pp.119-128.

Kuhn, Th.
1962 *The structure of scientific revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago; tr. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, traduzione A. Carugo, Einaudi, Torino 2009.
1997 *The Essential Tension*, The University of Chicago Press, Chicago; tr. it., *La tensione essenziale*, a cura di C. Bartocci, G. Giorello, traduzione M. Vadacchino, Einaudi, Torino 2006.

Maton, K.
2003 *Reflexivity,Relationism,& Research. Pierre Bourdieu and the Epistemic Conditions of Social Scientific Knowledge*, Space and culture, February 2003, pp. 52-65.

Mongili, A.
2010 *L'idea di campo scientifico e la sua fortuna negli studi sulla tecno scienza*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Novara, pp. 252-280.

Okasha, S.
2002 *Philosophy of science. A very short Introduction*, Oxford University Press, Oxford; tr. it., *Il primo libro di filosofia della scienza*, traduzione M. Di Francesco,. Einaudi, Torino 2006.

Paolucci, G.
2011 *Introduzione a Bourdieu*, Laterza, Roma-Bari.

Paolucci, G. (a cura di)
2010 *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Novara.

Pitzalis, M.
2010 *Oltre l'oggettivismo, oltre il soggettivismo*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Novara, pp. 5-33.

Simon, R.
2011 *Habitus and Utopia in Science Studies*, Sociology of Science, vol. 2, n. 1, pp. 22-36.

Gennaro Iorio

L'amore-agape: un concetto per la critica sociale

1. Introduzione

L'obiettivo del saggio è conferire all'agape la funzione di un concetto utile al lavoro interpretativo in un'ottica di critica sociale. A partire dalla riflessione sull'agape di Boltanski [cfr. 1990; ed. it. 2005] e dopo una revisione della prospettiva di quest'ultimo [cfr. Honneth et. al. 2011; Iorio 2011a; 2011b], viene formalizzata una definizione di agape che ha un obiettivo euristico e, allo stesso tempo, di originare una riflessione sulle condizioni di una sociologia critica.

Le considerazioni sull'agape si inseriscono nella tradizione moderna della sociologia, che storicamente, fin dal suo inizio, ha abbandonato ogni esplicito presupposto metafisico o antropologico per l'interpretazione della società, in favore di un metodo probabilistico-induttivo, legato all'osservazione scientifica dei fatti e di circolarità tra riflessione teorica e ricerca empirica [cfr. von Wright 1971]. In particolare, il saggio individua nella categoria dell'eccedenza il tratto tipico dell'agape, capace di costruire legami intersoggettivi fondati sul riconoscimento dell'alterità come fondamento dell'emancipazione individuale e della *cum-munitas*.

2. L'agape in Boltanski

2.1. Gli Stati di pace di Boltanski

Punto di partenza della riflessione sull'agape è il lavoro di Luc Boltanski, il quale tratta il tema all'interno di un più vasto piano di ricerca che si poneva come obiettivo una sociologia della critica [cfr. De Leonardis 2011; Donolo 2011; Rositi 2011]. In questo ambito egli coglie e definisce i diversi 'regimi d'azione', che suddivide in 'regime di disputa' e 'regime di pace'. Boltanski evidenzia come esistano differenti contesti d'azione, ciascuno dei quali ha elaborato delle proprie *procedure di giustificazione*, quindi proprie *regole* e *competenze* mediante le quali viene costruito il senso di un'azione e la sua stessa identificazione, da parte dell'agente e dell'agito. Questo elemento teorico ci permette di costruire un approccio sociologico al tema dell'agape, vedendolo come un tipo possibile dell'interazione sociale, che, da un lato, non esaurisce la ricchezza delle azioni praticabili, ma, dall'altro, non è escluso a priori come agire ideologicamente orientato e impraticabile. Boltanski evidenzia che, in contesti differenziati, le pratiche di giustificazione delle azioni conferiscono centralità al soggetto, troppo spesso schiacciato dalla dimensione della struttura sociale nelle rappresentazioni sociologiche. È questo uno degli obiettivi teorici generali del lavoro di Boltanski: rivalutare la dimensione del soggetto rispetto alla struttura, privilegiata invece dal suo maestro Bourdieu.

Per delineare analiticamente lo stato di pace, Boltanski ragiona sulle tre forme di legame sociale costruite sull'amore, così come sono state tradizionalmente descritte. L'amore-agape cristiana viene distinto sia dall'amore-eros platonico che dall'amore-philia aristotelico. Infatti, l'eros platonico riguarda la definizione di un criterio di equivalenza e di contabilità generale che è a base di questo tipo di legame sociale. Platone esprime la sua idea di amore-eros nel Fedro e nel Simposio, nel quale evidenzia che è il desiderio di accaparrarsi qualcosa, di cui si avverta la privazione, il fondamento del suo manifestarsi. L'eros, attratto in primo luogo da ciò che è bello e, dunque dai corpi belli, si mostra dipendente dagli esseri ai quali si rivolge e, quindi, può cedere verso il basso: 'al pungolo del

piacere' [Platone 1993, 130]. Ma può prendere anche la direzione verso l'alto e innalzarsi fino all'eros celeste, rinunciando al possesso immediato, per contemplare la perfezione nel mondo delle Idee. Dunque tale radice di senso porta questa concezione dell'amore a costruire il dualismo sensi-idee, che fonda, a sua volta, una tensione irriducibile nella relazione particolare-generale. Pertanto, per compiersi, l'amore-eros deve rompere il legame con il particolare e risalire al generale: solo lungo questa via si può aderire ad un principio superiore comune. In questo modo, Platone sostituisce l'amore verso soggetti concreti con un principio generale di equivalenza tra le persone. La teoria dell'eros si lega alla teoria politica della giustizia, che deve ispirare chi guida la città [cfr. Platone 1974]. Questa mania erotica, propria della filosofia di Platone, mantiene la violenza della primigenia di eros a fondamento di tante teogonie come ingenerate, senza principio, e dunque ingovernabili dalla ragione, dal logos. In Aristotele, invece, troviamo una seconda declinazione del legame d'amore, la philia, espressa nell'*Etica nicomachea*, nella quale l'amicizia si manifesta proprio nella reciprocità d'azione [cfr. Aristotele 1987]. In Aristotele l'amicizia ha un significato politico e non è relegata nei rapporti privati tra le persone. Essa dunque precede la giustizia perché si fonda sul riconoscimento dei reciproci meriti, i quali sono interattivamente comunicati [ivi, 395]: per tale ragione è importante la compresenza degli amici, che non possono rimanere distanti nello spazio-tempo [ivi, 387]. L'elemento tipico dell'amore philiaco è la benevolenza reciproca, che presuppone un sistema comune di misurazione, un principio di equivalenza, che consenta la reciprocità degli scambi, degli apprezzamenti e la valutazione dei meriti, secondo una regola condivisa di uguaglianza [ivi, 400]. La concezione aristotelica della philia presuppone, dunque, un principio di contabilità che sorregge l'interazione amicale che oscilla tra la valutazione dei meriti e la reciprocità dei comportamenti, un circolo che lega l'uno all'altro. Dunque nella philein c'è l'intimità, ma non la passione che travolge, annebbia, oscura la ragione e il logos come nell'eros.

Boltanski evidenzia che l'amore-agape è una nozione propria della tradizione teologica cristiana, ma in quanto sociologo è interessato a guardare "al modo in cui essa può regolare il rapporto tra gli uomini" [Boltanski 1990, 54]. Nella teologia cristiana il concetto di agape designa in primo luogo la relazione che Dio ha con gli uomini, ma si applica anche ai rapporti che gli uomini intrattengono tra

loro e che trova un legame con l'idea dell'amore immotivato, donato senza contabilizzare i meriti o i demeriti [cfr. Nygren 1990, 93, 96; Von Balthasar 1981). La nozione di amore-agape si differenzia dall'amore-eros e dall'amore-philia, perché, da un lato, non implica la dimensione del desiderio di qualcosa mancante, tipico dell'eros e, dall'altro, è indifferente al merito e al valore dell'oggetto e che in qualche modo gli somiglia, elemento quest'ultimo caratterizzante la philia. Lungo questo rispetto, all'agape è sconosciuta l'idea pura di umanità, nel senso dell'altruismo professato dalle religioni laicizzate del positivismo alla Comte, perché come riferisce Jean Brun, nella introduzione francese a Kierkegaard, seconda fonte teorica per Boltanski [cfr. Kierkegaard 1983], l'agape non nasce da "un imperativo derivante dall'universalizzazione di una legge … [poiché] si rivolge al prossimo" [Brun 1980]. Il concetto di prossimo dell'agape non è associato alle relazioni di prossimità familiare, di gruppo o nazionale, ma a ciascun soggetto che ne incontra lo sguardo e, per questo, è staccato da ogni particolarismo identitario. L'agape, quindi, per Boltanski è lo stato caratterizzato dalla:

1) 'rinuncia alla messa in equivalenza': perché è annullato l'uso di qualunque metro di misura capace di contabilizzare ciò che è stato dato e ciò che è stato ricevuto, ciascuno è posto nella relazione sociale come insostituibile, unico, singolare; dunque l'agape si allontana tanto dall'eros quanto dalla philia;

2) 'incuranza del passato e del futuro': l'agape è concentrato nell'attimo presente, unico ancoraggio ad agire senza guardare a ciò che è accaduto ieri o potrà accadere in futuro. Tutto è oblio o ignoranza e per questo il suo orizzonte temporale non ha limiti. Tale dimensione prefigura la terza caratteristica:

3) 'assenza di anticipazioni nell'interazione': la persona in stato di agape è in silenzio, capace di oblio, sospende ogni giudizio sul proprio interlocutore, e non anticipa alcuna azione o congettura, perché tutto protesa nel momento presente in quanto immersa nella permanenza, fuori da ogni retrospezione o anticipazione;

4) 'silenzio dei desideri': perché l'agape agisce tenendo conto dei bisogni altrui, donando gratuitamente, non desidera un oggetto, non vuole possederlo, perché gli è indifferente;

5) 'azione pratica': l'agape è prima di tutto agire sociale, prassi. Non è un sentimento, uno stato d'animo, un'intenzione. Si rivolge alle persone in ciò che hanno

di concreto e singolare. Secondo Boltanski, "l'Agape si attiva solo se suscitata dalla presenza di singoli individui" [ivi, 75].

Su questo punto, però, è importante aggiungere che l'agire dovrebbe intendersi in senso weberiano, cioè un atteggiamento che oltre a fare qualcosa di pratico nei confronti di Alter, comprenda anche un 'non fare', un 'lasciar correre', o ancora un 'subire' [cfr. Weber 1999, 4].

2.2. Nota critica dell'agape in Boltanski

Questa di Boltanski è, a nostro avviso, un'importante riflessione analitica del concetto in esame e i caratteri precedentemente esposti sono senz'altro di grande valore euristico e interpretativo. Correlato a questo livello di analisi condivisibile, ci sono altri aspetti meno convincenti. Infatti, per Boltanski, l'agape non può trasformarsi in progetto riflessivo, non lo si può porre come obiettivo di un'azione intenzionalmente mirante a intessere relazioni d'amore e, dunque, a produrre forme istituzionali adeguate. Per tale ragione, l'agape non può essere oggetto di 1) un discorso; 2) una teoria; 3) un progetto: 3.1) né personale, 3.2) né sociale.

Per Boltanski, non c'è spazio per la dimensione riflessiva perché l'uso del linguaggio presupporrebbe che gli attori siano usciti dall'agape e, quindi, abbiano assunto quella distanza che rende capaci di considerare, valutare e descrivere dall'esterno la relazione d'amore. Tale negazione, seppur accettabile nel senso che l'agape non parla di sé, in quanto non è autoreferenziale, non ha bisogno di giustificarsi, né di proporsi, tuttavia è criticabile rispetto a tre argomenti, sintetizzabili poi con la esclusione della dimensione riflessiva nell'agape di Boltanski, da un lato, e l'assenza di ogni riferimento di contesto, dall'altro.

Come ha evidenziato Margaret Archer la "conversazione interiore" è all'origine dell'azione sociale: "se non fossimo riflessivi, come esseri umani, non potrebbe esistere nulla di simile alla società. Qualsiasi forma di interazione sociale, dalla diade al sistema globale, presuppone che i soggetti sappiano, per così dire, di essere se stessi. Se così non fosse, non potrebbero riconoscere come proprie le parole che dicono, né potrebbero riconoscere la 'paternità' delle proprie intenzioni, iniziative e reazioni" [Archer, 2006, 77].

a) Boltanski nel suo lavoro cerca di prendere le distanze da schemi interpretativi troppo strutturalisti, tipici del suo maestro Bourdieu: facendo questo, Boltanski adotta nel suo schema di analisi elementi della filosofia del linguaggio, per segnalare l'autonomia del soggetto dalla struttura sociale. In particolare prende in seria considerazione l'analisi delle regole di definizione delle competenze e le procedure di giustificazione dell'azione sociale che avvengono proprio con l'uso del linguaggio. Nello stato di pace, invece, i caratteri dell'agape inducono i soggetti a privarsi della parola, in contrasto con le sue stesse iniziali intenzioni teoriche. Nell'agire fondato sull'amore per gli altri verrebbe meno quell'elemento di soggettività tipico dei soggetti.

Infatti, pur non enfatizzando il linguaggio e la sua autoreferenzialità nella costruzione sociale della realtà, Wittgenstein ha mostrato come la parola sia costitutiva della realtà sociale e come l'esperienza vissuta, se non è detta, forse, non esiste neanche [1964]. Tale intuizione viene poi ripresa successivamente da Habermas nella sua *Teoria dell'agire comunicativo* [1981] per criticare, da un lato, il riduzionismo in cui cade lo strutturalismo marxista, e dall'altro, per sottolineare come la vita delle persone è caratterizzata dal linguaggio che consente alla società di riprodursi mediante la comprensione reciproca dei soggetti che vivono in essa. Dunque, il linguaggio e l'esperienza esperita dalla prassi del soggetto cosciente e comunicata ai suoi interlocutori sono un importante meccanismo di riproduzione del sociale in genere e, quindi, anche dell'agire agapico. Allo stesso tempo, il linguaggio consente di manifestare la riflessività e la soggettività delle persone che altrimenti, come nel caso di Boltanski, verrebbero negate, con effetti alienanti e burocratizzanti per la vita dei soggetti e delle loro interazioni.

b) Boltanski parla di agape muovendo da un obiettivo più generale che riguarda la rifondazione di una sociologia morale, intesa come un agire a partire dalle motivazioni ideali degli individui. Come è possibile conseguire un tale obiettivo prescindendo da una dimensione riflessiva generale della persona sulle sue motivazioni ideali? Cioè nelle dimensioni caratterizzanti la persona quali l'affettività, la volontà, la cognitività, che riguardano le azioni dell'attore, il contesto di riferimento, i suoi interlocutori ecc.? Dovrebbe, quindi, essere introdotta la dimensione costruttiva nello schema di Boltanski dell'agire agapico, altrimenti cadrebbe in contraddizione logica con il suo stesso schema interpretativo. Un esempio ne

è proprio la vita di Francesco d'Assisi, che Boltanski prende come caso tipico e fonte empirica dell'agape. Francesco ha patito, riflettuto e praticato un'ascesi per vivere l'agape nelle relazioni con gli altri, il mondo e se stesso. Paradossalmente Boltanski fa riferimento alla regola del povero di Assisi per indicare casi storici, proprio mentre teorizza che la riflessione sull'agape fa uscire dai medesimi: ma la scrittura, su cui si fonda la regola, è una presa di distanza dal proprio agire ancora maggiore della parola parlata, anzi, per Derrida addirittura la precede. Una seconda contraddizione, questa volta, tra il suo schema teorico e il riferimento alla realtà empirica, che ci dice della necessità di introdurre la parola nell'agire agapico.

c) L'agape è tutta concentrata nell'attimo presente, ma per certi aspetti ogni azione sociale significativa ha questa caratteristica. Alfred Schutz ha sostenuto la tesi secondo la quale io non potrei "affermare con la mia riflessione la mia azione mentre la eseguo, ma posso afferrare esclusivamente il mio atto compiuto (il mio passato agire): … per comprendere il mio agire devo fermarmi e pensare …" [Schutz 1979, 188]. Dunque, l'agire è connesso inevitabilmente con una dimensione riflessiva della persona stessa, pena la sua negazione. Per tale ragione, la dimensione riflessiva e di senso nell'agire agapico, come per ogni altro agire umano, è essenziale e non nega la sua peculiarità.

Alla fine, se accettassimo i tratti dell'agire agapico definito da Boltanski, paradossalmente ci troveremmo in una realtà che somiglia più ad un mondo di monadi, di incomunicanti, in cui è stata abolita la *relazione* e *l'interazione sociale*. Vi rimarrebbe solo l'*azione*, che non è sociale, perché monca della sua dimensione costitutiva di senso. Dice Boltanski: "L'equilibrio può essere raggiunto unicamente per mezzo di un lasciar-fare che esclude perfino la propria teorizzazione. Infatti, … l'agape non è un modello interazionista" [Boltanski 1990, 141]. Nello 'stato di pace' è esclusa la *relazione sociale*, perché ognuno vive nell'oblio del passato e del futuro, sordo e indifferente all'agire dell'altro, ma impegnato solo a donare. Manca *l'interazione sociale* perché questo agire getta nell'oblio ogni riferimento ad un contesto nel quale svolge la sua azione: è incurante! Eppure l'unica fonte storica usata da Boltanski, Francesco d'Assisi, era consapevole del tempo nel quale viveva, si propose di riformare la Chiesa, si confrontava con Chiara,

rispose alla 'chiamata di Dio', vi dialogava per approfondire la dimensione spirituale della sua vita ecc.

Boltanski apre certamente un nuovo campo di indagine, quello dell'agire agapico. Nelle nostre intenzioni, però, il percorso di ricerca dovrebbe cominciare proprio dove lui si ferma: sul farsi discorso riflessivo, per sé e per la società. Recuperando una storia che rischia di smarrire il soggetto, l'individuo concreto in tutte le sue dimensioni costitutive.

3. Una prima ri-definizione dell'agape

Sociologicamente definiamo l'*agape un'azione, relazione o interazione sociale nella quale i soggetti eccedono (nel dare, nel ricevere, nel non rendere o non fare, nel tralasciare) tutti i suoi antecedenti e offre più di quanto la situazione richieda nell'intento di generare benefici*. Pertanto, l'*agape* si definisce a partire da sé e per sé senza interesse, ritorno, contabilità o giustificazione. L'agape si mostra nella sua prassi. Quindi, non è un agire utilitaristico, di scambio di mercato, perché nessuno offre o domanda secondo un principio di calcolo delle 'utilità marginali' per se stesso, né è fondata su un principio di giustizia del dare o rendere secondo un criterio distributivo. Non afferisce neanche alla logica della solidarietà, che implica un rendersi partecipe di una condizione non propria, o di avere l'adesione o la stima degli altri alla propria posizione sociale. In generale, l'agape non ha come specificità neanche la reciprocità (ma non vuol dire che è negata da essa), in quanto chi ama, spesso, si trova a rompere il circuito del rendere: ad esempio non restituisce uno schiaffo a chi l'ha dato per primo, o ancora, si trova a fare il primo passo. Comunque l'atteggiamento agapico, per attivarsi, non presuppone che l'altro ricambi il gesto.

Se ci dovesse essere necessariamente reciprocità non potremmo interpretare come amore *agapico* tutti quei fenomeni empirici in cui un soggetto ama o è stato amato da *anonimi*: il caso, ad esempio, delle adozioni a distanza, un bambino amato da sconosciuti, ecc. Inoltre, non potremmo interpretare i casi di amore al *nemico*, che per definizione è proprio colui che è incapace di reciprocità, perché incurante di restituire l'amore ricevuto. L'*agape* nella sua radicalità ama anche il

tipo *ingrato*, cioè colui che non desidera di essere amato, che non vuole rendere l'amore ricevuto, o che semplicemente non lo sopporta: anche in questo caso, è un tipo che si caratterizza per assenza di reciprocità. L'anonimo, l'ostile, l'ingrato sono tre tipi che non annullano l'*agape*, non l'intaccano solo perché manca la reciprocità. Tale fenomenologia ci dice proprio che la tipicità dell'agape è l'*eccedenza*, nel senso indicato, di offrire molto di più di quanto la situazione richieda, per cui può esistere pur senza il ritorno della reciprocità.

Questo elemento differenzia l'agape dal dono. Quando parliamo di dono ci riferiamo alla tradizione teorica che si è consolidata nelle scienze sociali a partire dal saggio del Mauss [1965, ed or. 1923-24]. Mauss considera il dono come forma di scambio tipica della società arcaica. Tale proposizione è esplicitata proprio nel suo *Saggio sul dono*, il cui sottotitolo dichiara: *Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Un ulteriore sostegno a questa accezione del dono, inteso come forma di scambio, è da richiamare nel saggio *I doni scambiati e l'obbligo di ricambiarli*, in cui evidenzia che il dono: "presuppone 1) l'obbligo di donare; 2) l'obbligo di ricevere; 3) l'obbligo di rendere" [ivi, 172]. La donazione, quindi, lega il donatore, il dono e il donatario in un rapporto di reciprocità, che pretende nella sua logica una restituzione, definita o indefinita nel tempo. La presenza della gratuità in questo tipo di relazione non cambia la logica del modello d'azione [cfr. Derrida 1996].

4. L'agape come forma di riconoscimento

Riprendendo il giovane Hegel, Axel Honneth designa l'amore come la prima forma di riconoscimento [cfr. Honneth 2002, 117-131]. Per illustrare questa dinamica, Honneth utilizza le ricerche della psicoanalisi postfreudiana e, in particolare, i lavori di Winnicott sulle condizioni di una socializzazione soddisfacente dei bambini, nel quadro di una considerazione dei disturbi psichici del comportamento [cfr. Winnicott 1970]. Tali studi si distaccano dall'originaria idea di Freud, secondo la quale i conflitti di personalità hanno origine in eventi intrapsichici, per introdurre, invece, elementi intersoggettivi nello sviluppo della vita pulsionale infantile [cfr. Eagle 1993]. Mediante tali strumenti concettuali noi

possiamo esprimere la nostra tesi che lungo un processo di lotta per l'affermazione di una propria autonomia, l'infante (ma anche ogni soggetto) può affermare una personalità non angosciata solo se è in presenza di una relazione che noi chiamiamo di amore-agape, caratterizzata dall'eccedenza e dall'assenza di un criterio di messa in equivalenza.

Winnicott spiega che nei primi mesi di vita il bambino e la madre vivono in un'unità simbiotica. Da un lato, il neonato esprime una condizione di onnipotenza, in quanto avverte le cure materne come effetto della propria volontà; dall'altro, la madre percepisce le risposte del bambino come un'intesa appartenente ad un unico ciclo di azione. Winnicott è interessato ad indagare come avviene il processo di mutuo apprendimento che fa passare entrambi i soggetti da un'unità simbiotica a differenziarsi in esseri distinti e diversi, ma non angosciati dalla separazione. Oggetto di indagine, quindi, è la relazione intersoggettiva madre-figlio che può indicarci la via per uno sviluppo di una personalità psichicamente sana.

Winnicott descrive due fasi di questa relazione. La prima fase è definita dalla categoria della 'dipendenza assoluta' nella quale i due partner sono fusi l'uno nell'altro nel soddisfacimento dei propri bisogni, senza che nessuno sia in grado di definire un confine tra sé e l'altro. La madre, infatti, percepisce il neonato come assolutamente indifeso, ma allo stesso tempo sperimenta proiettivamente la sua impotenza. Il neonato, d'altra parte, non essendo capace di esprimere i suoi bisogni fisici ed emotivi, ha una esperienza del mondo mediata dallo spazio fisico dell'essere 'tenuto in braccio'.

La fase di dipendenza reciproca termina solo quando entrambi acquisiscono uno spazio alla propria autonomia: per la madre, l'occasione è il ritorno alla routine quotidiana che facilita la separazione dal figlio per tempi progressivamente sempre più lunghi; per il neonato, è il momento di un maggiore sviluppo cognitivo e l'inizio della differenziazione tra l'Io e l'ambiente. La seconda fase ha inizio intorno ai sei mesi quando il neonato comincia per la prima volta a percepire la madre come qualcosa che è parte del mondo esterno, non sottoposta al suo controllo onnipotente e delirante. Per la prima volta il neonato avverte il proprio stato di dipendenza che Winnicott definisce di 'dipendenza relativa' [ivi, 103], un'età decisiva nello sviluppo delle capacità infantili di costruire legami. Per

Winnicott il periodo di 'dipendenza relativa' consente di comprendere la capacità fondativa della personalità di un soggetto.

In questa fase il neonato subisce un processo di disillusione, perché perde la certezza soggettiva di un suo punto di forza e di presenza al mondo [cfr. Winnicott 1997, 151-164]. Il bambino può approdare a questa fase mediante un processo psichico molto complesso, che Winnicott descrive tramite due meccanismi: il primo, su cui ci soffermeremo, è definito di 'distruzione', cioè di lotta e di conflitto con la madre; il secondo riguarda la sua concezione dei 'fenomeni transizionali'. Il neonato, infatti, tende a ribellarsi all'autonomia della madre con comportamenti conflittuali tendenti a distruggere il corpo materno con botte, morsi, pugni o improvvisi pianti inconsolabili effetto della frustrazione. Tale comportamento di lotta è l'effetto della perdita di controllo onnipotente del bambino. Tuttavia, sono azioni ricche di senso, perché il fatto che la madre continui ad esistere, nonostante i suoi attacchi, consente al neonato di constatare positivamente che lei ha un'esistenza indipendente, ed aiuta il bambino a riconoscere non solo la madre, come un essere dotata di una propria autonomia, ma che esistono anche altri soggetti che hanno questa titolarità. Tale processo giunge a buon fine se la madre è capace di amare il bambino e non rispondere reciprocamente ai suoi comportamenti violenti. Solo lungo questa non risposta violenta della madre il bambino è in grado di accettare la sua condizione di dipendenza senza cedere alle tendenze simbiotiche e accettando, allo stesso tempo, l'indipendenza della madre.

Questa fase comporta che anche la madre deve accettare, da un lato, una progressiva indipendenza del bambino e, dall'altro, deve resistere alle sue provocazioni violente: la madre deve cioè poter assumere un comportamento eccedente, tipico dell'amore-agape. Solo lungo questo processo si può compiere un primo passo verso la reciproca separazione e ciascuno può riconoscersi dipendente l'uno dall'altro, senza la necessità di fondersi simbioticamente, né di distruzione della propria autonomia, ma in quanto differente e distinto.

La rilettura delle ricerche di Winnicott ci indicano quindi che l'amore-agape assume un'importanza centrale per la capacità del bambino di percepirsi come soggetto dotato di una propria autonomia, non angosciato e capace a sua volta di provare affetto e amore. Se la madre sa superare il test inconscio del suo bambino

e non si vendica dagli attacchi aggressivi negando il suo amore, il bambino acquisterà quella fiducia nella possibilità che le proprie esigenze vengano soddisfatte dal contesto sociale al quale appartiene. Lungo questo processo si pongono le basi per il soggetto di avere la capacità di essere solo con se stesso senza angoscia, di avvertire i suoi impulsi interiori e di essere aperto all'esperienza del mondo senza la paura di perdersi nella solitudine. In breve, il bambino assume, interiorizzandola, che la persona che lo ama continua ad amarlo anche quando non gli rivolge più la sua attenzione. Tale processo può avere esiti negativi, in tal caso il sadismo e il masochismo sono i due concetti clinici che caratterizzano le personalità dei soggetti che esprimono il fallimento della prima relazione d'amore, che può essere tale solo nella sua declinazione agapica del comportamento materno.

La relazione madre-infante è per Honneth l'archetipo di ogni rapporto d'amore. L'ultimo esponente della Scuola di Francoforte scrive che l'amore maturo consente quindi di spezzare la simbiosi, costruire la reciproca individuazione, ed essere il fondamento della partecipazione alla vita pubblica [cfr. Honneth 2002, 51]. Il conflitto, la lotta e l'avversione sono dentro la dinamica dell'amore-agape, e quando questi due processi si incontrano rappresentano le condizioni intersoggettive a cui dobbiamo necessariamente riferirci se vogliamo descrivere le strutture generali di una vita buona.

5. Nietzsche, l'amore e l'oltreuomo

L'amore-agape, quindi, apre agli opposti, agli assolutamente distinti. Vuol dire che l'individualizzazione si costituisce nel rapporto con l'altro. Tale aporia ritorna prepotentemente in Nietzsche. Infatti, Nietzsche individua la quint'essenza dell'amicizia in un rapporto di coappartenenza, la cui drammaticità consiste nel fatto che la distinzione, la dualità, risulta assolutamente insuperabile. Questo rapporto è evidente in un passo della *Gaia Scienza* dal titolo *L'amicizia stellare* [Nietzsche 1985, 279]. Gli amici sono due navi, due vascelli, ognuno tiene la sua rotta, ma costantemente distanti e prossimi. Si tengono, si salvano, si amano. Prossimità e distanza senza mai confondersi. Sono l'opposto degli uguali, dei *pares,* della *philia* aristotelica. Ma Nietzsche le conferisce un nuovo contenuto:

le due navi seguono rotte diverse, eppure non si perdono mai, perché l'amicizia garantisce loro distanza, una distanza che è, allo stesso tempo, coappartenenza. Quindi possiamo comprendere a pieno il passo de *L'amore verso il prossimo* in Zarathustra [Nietzsche 1986, 70-71], nel quale questo elemento è presentimento dell'*über* che indica la necessità di oltrepassare l'uomo. La figura che presenta in maniera compiuta il tratto dell'oltreuomo è l'amico, in questo caso capovolgendo tutta la tradizione della storia della filosofia. Nell'oltreuomo Nietzsche pensa all'assoluta negazione di ogni relazione possessiva, è donare un luogo ai differenti e ai distinti. Nell'oltreuomo si pensa al dono radicale nella sua assoluta non contabilità, e questa è, quindi, la negazione della tradizione che pensa l'amicizia come rapporto *inter pares*, come rapporto di uguaglianza. Qui l'amico è colui che percepisce la sua relazione con l'altro come il costituire la loro differenza e singolarità.

Nietzsche riconoscendo l'insufficienza del concetto di philia come uguaglianza, della tradizione filosofica occidentale, ne ridefinisce i contenuti. Contenuti che è più utile, sul piano euristico, traslare nel concetto di agape, piuttosto che ridefinire concetti che hanno una robusta tradizione. In questo modo si può comprendere meglio la critica da avanzare sul piano sociale, da un lato, all'eros di Platone, perché l'eros è l'istinto a ricomporre l'uno, ad essere l'uno che annulla ogni differenza, che si presuppone originario, dall'altro, alla philia di Aristotele, perché presupponendo un rapporto *inter pares*, tra eguali, è altrettanto un pericolo per l'emancipazione dei soggetti nella loro libertà. Invece, l'agape, fondando i legami sull'eccedenza, radica la sua origine nel riconoscimento dell'alterità di ciascuno. Paradossalmente, quest'ultima, ribadisce l'individualità del riconoscente.

Si ammette in questo modo la distanza dall'altro e in questa distanza si è insieme, si crea la *cum-munitas* con i presupposti dell'emancipazione di ciascuno. L'agape crea lo spazio comunitario, cioè legami intersoggettivi di coappartenenza che non confonde, non identifica, non uguaglia mai. I soggetti in stato di agape sono con l'altro, che è il loro comune: uno, due e il comune, ciò che non è né dell'uno né dell'altro. Soltanto nell'agire agapico possiamo fondare un'idea di *cum-munitas*, ma dell'antica stellare. Perché qualunque altra idea di amore ci rovescerebbe di nuovo o nella dimensione erotica di desiderio-annessione o nella dimensione philiaca del cameratismo, di ciò che è uguale, annullando le oppo-

sizioni e le differenze che, invece, l'agape riconosce e ne formano la sua ragione fenomenologica.

6. L'agape come condizione di emancipazione

Condividiamo l'affermazione di Magatti, per il quale da un'ottica sociologica "l'agape non può diventare norma della vita sociale ma costituisce un punto di apertura dell'ordine sociale in grado di dinamizzare i rapporti tra gli uomini e di stimolarne continuamente il rinnovamento" [Magatti 2007, 18]. Come anche ha sottolineato Crespi, "l'amore appare pur sempre la miglior forma di riconoscimento infinito dell'altro nella sua irriducibile differenza" [Crespi 2004, 117]. A nostro avviso quando l'amore non è inteso come eros o philia non può che avvicinarsi al senso dell'agape così come abbiamo provato a definirlo.

In quest'ottica l'agape ci fa riconsiderare la vocazione più profonda delle scienze sociali e cioè che accanto alle autonome prospettive di analisi, sia riaffermato il carattere emancipativo dell'interpretazione sociologica. La fondamentale apertura dell'agape verso ogni alterità può assumere un punto di vista privilegiato che, mostrando i meccanismi e le contraddizioni delle formazioni sociali, fa in modo che la sociologia assolva al suo compito scientifico e alla sua funzione critica, orientata alla trasformazione delle strutture sociali esistenti, o verso un migliore adattamento tra forme istituzionali di vita e pratiche sociali mutevoli. In questo modo la sociologia può ritrovare un punto di visto critico in grado, attraverso lo scambio ermeneutico, di contribuire in maniera specifica alla costruzione sociale della realtà stessa verso una direzione emancipativa, cioè liberata da costrizioni e restrizioni.

La sociologia dell'agape, pertanto, può dare un contributo alla società contemporanea fuori da ogni tentazione totalizzante o intrisa di profetismo illuministico. Attraverso l'agape, come categoria interpretativa critica, potremmo dire con Adorno, che la sociologia può tendere verso la "redenzione", intesa come superamento e adattamento, continuo e mai definitivo, delle oggettivazioni sociali alle istanze della libertà dei soggetti [cfr. Adorno 1951/1974]. Infatti l'agape consente, nelle sue tracce empiriche, di evitare ogni assolutizzazione e consente di

costruire legami sociali non esclusivi. Per Axel Honneth la condizione per poter accogliere il concetto dell'agape tra gli strumenti dell'interpretazione sociologica è la sua capacità di critica del potere osservabile oltre le comunità religiose: "La domanda di base dovrebbe essere se l'agape sia connesso e ristretto ad una comunità socializzata a un certo gruppo di credenze o no. Se si difende l'idea contraria, che l'agape sia un atteggiamento più generale, già separato da alcuni pre-supposti di certe credenze cristiane, allora sarei d'accordo (…). Non nego del tutto che i sentimenti di agape possono essere una fonte, e lo sono, per lottare contro certi elementi di potere nella società. La domanda chiave è se dobbiamo comprendere questi atteggiamenti e sentimenti come portatori di un significato più ampio. Secondo me è solo una delle tante risorse nella nostra società che informa le lotte contro il potere, ma una risorsa radicata in quell'insieme di credenze religiose. Allora ci sono altre risorse, la solidarietà, la simpatia, e si sta formando probabilmente una rete di emozioni e sentimenti che ci aiutano a lottare contro il potere: ma non è solo ed esclusivamente l'agape a fare questo" [Honneth, 2011, 42].

In forma provvisoria e non esaustiva ci sembra che ci siano alcuni punti da sottolineare per includere l'agape nella cassetta degli attrezzi di una sociologia critica come condizione ad un progetto emancipativo. A titolo di suggestioni si avanzano tre ambiti di riflessione.

1. L'agape è irriducibile a farsi discorso, perché non è autoreferenziale e perché l'amore non può ridursi ad una risorsa argomentativa per giustificare o legittimare una modalità particolare di relazione. Infatti, le interazioni agapiche non possono derivare da un effetto teorico [Bourdieu, 1991, 13-17], tuttavia l'agape non deve rendere conto di se stessa, perché offre alle persone delle mediazioni attraverso le quali le persone possono sottrarsi al vincolo della retrospezione o dell'anticipazione e, quindi, della contabilizzazione. Dunque, l'agape è consapevole che entrare in un discorso argomentativo a giustificazione della propria esistenza la introdurrebbe in un regime di azione altro da sé, così come evidenziato da Boltanski. Pur tuttavia, la parola le è necessaria quanto meno per restituire l'agire all'agape, qualora dovesse uscire dal suo regime di azione, entrando, ad esempio, in un regime di disputa o di giustizia. Il senso ultimo della rinuncia a farsi discorso dell'agape riguarda l'abbandono ad ogni pretesa di onnicomprensione da parte della ragione, per rammentare l'incommensurabilità delle istituzioni e del potere

rispetto alla vita sociale, consentendo all'agape di definirsi tale proprio perché chiude ad ogni discorso conclusivo su sé stessa. Ma per questo l'agape apre un discorso, invita e non conclude mai, per rimanere in attesa e aperta al divenire. L'agape infatti nella sua essenza si mostra, piuttosto che annunciarsi.

2. L'agape è capace di 'trascendenza' e di sfuggire a tutte quelle formalizzazioni esclusive ed escludenti, pur riconoscendone, allo stesso tempo, la necessità pragmatica delle determinazioni culturali. Peter Berger nel suo *Homo Ridens* [Berger 1999, 293-308] descrive alcuni tratti sociologici della trascendenza che possiamo utilizzare per chiarire le implicazioni dell'agape. Essa, infatti, postula, seppur temporaneamente e accanto ad altre modalità di azione, una realtà diversa, nella quale i principi e le norme della routine quotidiana comune vengono sospesi. Talune manifestazioni dell'agire agapico rimandano a quell'"altro mondo", sempre possibile. Essa è una 'sfera limitata di significato', è come un'isola nell'oceano dell'esperienza quotidiana. Ci sono tutta una serie di esperienze simili: il mondo dei sogni, quello di una riflessione teorica, di un'esperienza estetica, del dolore fisico, di un'esperienza estatica ecc. Tutte queste 'isole di significato' hanno caratteristiche comuni: hanno categorie di spazio e tempo distinte, hanno assetti del reale propri ed esperienze del confine di entrata ed uscita da esse ecc.. L'agape ci conduce alla trascendenza dalla realtà quotidiana, perché non è routine, non è un agire tipizzato, ma al contrario il soggetto è sempre pronto a partire verso nuovi lidi, nuove esperienze che l'intersoggettività può offrirgli. In questo senso si può sostanziare quanto diceva Hannah Arendt riguardo all'attività politica che deve essere ispirata al principio di natalità, che è per eccellenza generativa, inizio, apertura [cfr. Arendt 1994]. L'agape, infatti, non fornisce prescrizioni cognitive o normative, perché orienta verso un atteggiamento pratico verso l'apertura e l'attenzione ad un individuo concreto. L'agape, quindi, è un invito a realizzare se stessi e la propria libertà; allo stesso tempo essa si pone, con la sua 'trascendenza', come negazione di tutte le forme assolutizzanti che pretendono di definire in termini astratti e generali la verità delle cose e di se stessi. L'agape per sua costituzione non pretende la reciprocità, perché riconosce che l'originario con-essere è costitutivo della propria identità. Quindi l'agape è un pieno che si fa vuoto perché riconosce il debito originario verso l'altro, in quanto l'autonomia-singolarità di ciascuno passa per il riconoscimento dell'esistenza dell'altro, indipenden-

temente dai suoi meriti o demeriti: per questo l'agape sospende ogni criterio di contabilizzazione [cfr. Lévinas 1980].

3. L'agape ha un potere di critica dell'esistente, perché aperto al divenire, all'innovazione storica, in quanto riconosce il carattere riduttivo di ogni mediazione istituzionale, seppur, allo stesso tempo, necessaria. I suoi caratteri ci consentono di riconoscere il limite di ogni forma culturale chiusa e si lascia penetrare e interrogare dall'alterità che genera uno spostamento da una forma all'altra di determinazione, producendo lungo questo movimento una creatività in cui si manifesta la libertà umana che accetta l'inevitabilità della determinatezza-prevedibilità istituzionale. Se il politico riuscisse ad acquisire un carattere agapico, si potrebbe, lungo questa via, riconciliare con la dimensione dell'impolitico [cfr. Esposito 1988], cioè il potere riuscirebbe a legittimarsi lungo la sua dimensione di autolimitazione e ritrovare il rispetto [cfr. Sennett 2004] della sfera privata, dell'etica, del consumo ecc., fornendo criteri normativi generali capaci di generare solidarietà e diritti sociali utili alla convivenza pluralista dei differenti ambiti di significato. L'agape, infatti, è consapevole che promuovere la realizzazione dell'altro vuol dire lavorare alla propria autorealizzazione e che l'autonomia dell'altro da senso e oggettivazione alla propria autonomia. L'esistenza dell'alterità, quindi, è condizione della propria identità. Lungo questo senso l'agape riconosce nel divenire, nell'altro e nell'estraneo una frontiera che va aperta. Lungo questo senso l'agape consente di pensare alle condizioni di progetti di emancipazione collettiva.

Riferimenti bibliografici

Adorno, T. W.
1971 *Minima Moralia*, Milano, Mondadori; ed. or. 1951.

Archer, M.
2006 *La conversazione interiore*, Erickson, Trento; ed. or. 2003.

Arendt, H.
1994 *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano; ed. or. 1958.

Aristotele
1987 *Etica nicomachea*, Rusconi, Milano.

Bauman, Z.
2004 *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Bari-Roma; ed. or. 2003.

Berger, P. L.
1999 *Homo Ridens. La dimensione comica dell'esperienza umana*, il Mulino, Bologna; ed. or. 1997.

Beck, U., Beck, E.
1996 *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino; ed or. 1995.

Boltanski, L.
1990 *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, Paris.
2005 *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano.
2009 *De la critique. Précis de sociologie de l'emancipation*, Paris, Gallimard.

Bourdieu, P.
1991 *Lezione sulla lezione*, Marietti, Milano.

Brun, J.
1980 *Introduction*, *in Les* Œuvres *de l'amour*, Orante, Paris, pp. XV e XVII.

Bruni, L.
2010 *L'ethos del mercato*, Bruno Mondadori, Milano.

Colasanto, M., Iorio, G.
2009, *Sette proposizione sull'Homo Agapicus*, Nuova Umanità, n. 182, pp. 252-278.

Collins, R.
2004 *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton, N. J.

Crespi, F.
2002 *Introduzione alla sociologia*, il Mulino, Bologna.
2004 *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Bari-Roma.

Crespi, F., Jedloswski, P., Rauty, R.
2000, *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*, Laterza, Bari-Roma.

De Leonardis, O.
2011 *Istituzioni, critica, e critica della sociologia*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 3.

Derrida, J.
1996 *Donare il tempo. La moneta falsa,* Milano, Raffaello Cortina, Milano; ed. or. 1992.

Donolo, C.
2011 *A proposito di una scienza sociale della critica*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 3.

Eagle, M. N.
1993 *La psicoanalisi contemporanea*, Laterza, Bari-Roma.

Elias, N.
1988 *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna.

Esposito, R.
1988 *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna.

Foucault, M.
1978 *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano; ed. or. 1971.

Giddens, A.
1995 *La trasformazione dell'intimità*, il Mulino, Bologna; ed. or. 1992.

Habermas, J.
1981 *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 vol., il Mulino, Bologna; ed. or. 1981.

Hegel, G. W. F.
1971 *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari; ed or. 1802-3.

Hobbes, Th.
1974 *Leviatano*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari; ed. or. 1651.

Hochschild, A. R.
2006 *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, il Mulino, Bologna; ed. or. 2003.

Honneth, A.
2002 *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano; ed. or. 1996.
2011 *Le condizioni per una sociologia dell'agape*, con G. Iorio, F. Campelo, Sociologia, XLV, n. 3, pp. 37-44.

Iorio, G.
2005 *La nascita della sociologia e la relazione sociale,* Nuova Umanità, n. 162, pp. 831-849.
2011a *Agape: un concetto per le scienze sociali,* Società Mutamento Politica, vol. 4, n. 4.

2011b *L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali,* Sociologia, XLV, n. 3, pp. 9-15.

Kierkegaard, S.
1983 *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano; ed. or. 1847.

Kuhn, T. S.
1978 *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino; ed. or. 1962.

Lévinas, E.
1980 *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano.

Luhmann, N.
1987 *Amore come passione*, Laterza, Bari-Roma.

Magatti, M.
2007 *Introduzione*, in L. Boltanski, op. cit., pp. 7-18.

Marion, J. L.
1997 *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino, Sei; ed. or. 2001.

Mauss, M.
1965 *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino; ed or. 1923-4.

Merton, R. K.
1959 *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna; ed. or. 1949.

Nietzsche, F.
1985 *La gaia scienza*, Editori Riuniti, Torino; ed. or. 1882.
1986 *Così parlò Zarathustra*, CDE, Milano; ed. or. 1886.

Nygren, A.
1990 *Eros e agape*, Edb, Milano; ed. or. 1930-36.

Parsons, T.
2005 *La religione nell'America postindustriale: il problema della secolarizzazione*, in M. Bartolini, P. Prandini, *Cristianesimo e Modernità*, Gentile, Salerno; ed. or. 1974.

Platone
1993 *Fedro*, Rusconi, Milano.
1974 *Opere*, vol. II, Laterza, Bari.

Rosati, M.
2001 *La solidarietà nelle società complesse*, in F. Crespi, S. Moscovici (a cura di), *La solidarietà in questione*, Meltemi, Roma, pp. 16-81.

Rositi, F.
2011 *Luc Boltanski: un sociologo dialettico?,* Rassegna Italiana di Sociologia, n. 3.

Schutz, A.
1979 *Saggi sociologici*, Utet, Torino.

Sennett, R.
2004 *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, il Mulino, Bologna; ed. or. 2003.

Simmel, G.
1989 *Sociologia*, Edizioni Comunità, Milano; ed. or. 1908.
2001 *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma; ed. or. 1922.

Sorokin, P. A.
2005 *Il potere dell'amore*, Città Nuova Editrice, Roma; ed. or. 1954.

Sparti, D.
2005 *Culture dell'intimità,* Rassegna Italiana di Sociologia, n. 2, pp. 387-400.

Von Balthaasar, H.
1981 *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano.

Weber, M.
1948 *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino; ed or. 1919.
1999 Concetti sociologici fondamentali, in *Economia e Società*, Vol. I, Edizioni di Comunità, Torino; ed. or. 1922.

Wittgenstein, L.
1964 *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino; ed. or. 1918.

Winnicott, D. W.
1970 *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma.
1997 *Gioco e realtà*, Armando, Roma.

Von Wright, G. H.
1971 *Spiegazione e comprensione*, il Mulino, Bologna.

Žižek, E, Santner, E.
2009 *Odia il prossimo tuo. Il movente teologico dello scacchiere politico*, Transeuropa, Massa; ed. or. 2006.

Giovanni Barbieri

Il ritorno della comunità

1. Introduzione

Tornare a riflettere, oggi, sul concetto di comunità, sul significato e le forme che essa assume nel mondo globale, sulle speranze che offre e i limiti che incontra, richiede particolare coraggio e notevole cautela. Il concetto, infatti, costituisce una pietra angolare delle scienze sociali, con cui si sono confrontati inevitabilmente sia i grandi maestri del pensiero sociologico, da Töennies a Durkheim a Weber fino ad arrivare a Parsons, sia autori contemporanei di indiscutibile levatura e interesse, quali Etzioni, Bellah, Sandel; ed è un concetto polivalente, nel senso che ogni epoca storica, e al suo interno ogni autore, ne ha dato una specifica definizione. Così, già a metà degli anni cinquanta il sociologo americano George A. Hillery rinveniva oltre novanta definizioni di comunità [Hillery 1955], portando alcuni studiosi a rilevare come unico elemento comune a tali definizioni l'"essere umano" [Bell, Newby 1973], e altri a suggerire di evitare del tutto l'uso del termine [Stacey 1969]. Inoltre, come suggerisce Axel Honneth, è anche necessario distinguere fra una tradizione europea ed una statunitense di studi di comunità: la prima, sfociata nel tentativo di rispondere ai processi di sradicamento e massificazione prodotti dal capitalismo e dalla modernità rivivificando il concetto di comunità nella classe lavoratrice politicizzata – a sinistra

– e, ben più pericolosamente, in un'entità collettiva fondata biologicamente ed estranea al quadro dello stato di diritto e della società liberale – a destra; la seconda, incentrata sui problemi inerenti il rapporto fra società, preesistenti forme di comunità locali e religiose e nuove comunità immigrate, e protesa alla possibilità di fondare la società democratica su presupposti comunitari e di partecipazione [Honneth 1999].

Nel momento in cui ci si accinge ad affrontare il tema della "comunità" è dunque necessario procedere con la massima prudenza, consapevoli che quanto si dirà o scriverà non potrà essere particolarmente innovativo, ed anzi che il proposito di considerare le proprie osservazioni non risolutive, suscettibili di rivisitazione e aperte a ogni critica migliorativa è, in questo caso, oltre che raccomandato, quanto meno indispensabile. Ciò che, quindi, si ritiene possibile fare è riflettere, ricorrendo ad argomentazioni dotate di "buon senso" e saldamente ancorate a quanto proposto dalla letteratura sociologica più recente, su quattro punti essenziali del dibattito attuale sulla comunità.

Si cercherà, in primo luogo, di chiarire come il ritorno, sia d'interesse scientifico sia nella realtà empirica dei fatti, della comunità possa essere legato agli odierni processi di globalizzazione (§ 1); si tenterà poi di individuare, passando in rassegna alcuni degli studi più stimolanti, in un approccio per gradi e agganciato ad esempi concreti, quali siano gli elementi minimali che concorrono, oggi, a definire il concetto di comunità (§ 2); e come, quest'ultima, possa oscillare fra forme "solidali" e forme "totalizzanti" (§ 3); successivamente, con l'intento sia di fornire una bussola utile a districarsi nel vasto e concreto panorama comunitario sia di mostrare come alcuni tipi di comunità denotino, più di altri, la tendenza ad assumere configurazione "totalizzanti", si concentrerà l'attenzione su una promettente tipologia di comunità messa a punto una decina d'anni fa da Brint (2001) (§ 4); infine, riprendendo alcuni spunti dei maggiori studiosi della materia, si farà qualche accenno ai mezzi che possono essere messi in campo per favorire lo sviluppo delle comunità "solidali" e contrastare, al tempo stesso, il riprodursi di quelle "totalizzanti" (Note conclusive).

2. Il ritorno della comunità nell'epoca globale

In generale, molti autori hanno sottolineato come, a partire dall'epoca moderna, la necessità dei legami comunitari, e il conseguente interesse verso il tema della comunità, siano stati avvertiti proprio nel momento in cui l'erosione di tali legami stava concedendo uno spazio crescente di espansione a rapporti prevalentemente improntati sui criteri della razionalità economico-strumentale [Christensen, Levinson 2003; Blackshaw 2010]; la questione che emergeva al centro della discussione era, in definitiva, quella del legame sociale, della compatibilità fra un mondo dominato dalla logica contrattuale e dallo scambio impersonale, da un lato, e la solidarietà e la coesione sociale, dall'altro.

Tale questione, pur mantenendo inalterata l'originaria pregnanza, non può oggi fare a meno di confrontarsi con le profonde innovazioni generate dai processi di globalizzazione. Il crescente interesse che le scienze sociali hanno mostrato negli ultimi anni nei confronti del tema della comunità poggia, infatti, sulla convinzione alquanto diffusa che la globalizzazione favorisca il sorgere di comunità che, a loro volta e in certe circostanze, possono assumere connotazioni contrarie allo sviluppo di un'ampia solidarietà sociale.

Fra gli studi che sostengono tale tesi ritengo opportuno citare quelli di Castells [1997], Bauman [2000a], Bonomi [2002] e Pulcini [2009]. La preferenza verso questi autori, con formazione, interessi ed esperienze profondamente diversi gli uni dagli altri, discende dal voler presentare, anzitutto, una panoramica per quanto possibile esaustiva delle posizioni in campo – e le differenti prospettive dalle quali gli autori analizzano il fenomeno rendono possibile ciò, e dal considerare, da un punto di vista personale, le loro analisi particolarmente stimolanti.

Lo studio di Bonomi è, fra i quattro, quello con una più spiccata vocazione economica e, per questo, è qui preso, in modo meramente convenzionale, come punto di partenza. L'interesse di Bonomi è principalmente diretto alle dinamiche d'interazione che sorgono fra i *flussi*, le economie globalizzate che sorvolano i territori avvalendosi delle tecnologie della comunicazione e delle possibilità di un rapido spostamento nello spazio, e i *luoghi*, ambiti nei quali prevale il contatto diretto, la relazione *face to face*, la scarsa mobilità dei fattori produttivi. L'autore rileva che tali dinamiche non sono connotate, come uno sguardo superficiale

potrebbe far supporre, dalla contrapposizione: i *flussi*, infatti, connettono fra loro proprio i luoghi, favorendo il trasferimento di informazioni, beni, persone, conoscenze, ecc.; e i luoghi sono entità dotate di peculiari, preziose identità e disposte ad aprirsi all'esterno. Piuttosto, annota Bonomi, ciò che si verifica è un "effetto molla", un rimbalzo dai luoghi ai flussi e viceversa: le potenzialità offerte dal contesto locale vengono utilizzate e inserite dai più attenti operatori economici transnazionali nel più ampio scenario globale, che modifica, a sua volta, gli elementi connotanti lo stesso tessuto locale.

"Di fronte al cambiamento, però", osserva Bonomi [2002, 111], "tutti si trovano nella condizione di dover fronteggiare inediti fattori di stress della struttura sociale. In particolare, tutti vivono una situazione in cui le tradizionali forme di riconoscimento e le implicite norme della convivenza sono minacciate da nuovi input esterni". E le diverse risposte che le comunità locali possono dare a tali sfide le conducono ad assumere quattro differenti sembianze, a divenire, cioè, *comunità operose*, o *in dissoluzione*, o *nuove comunità glocali*, o, infine, *comunità inerziali*.

Le prime si caratterizzano per un atteggiamento attivo che mira a instaurare un rapporto proficuo con le economie di flusso, che tenta di sfruttare le opportunità aperte dalla globalizzazione e di contenerne i possibili effetti negativi; le seconde vivono una fase di erosione del tessuto sociale, di progressivo impoverimento, di tipo sia economico sia culturale-identitario; le *nuove comunità glocali* sono comunità locali connesse a fenomeni di tipo globale, quali, ad esempio, le comunità etniche generate dai flussi globali di immigrazione, o i gruppi giovanili che ispirano i loro stili di vita e i loro consumi ai modelli e ai "marchi" globali; le *comunità inerziali*, pur non sperimentando una dissoluzione del legame sociale – come nel secondo caso, sono caratterizzate – in maniera opposta al primo – dalla inoperosità, dalla marginalità e dal progressivo declino.

A differenza di Bonomi, Castells, Bauman e Pulcini affrontano il problema del rapporto globalizzazione-comunità da un punto di vista squisitamente sociologico. Per chiarire le distinzioni che comunque intercorrono nella sensibilità analitica di tali autori, possiamo accogliere l'osservazione di Pulcini secondo la quale il "bisogno di comunità" espresso nell'epoca globale può essere di volta in volta interpretato come una risposta a: un "bisogno identitario"; alle "patologie dell'individualismo globale"; alle "dinamiche di esclusione che la società globale

radicalizza estendendole a livello planetario" [Pulcini 2009, 77]. Ora, mentre Bauman si concentra esclusivamente sulla prima di queste risposte, Castells si confronta solo con la prima e la terza, mentre la stessa Pulcini pone l'attenzione soprattutto sulla seconda e la terza.

Iniziamo dunque da Bauman [2000a], che individua nelle incertezze vissute a livello individuale, nella paura della differenza culturale, nelle insicurezze generate dalla disgregazione dei meccanismi di protezione sociale alcuni elementi caratterizzanti l'attuale epoca globale. Secondo il sociologo di origini polacche, non si può certo oggi sperare di vedere nello Stato la forza capace di contrastare la crescente ansia che domina le esperienze di vita contemporanee; con un'efficace espressione, Bauman rileva che ciò non sarebbe "molto più realistico che sperare di mettere fine alla siccità profondendosi in una danza della pioggia" [Bauman 2000a, 109]. È, piuttosto, il ritorno al e la difesa del luogo, il promuovere comunità, che permettono di contenere l'insicurezza individuale. Comunità di un tipo particolare, però: "comunità gruccia" sulle quali "appendere" le proprie ansie e paure, basate sulla semplificazione, l'espunzione delle differenze, la divisione, il mantenimento delle distanze – comunità, chiarisce Bauman [2000a, 110-111], "è sinonimo di "ambiente sicuro", libero da ladri e da estranei […], di isolamento, muraglie protettive e cancelli monitorati"; e "comunità gruccia" in quanto provvisorie, intercambiabili, rifugio temporaneo in cui appartarsi, "ghetto volontario" dal quale è sempre possibile allontanarsi, ma dal quale è escluso l'estraneo. Sensibile alle suggestioni provenienti dalle riflessioni sulla diversità avanzate da autori quali Durkheim, Girard e Goffman, Bauman si spinge fino ad affermare la necessità dell'estraneo al fine di incanalare paure che rimarrebbero altrimenti senza sfogo, e che produrrebbero processi di alienazione difficilmente controllabili.

Percorrendo piste di ricerca differenti da quelle tracciate da Bauman, Castells [1997] rileva come le comunità oggi esposte a una maggiore effervescenza siano quelle di tipo "resistenziale", che "scavano trincee" in difesa delle identità minacciate dagli incessanti flussi della globalizzazione, dal *networking* e dalla flessibilità, dalla crisi della famiglia tradizionale. Comunità basate sul nazionalismo etnico, l'integralismo religioso e la difesa del territorio non sono altro che espressioni dell'"*esclusione degli esclusori da parte degli esclusi* e che consiste nella costruzione di un'identità difensiva nei termini delle istituzioni/ideologie dominanti, inver-

tendo il giudizio di valore e rimarcando, al contempo, i confini del proprio campo" [Castells 1997, 10; cfr. anche Calhoun 1994]; come le "comunità gruccia" di Bauman, le "comunità resistenziali" "fungono da rifugio e fonte di solidarietà contro un mondo ostile" (ivi, 71). Ma esse, oltrepassando il loro carattere originario, divengono il canale privilegiato di formazione di "soggetti" protesi alla trasformazione sociale e alla ricerca di nuove e autonome fonti di senso – in epoca moderna, al contrario, l' "identità progettuale" sorgeva dall'impegno di alcuni apparati e protagonisti della società civile (com'è il caso, ad es., del socialismo, che si basava sul movimento operaio).

In maniera analoga, Pulcini [2009] evidenzia come le dinamiche di marginalizzazione ed esclusione sociale che emergono nella società-mercato della seconda metà del Novecento, e che si radicalizzano e universalizzano nella successiva società globalizzata, costituiscano uno dei fattori di origine delle comunità attualmente tese ad affermare e difendere la propria differenza culturale. Come si è già scritto, Pulcini ritiene che l'odierno "bisogno di comunità" emerga anche in contrapposizione alle patologie dell'individualismo globale, che l'autrice analizza facendo riferimento alle caratteristiche che lo stesso individualismo ha assunto nel corso della prima e della seconda modernità.

Agli occhi di Pulcini, l'individualismo della prima modernità è sostanzialmente caratterizzato da una *tendenza all'illimitato*. Il soggetto, liberato dai vincoli imposti da tradizioni, fedeltà e costrizioni interiori ormai desuete, vede aprirsi dinanzi a sé spazi inediti di azione per la realizzazione dei suoi desideri; l'"amore di sé" e il "desiderio di autoaffermazione" sono le spinte propulsive del suo relazionarsi con gli altri e con il mondo che lo circonda. Ma tale soggetto, consapevole della necessità della solidarietà sociale e dell'importanza dell'interesse comune, è anche capace di porsi dei limiti, di controllare le proprie pulsioni, di negoziare con l'altro – pagando però i costi emotivi che tale autolimitazione comporta.

L'individualismo della seconda modernità (o post-modernità) è, invece, *illimitato* e *narcisistico*. Il soggetto diventa insofferente delle limitazioni che si impone in nome del bene comune e se ne libera, vivendo edonisticamente il presente; l'"impulso illimitato all'autorealizzazione" diviene ciò che lo spinge esclusivamente ad agire, ormai incurante del confronto con le reali esigenze di chi ha di

fronte e, per questo, provvisto di un'identità dai toni sempre più sfumati[1]. Come risulta evidente, tale tipo di individualismo presenta forti rischi di degenerazione; la chiusura del soggetto sui suoi soli bisogni, impulsi ed esigenze genera, infatti, l'"entropia dell'amore di sé", l'incapacità di costruire rapporti autentici con l'alterità, e, più in generale, l'erosione del legame sociale, vera patologia dell'epoca post-moderna.

Nell'epoca della globalizzazione, infine, l'individualismo accentua le caratteristiche di *illimitatezza* acquisite nella post-modernità, mettendo ancora più in discussione, se mai ce ne fosse stato bisogno, le fondamenta della solidarietà sociale; il soggetto si trova di fronte a tre possibili alternative, nessuna delle quali risulta soddisfacente ai fini della costruzione né di una solida identità di sé né di un robusto tessuto sociale: ritrarsi nella sfera privata e divenire un semplice, distaccato e disincantato *spettatore*; rimanere totalmente irretito dall'offerta smisurata del mercato globale, e divenire un avido e insaziabile *consumatore*; sottomettersi agli imperativi della tecnica e, impegnandosi non più per trasformare la natura, ma per crearla, divenire un abile ma pericoloso *creatore*.

In questa prospettiva, "fare comunità", ovvero costruire "spazi di appartenenza, relazione e solidarietà" che sfuggono alla razionalità economico-strumentale del mercato globale, e nei quali è possibile condividere un progetto comune e impegnarsi attivamente per realizzarlo, rappresenta un valido mezzo per contrastare la perdita di senso dell'identità individuale e il deterioramento del legame sociale generati dall'individualismo illimitato dell'epoca globale. Particolarmente utili si rivelano, a questo scopo, quelle comunità, definite da Pulcini *solidali*, che operano, spesso evitando il clamore e la celebrità, "moltiplicando gli spazi di mutuo soccorso, affrontando emergenze, opponendosi a progetti insensati e distruttivi, curando ciò che è vittima dell'oblio delle istituzioni" [Pulcini 2009, 82]. Fra esse l'autrice ricomprende una serie di iniziative ed esperienze profondamente eterogenee – e che, a mio avviso, come cercherò di chiarire in seguito, non sarebbe nemmeno del tutto corretto considerare "comunità": da *Emergency* a *Médecins sains frontières*, a *Greenpeace*, al *fair trade*, ai bilanci di giustizia, al turi-

1 Una diagnosi simile a quella proposta da Pulcini viene avanzata da Bauman [2000b].

smo responsabile fino movimento di protesta contro la guerra in Iraq coagulatosi attorno alla figura di Cindy Sheehan[2].

2. Ripensare la comunità

La riflessione sul rapporto globalizzazione-comunità costringe a confrontarsi nuovamente con il concetto di comunità, che va oggi ripensato in connessione con il "fatto" dell'individualismo, affermatosi nella modernità, ma poi estesosi, nelle forme che si sono viste, anche alla post-modernità e all'epoca globale: "Ogni uomo, in quanto individuo […] è la misura di ogni cosa […]. Il regno dei fini coincide con i fini legittimi di ogni uomo e così i valori si rovesciano. Ciò che si continua a chiamare "società" diventa il mezzo, la vita di ciascuno è il fine" [Dumont 1966, 82]. Dato per scontato che il termine comunità indichi un determinato gruppo – meno ovvio, e ci torneremo sopra in seguito, è se si riferisca a un determinato tipo di gruppo o stato del gruppo –, il compito preliminare che ci si pone è delineare, in un approccio per gradi, quali siano gli elementi essenziali che concorrono a definire "comunità" quel gruppo; come si è già sottolineato, non si "inventerà" nulla di nuovo, ma si ragionerà prendendo come unico spunto di riferimento i recenti suggerimenti offerti da alcuni fra i più autorevoli studiosi della materia.

Secondo alcuni studiosi italiani [Esposito 1998; Spreafico 2005; Pulcini 2009], che poggiano le loro osservazioni sulle tesi sostenute dai teorici del dono e dagli intellettuali del *Collège de sociologie*, il perno centrale del concetto di comunità è costituito dal darsi in maniera gratuita e disinteressata di ciascuno agli altri; dal piacere che si trae dall'essere-in-comune e che rende questo un fine in sé; dall'instaurare relazioni affettive estranee alla logica della razionalità economica. Tali argomentazioni sono, a mio avviso, del tutto condividibili. Da un punto di vista teorico, non si discostano poi molto da quanto sostenuto da gran parte (se

2 Nell'agosto del 2005 Cindy Sheehan si accampò per circa un mese vicino al ranch texano del presidente Bush nella vana attesa di una risposta alla sua domanda riguardo alla nobile causa per la quale suo figlio era morto in guerra.

non la totalità) degli studiosi riguardo alla connotazione prettamente solidale e affettiva delle relazioni comunitarie; e da un punto di vista empirico, trovano riscontro già nelle comunità di pionieri e coloni sorte negli Stati Uniti, nel Canada, in Australia o in Nuova Zelanda: non si poteva erigere una dimora, procedere al raccolto o assistere i malati senza l'aiuto degli altri; e soprattutto, come riconoscono Christensen e Levinson [2003, XXXII], "non vi era alcun sistema di risparmio tranne investire unicamente, insieme agli altri, nella buona volontà". Ma sono argomentazioni che sollevano alcune questioni: per quale motivo certi individui decidono di donarsi agli altri e trovano piacere nell'essere-in-comune? O, detta in altri termini, è possibile che ciò avvenga, e la comunità nasca, fra persone estranee? E, in secondo luogo: fin dove si estendono la cooperazione, la solidarietà e la gratuità proprie dell'agire comunitario?

Alla prima domanda non si può a mio avviso rispondere che in un modo: un'interazione *continuativa* basata sul disinteresse, l'affetto e il dono, com'è quella comunitaria, non può certo sorgere fra estranei, ma solo fra coloro che hanno e/o *credono* di avere qualcosa in comune. Questo "qualcosa in comune" – secondo elemento definitorio il concetto di comunità – viene inteso dagli studiosi della materia in vari modi. Sarebbe opportuno, secondo la mia opinione, interpretarlo nella maniera più ampia possibile, in modo tale che si possano concepire come comunità sia i semplici gruppi di amici, sia i gruppi più complessi o più estesi, come quelli etnici o quelli nazionalisti. Appare adeguata, quindi, l'impostazione di Brint [2001, 8] che parla semplicemente di "attività e/o credenze comuni", ovvero di "percezione di similarità con le caratteristiche fisiche, lo stile espressivo, il modo di vita, le esperienze storiche degli altri" e di "credenze comuni in un sistema di idee, un ordine morale, un'istituzione o un gruppo" [ivi, 3-4]; ma tentativi definitori più puntuali, come, fra i molti, quelli di Etzioni [1996], Gorz [1997] e Pulcini [2009], non sono certo scorretti.

Riguardo alla seconda domanda, quanto fin qui si è detto porta a desumere che l'agire solidale ed affettivo trovi un limite nei confini che circoscrivono la comunità; come, infatti, riconosce avvedutamente Pazè, "visti dall'esterno, coloro che sono vincolati da obbligazioni reciproche costituiscono pur sempre un gruppo circoscritto, unito da legami di solidarietà reciproca che escludono chi rimane estraneo al circuito del dono" [Pazè 2004, 5; cfr. anche Etzioni 2000]. Ciò non

deve essere inteso, come forse l'affermazione di Pazè lascerebbe supporre, che le comunità siano incapaci di esprimere solidarietà verso l'esterno, ma che c'è differenza fra la solidarietà interna – spontanea, indiscutibile, estesa – e la solidarietà esterna – condizionata, discutibile, ristretta. Del resto, perfino in alcune comunità religiose, come quelle neocatecumenali, spesso è possibile riscontrare una prevalenza del sostegno reciproco fra i membri sull'aiuto prestato nei confronti dei non appartenenti al gruppo – nelle comunità neocatecumenali la differenza fra *dentro*/*interno* e *fuori*/*esterno* è già esplicitata negli appellativi *fratelli* e *lontani*, utilizzati per designare rispettivamente i neocatecumeni e chi non ha ancora conosciuto l'amore di Dio.

Queste ultime osservazioni consentono di chiarire alcuni dubbi circa le finalità e la natura delle comunità. Il fatto che le comunità esprimano una forte solidarietà interna non deve essere in alcun modo confuso con la possibilità, per tali comunità, di porsi e di raggiungere finalità solidali; può essere utile, per illuminare questo aspetto, citare quanto Robert D. Putnam e Lewis M. Feldstein hanno recentemente affermato riguardo al capitale sociale e, per estensione e a mio avviso, alla comunità: "il capitale sociale [/la comunità] può assumere molte forme differenti – un gruppo di amici al caffè, un'organizzazione civica, una lega di bowling, un sindacato, il Ku Klux Klan. Questi esempi mostrano che il capitale sociale [/la comunità] può servire scopi sia moralmente ripugnanti sia ammirevoli, proprio come la formazione in campo biochimico può essere utilizzata per inventare un'arma bio-terroristica o un farmaco salva-vita" [Putnam, Feldstein 2003, 2]. Inoltre, partendo dal presupposto che all'interno di ogni gruppo fiorisce un senso di appartenenza e identificazione, si può affermare, sulla base di quanto finora si è scritto e seguendo un'intuizione di Luciano Gallino [1983], che un gruppo diviene comunità nel momento in cui tale senso è così forte da permettere di anteporre la solidarietà interna alla solidarietà esterna. Ciò significa che la comunità è "un particolare *stato* del gruppo, a volte presente a volte no, piuttosto che una sua variabile di definizione" [Gallino 1983, 341].

Gli elementi definitori finora emersi: i "beni in sé" dell'essere in comune e della cooperazione; la condivisione di attività e/o credenze; la prevalenza della solidarietà interna su quella esterna, conducono a un'altra caratteristica, che ha attratto l'attenzione soprattutto dei cosiddetti "comunitaristi" nord-americani

(MacIntyre, Sandel, Taylor, Etzioni, etc.). Tali autori rilevano come l'identità degli individui sia definita, *in una certa misura*, dalla comunità stessa di cui sono parte; non è, infrequente, ad esempio, che, quando si conosce qualcuno, ci si presenti facendo riferimento alla professione che si svolge o alla categoria sociale, al gruppo, alla comunità ai quali si ritiene di appartenere. Il sé, per dirla in altri termini, è considerato, sempre *in una certa misura*, come "pieno", radicato, situato in una comunità, anche solo immaginata, che non può essere interpretata semplicisticamente come un'associazione fra individui dotati di identità *totalmente* pre-definite [cfr., fra i molti, Sandel 1982].

La *certa misura* qui evidenziata è ciò che permette di coniugare il concetto di comunità con il "fatto" dell'individualismo. Come, infatti, riconosce Gorz [1997, 154], "in una società moderna molto differenziata le appartenenze comunitarie di ogni individuo non esauriscono la sua realtà, non definiscono *tutto quello che egli è*", perché gli esseri umani sono, prima di tutto individui, e nessuno, parafrasando Sartre, è libero di cessare di essere libero. Nell'epoca globale, perciò, la comunità non può che assumere tonalità radicalmente differenti da quelle espresse nella pre-modernità. Quando, infatti, ci si riferisce alla fase storica pre-moderna, si può parlare di comunità solo *al singolare* e di *coscienza di comunità* [Blackshaw 2010]. La comunità pre-moderna, caratterizzata da un'agricoltura di sussistenza, una stratificazione sociale ascritta e relazioni sociali patriarcali, costituisce le fondamenta dell'esistenza umana; l'essere-nel-mondo è assolutamente pre-determinato. L'autenticità *precede* l'identità, nel senso che il gruppo comunitario percepisce se stesso come autentico e tende a escludere l'estraneo, e che la libertà individuale è fortemente compressa dalla posizione che ciascuno occupa all'interno del sistema comunitario. Prevale una coscienza storica di *irriflessa generalità*; ovvero, l'incapacità di riflessione sulla propria situazione esistenziale è ampiamente diffusa. Con l'avvento della modernità, però, il "testimone" dell'autenticità passa dalla comunità alla classe sociale. L'individuo è incastonato all'interno del sistema delle classi, dapprima più rigido – prima modernità, e poi via via più flessibile – seconda modernità.

Nell'epoca globale, infine, si può parlare di comunità *al plurale* e di *coscienza delle comunità*. Ci troviamo di fronte, come si è detto, a una società plasmata dall'*individualismo illimitato*, votata al consumo e stratificata anche sulla base dei

differenti gusti estetici, stili di vita e risorse culturali. In questo nuovo contesto, l'autenticità *segue* l'identità: l'individuo non è più completamente circoscritto da una comunità che ne pre-determina l'identità; anzi, l'ampia libertà che si è dischiusa rende possibile l'appartenenza a più comunità, che sono autonomamente scelte e dalle quali è sempre possibile allontanarsi in ogni momento. La coscienza storica assume ora i caratteri della *riflessa generalità*, in quanto la capacità di riflessione sulla propria situazione esistenziale è ampiamente diffusa, seppure non universale [Blackshaw 2010; cfr. anche Bellah 1995; Christensen, Levinson 2003]. La chiave per comprendere la comunità è oggi rappresentata, rileva quindi Blackshaw [2010], dall'esperienza dell'allontanamento; come, infatti, asserisce l'ex-avvocato per i diritti umani e ora scrittore e giornalista Peter Godwin, intervistato da Peter Stanford [2007, 22], "vi sono legami [quelli comunitari, in primo luogo] fatti di Velcro, di differente forza. In alcuni luoghi il Velcro è molto forte, in altri è piuttosto semplice distaccarsene e attaccarsi altrove". Il problema, prosegue Godwin, è che non siamo in grado di capire quanto una comunità sia forte o debole fino a quando non ce ne allontaniamo; l'esperienza della "partenza", dunque, costituisce la "cartina al tornasole" che mette in luce quanto sia grande la parte di noi stessi che ci stiamo lasciando indietro [Stanford 2007; cfr. anche Blackshaw 2010].

3. Le ambivalenze della comunità

Il paragonare i legami comunitari alle stringhe di Velcro permette di porre in luce le intrinseche ambivalenze della comunità. Nell'epoca globalizzata, lo si è già detto, la comunità va ripensata in connessione con il "fatto" dell'individualismo; è possibile la pluri-appartenenza comunitaria; l'individuo può "strappare" alquanto facilmente le "stringhe" di Velcro che lo legano ad una comunità e, se vuole, approdare in un'altra comunità. Ma nel momento in cui si accinge ad allentare tali stringhe può accorgersi che esse, in realtà, si sono trasformate in fil di ferro, e che, in definitiva, può non essere facile abbandonare la comunità in cui si trova. In breve, la comunità, o meglio, una stessa comunità, può oscillare tra forme "liberali, solidali, inclusive" e forme "totalizzanti, minacciose, esclusive".

E a rendere possibile lo slittamento verso queste seconde forme sono le stesse caratteristiche su cui la comunità si fonda: il senso di appartenenza, la prevalenza della solidarietà interna su quella esterna, la tendenza all'esclusione. La cosa apparirà più chiara prendendo a riferimento quanto sostenuto in proposito da alcuni autori già presi in considerazione: Etzioni [1996]; Putnam e Feldstein [2003]; e Pulcini [2009].

Etzioni ritiene che all'interno di ogni comunità si possa ravvisare una contrapposizione fra "veri" e "falsi" bisogni, distinti sulla base dell'essere espressi indipendentemente, o non, dalle costrizioni (economiche, sociali, etc.) cui quotidianamente ognuno di noi è assoggettato; ed una contrapposizione tra *forze centripete* e *forze centrifughe*, che sono sempre in competizione fra loro nel "tirare" la comunità verso direzioni opposte, quella dell'ordine e quella dell'autonomia. La relazione che intercorre tra le forze centripete e quelle centrifughe è di un tipo particolare, che lo studioso definisce di *simbiosi inversa*: fino a un certo punto, le due forze si arricchiscono reciprocamente – dando luogo a una relazione simbiotica bilanciata; oltrepassato questo punto, l'una può acquisire il predominio sull'altra, favorendo così il passaggio da una relazione bilanciata ad una antagonistica.

Per chiarire adeguatamente la situazione, Etzioni fornisce un utile esempio: immaginiamo, afferma, di trovarci in un nuovo quartiere residenziale nel quale, date le sue caratteristiche, vi è un debole senso di comunità; e ipotizziamo che vi siano degli attori sociali o organizzatori di comunità che comincino a "costruire" legami sociali e a promuovere una "cultura comune" fra i nuovi residenti. Fino a un certo punto, queste forze centripete accresceranno sia il bene comune sia l'autonomia individuale. Infatti, il bene comune, quale può essere considerato il prendersi cura di un giardino in comune o il "trattare", da parte del gruppo, con i fornitori dei servizi, ne trarrà giovamento; e i nuovi residenti, arrivando a conoscersi personalmente, si sentiranno meno isolati, matureranno un più forte senso di sé e si sentiranno sicuri nella loro autonomia. Nel momento in cui, però, tali forze iniziano a crescere troppo intensamente – in seguito, ad esempio, alle richieste sempre più pressanti che la "comunità ritrovata" pone ai suoi membri – esse costituiranno una minaccia sia per l'autonomia personale sia per i legami comunitari, che si logoreranno rapidamente; le responsabilità sociali si

trasformeranno in doveri imposti; e l'opposizione alla comunità aumenterà. Se, invece, fossero le forze centrifughe a prevalere, i servizi comunitari diverrebbero carenti – come potrebbe succedere, ad esempio, se i nuovi residenti iniziassero a provvedere autonomamente alla raccolta dell'immondizia; e l'autonomia degli stessi residenti, che, per soddisfare i loro bisogni essenziali, dipendendo dalla comunità, diminuirebbe.

Ora, secondo Etzioni, è difficile stabilire quale sia il punto esatto a partire dal quale la relazione tra forze centripete e centrifughe si trasformi da bilanciata in antagonistica, ma si può comunque riuscire a comprendere quando una società passa da una "zona" o situazione caratterizzata dall'eccessivo individualismo, spesso definita con il termine "anarchia", ad una in cui prevalgono, all'opposto, eccessivi obblighi sociali, e altrettanto spesso definita con il termine "collettivismo". Ciò che però è più importante rimarcare, riguardo a quanto si sta qui sostenendo, è che la capacità di bilanciamento delle due forze è posta da Etzioni come criterio discriminante i diversi tipi di comunità. Premettendo che "la comunità deve comportarsi come una persona che va in bicicletta: correggere di continuo la tendenza a sporgersi troppo in una direzione o nell'altra mentre procede in un terreno che cambia conformazione" [Etzioni 1996, 9], egli, infatti, distingue la *comunità* che denomina *autentica* da tutte le altre forme *parziali* o *distorte*: la prima è *responsiva* nei confronti dei "veri" bisogni espressi da tutti i membri della comunità, ovvero è pronta ad accoglierli e a soddisfarli; e, soprattutto, è in grado di mantenere il delicato equilibro fra le esigenze di ordine e le richieste di autonomia; mentre le altre prendono in considerazione solo i "falsi" bisogni, o solo i "veri" bisogni espressi da un particolare segmento della popolazione, e si "sporgono" troppo verso l'individualismo o, all'opposto, verso il collettivismo.

Seguendo piste di ricerca del tutto differenti, Putnam e Feldstein arrivano a conclusioni non troppo dissimili. In *Better Together*, i due autori analizzano una serie di iniziative statunitensi volte a creare capitale sociale, ovvero a favorire lo sviluppo di legami sociali e comunitari basati sulla fiducia e la comprensione reciproca. Fra le possibili forme che il capitale sociale può assumere ve ne sono due che, secondo Putnam e Feldstein, rivestono una particolare importanza – oltre a denotare una loro peculiare utilità: il *capitale sociale che lega* e il *capitale sociale che getta ponti*. Il primo è una specie di super-colla sociale, che lega gli individui

simili fra loro e tende a isolarli da chi, invece, presenta caratteristiche dissimili; il secondo, al contrario, funge da lubrificante sociale, in quanto facilita la comunicazione fra persone essenzialmente diverse fra loro. Detto in altri termini, la comunità può di volta in volta tendere verso l'esclusività, quando la solidarietà interna schiaccia inesorabilmente quella esterna e il *capitale sociale che getta ponti* è irrimediabilmente esaurito; o verso l'inclusività, quando, invece, la solidarietà interna è compatibile con quella esterna e sono disponibili risorse di capitale sia del tipo *che lega* sia del tipo *che getta ponti*. Infatti, i due studiosi ritengono che una società dotata unicamente di *capitale sociale che lega* assomiglierà a Belfast o alla Bosnia, separate in gruppi fra loro ostili. Perciò, una democrazia pluralista non può fondarsi solo sulla varietà *legante* del capitale sociale, ma richiede anche ingenti dosi della varietà *che getta ponti*. Il problema che si presenta, però, è che produrre questa seconda varietà è alquanto difficile, o, per lo meno, molto più difficile che creare la prima; dopo tutto, secondo un proverbio ricordato da Putnam e Feldstein [2003, 3] "chi si somiglia, si piglia".

Per venire, infine, all'ultima studiosa qui presa in considerazione, occorre anzitutto ricordare come, nella sua ottica, il bisogno di comunità tragga oggi origine da una duplice necessità: reagire alle dinamiche di esclusione e correggere le patologie dell'individualismo; e come, a partire da tali necessità, si formino due diversi tipi di comunità: le aggregazioni collettive impegnate nella lotta per il riconoscimento e nella difesa della propria differenza, e le cosiddette *comunità solidali* [Pulcini 2009]. Ora però, secondo Pulcini [ivi, 97], in entrambi i tipi "il bisogno di comunità slitta costantemente verso *configurazioni patologiche e distruttive*, generate […] dal fatto che il bisogno identitario, che ne è a fondamento, si esprime *in forme essenzialmente reattive e autodifensive*; dando origine così a forme di chiusura autoreferenziale e immunitaria, di reinvenzione e di esclusione dell'altro da sé che generano violenza e radicalizzano il conflitto". Effettuando una tollerabile forzatura su quanto affermato da Pulcini, e comunque fruendo della terminologia da lei utilizzata, si può dunque arrivare a sostenere che la comunità possa assumere una pluralità di forme che hanno a un estremo la *comunità solidale*, rispettosa dell'autonomia personale e in grado di *gettare ponti* verso l'alterità; all'altro, quella che l'autrice stessa definisce *comunità endogamica*, in

quanto basata su un "Noi" esclusivo e totalizzante, o *immunitaria*, in quanto luogo che offre protezione dai pericoli esterni.

La *comunità endogamica/immunitaria* poggia sulle crescenti incertezze e ansie generate dalla crisi della politica e dalla deregolamentazione del mercato; dalla globalizzazione dei rischi e dalla tecnica ormai fuori controllo; dalla precarizzazione del lavoro e dall'aumento delle disuguaglianze; dalle recrudescenze terroristiche e dalla crescita della criminalità urbana. Ed è una comunità che costruisce se stessa attraverso la "distinzione per contrapposizione": il "Noi" che avvolge in maniera totalizzante le vite dei plurimi io può generarsi solo se contrapposto a un "loro" cui è attribuita un'alterità irriducibile e che è spesso raffigurato come l'incarnazione del male [cfr. Barbieri 2007; 2010]. In questo modo, la comunità, riconosce ancora Pulcini [2009, 105], diviene "il luogo simbolico di una *assolutizzazione delle differenze*, che nel migliore dei casi si ignorano a vicenda, chiudendosi nell'*immunità* del proprio spazio recintato, e nel peggiore si fronteggiano in modo ostile e rivendicativo, venendo usate […] come strumento spregiudicato e pretestuoso di una autoaffermazione difensiva e aggressiva".

In conclusione, la breve rassegna qui offerta degli studi di Etzioni, Putnam e Feldstein, e Pulcini dà la possibilità di mostrare la sostanziale ambivalenza della comunità. Infatti, pur partendo da prospettive di analisi diverse, animati da obiettivi differenti, e adottando proprie peculiari categorie definitorie, gli autori presi in considerazione, come del resto molti altri che, per ragioni di spazio, non è stato possibile citare, sono concordi nel riconoscere che la comunità può assumere forme molto differenti, e persino opposte fra loro; il "fatto" dell'individualismo, la pluri-appartenenza comunitaria, la coscienza storica di *riflessa generalità*, quindi, non eliminano del tutto il rischio di rimanere invischiati in comunità totalizzanti. È poco plausibile però, a mio avviso, che tale rischio investa indiscriminatamente e con lo stesso impeto qualsiasi tipo comunità. Per questo motivo mi sembra opportuno porsi alla ricerca di quali siano le comunità più esposte – e, di conseguenza, di quelle meno esposte; il che implica fornire una tipologia di comunità. A questo proposito, ritengo utile richiamare una tipologia adottata da Brint [2001], che riassume in unico quadro definitorio un panorama terminologico estremamente variegato e frammentato – basti solo contare quanti

diversi aggettivi qualificativi sono stati aggiunti in questo contributo al sostantivo "comunità".

4. Tipi di comunità

Basandosi sia sugli studi effettuati dai maggiori esperti della materia, sia sull'osservazione empirica della realtà, Brint individua un numero minimo di variabili discriminanti a partire dalle quali costruisce una tipologia di comunità a forma ramificata: ogni snodo corrisponde a un diverso stato che ciascuna delle variabili può assumere, ovvero a un diverso tipo di comunità (fig. 1). Schematizzando, si può affermare che: il primo snodo è definito dal *contesto d'interazione* e separa *le comunità geografiche* dalle *comunità basate su scelta*; il secondo dalla *motivazione principale d'interazione*, e distingue le *comunità basate sull'attività* dalle *comunità basate sulle credenze*; il terzo e il quarto snodo – quest'ultimo presente solo sulla ramificazione delle *comunità basate su scelta* – sono definiti dai fattori ecologici e motivazionali che influenzano i *tassi d'interazione*.

Nelle *comunità geografiche*, il terzo snodo è rappresentato dalla *frequenza dell'interazione*, e divide i *gruppi con livelli d'interazione relativamente frequenti* da quelli con *livelli d'interazione relativamente infrequenti*; nelle *comunità basate su scelta*, invece, esso è costituito dall'*ubicazione dei membri*, e distingue fra *comunità concentrate* e *disperse nello spazio*; le *comunità basate su scelta* manifestano un quarto snodo, che deve essere incluso per dar conto dei tassi d'interazione e, in particolare, del fatto che alcune di tali comunità non comportano lo sviluppo di interazioni *face-to-face*. Il quarto snodo, perciò, è esplicitato dalla *quantità delle interazioni face-to-face*, e separa le *comunità con qualche interazione* da quelle *senza alcuna interazione*, come i *fan* di un gruppo musicale o i membri delle comunità virtuali.

Dopo aver delineato la struttura di questo modello classificatorio, Brint pone l'attenzione sugli otto tipi di comunità che esso permette di individuare: 1. *comunità di luogo*; 2. *comuni* e *collettivi*; 3. *reti di amicizia localizzate* (3.a. *principalmente basate sull'attività;* 3.b. *principalmente culturali*); 4. *reti di amicizia disperse* (4.a. *principalmente basate sull'attività*; 4.b. *principalmente culturali*); 5. *comunità*

elettive basate su attività; 6. *comunità elettive basate su credenze*; 7. *comunità immaginate*; 8. *comunità virtuali* (fig. 1).

Riguardo a questi due ultimi tipi, egli chiarisce che le *comunità immaginate* sono *comunità di credenza* i cui membri non hanno relazioni *face-to-face*, e che esse si riferiscono non solo alle comunità di credenti nello Stato-nazione, come, per primo, aveva messo in luce Anderson [1991], ma anche ai *supporter* dei personaggi dello spettacolo e delle squadre sportive, ai generi espressivi, alle tendenze politiche e alle scuole filosofiche; e che le *comunità virtuali* sono quelle i cui membri interagiscono fra loro utilizzando esclusivamente la tecnologia informatica (si veda, per questo aspetto, Fernbach 1999).

La classificazione proposta da Brint si rivela, a mio avviso, di particolare utilità in quanto offre la possibilità di individuare le diverse conseguenze che l'"abitare" in un tipo o l'altro di comunità comporta, soprattutto in merito ai presupposti *virtù* – fraternalismo; sostegno reciproco; bassi livelli di stratificazione; risoluzione informale dei conflitti – e *vizi* – illiberalismo; forte pressione a conformarsi – che le relazioni comunitarie comportano. In linea generale, infatti, occorre riconoscere che alcune variabili che concorrono a definire determinati tipi di comunità (la *compresenza fisica*, la *frequenza dell'interazione* e le *motivazioni essenziali* dell'interazione) influenzano in modo incisivo il sorgere di tali *virtù* e/o *vizi*. Come si è già detto, il nostro interesse principale è individuare quali comunità abbiano maggiori probabilità di assumere forme "totalizzanti"; per questo motivo l'attenzione sarà qui soprattutto incentrata sui *vizi* che i legami comunitari possono generare. A tale proposito, Brint ritiene che l'illiberalismo e l'intolleranza si dispieghino all'interno della comunità in quattro diverse modalità espressive: "costruzione" della devianza per promuovere la coesione comunitaria; impiego sistematico di meccanismi di controllo sociale finalizzato a consolidare e diffondere la conformità; presenza di rigide costrizioni al perseguimento delle libertà individuali; erezione di confini culturali fra i membri e non membri, che incoraggia il pregiudizio nei confronti di questi ultimi.

La "costruzione" della devianza viene utilizzata, a livelli differenziati, e come già osservava Durkheim, da tutte le comunità, che cercano così di isolare il diverso e di ravvivare l'attaccamento alle norme comunitarie.

L'impiego di meccanismi di controllo sociale per consolidare la conformità è particolarmente diffuso nei gruppi basati sulla credenza e caratterizzati sia da alti livelli d'interazione sia dalla compresenza fisica dei membri – in breve, le *comuni* e i *collettivi*, e le *comunità elettive (subculturali; ideologiche)*. Infatti, ognuna di queste variabili (credenza come motivazione principale d'interazione; elevata frequenza d'interazione; compresenza fisica) implica un'elevata attenzione nei confronti della conformità e, quindi, un intenso utilizzo di svariate forme di controllo sociale. I gruppi basati sull'attività, ad esempio, denotano, rispetto ai gruppi basati sulle credenze, differenti aspettative riguardo all'interazione: i membri di tali gruppi condividono il piacere di un'attività e non sono costretti, per questo, a conformarsi alle norme che esulano da tale sfera; il rispetto dell'individualità è, dunque, accentuato. I gruppi basati sulle credenze, all'opposto, di solito esercitano una forte pressione sui propri membri affinché essi di conformino alle norme e ai valori prescritti. Le frequenti interazioni (e alle quali è attribuita una fondamentale importanza), invece, favoriscono elevati livelli di investimento emotivo nel gruppo e, conseguentemente, una notevole sollecitazione alla conformità. Il controllo del comportamento, infine, è possibile solo nei casi di compresenza fisica.

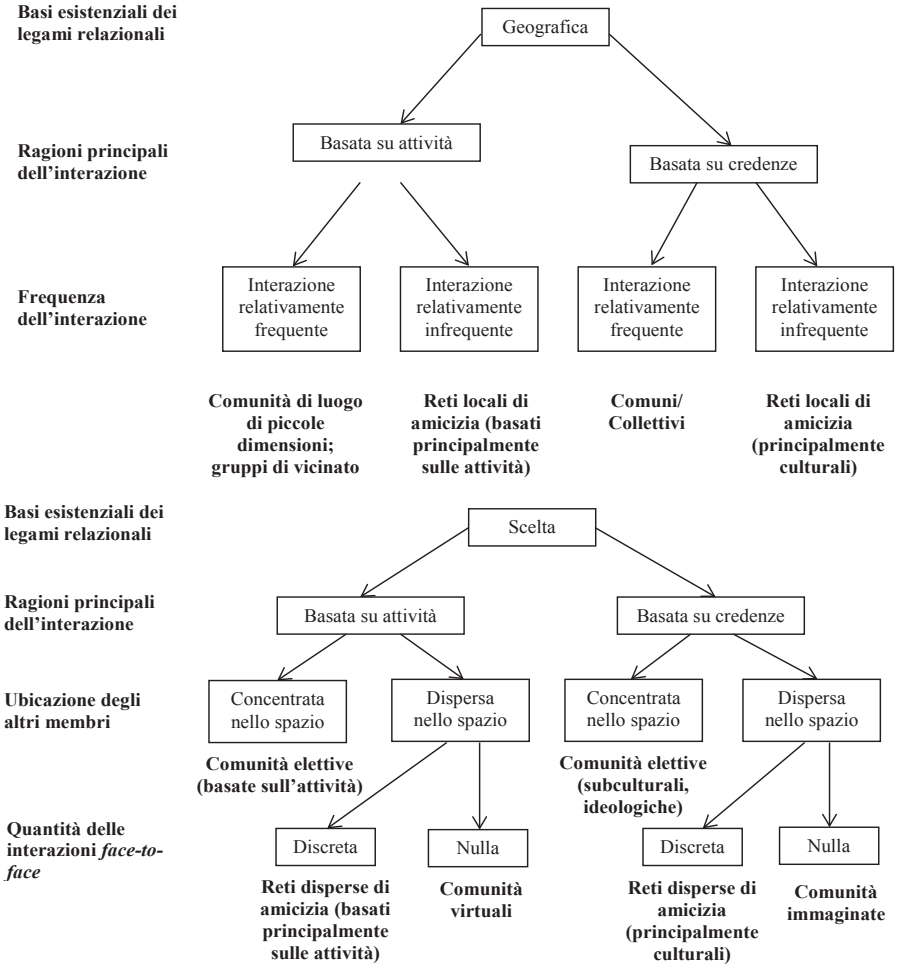
Quanto appena detto vale anche per le restrizioni alle libertà individuali, che sono soprattutto le comunità basate sulle credenze comuni e quelle che coinvolgono continue interazioni *face-to-face* in grado di porre; infatti, quanto più un gruppo si fonda esclusivamente sulle credenze condivise e quanto più l'interazione è sia durevole sia concentrata nello spazio, tanto più è probabile che le qualità illiberali della comunità emergano.

E osservazioni del tutto analoghe possono essere avanzate riguardo alla tendenza ad erigere solide barriere culturali fra i membri del gruppo e gli *outsider*; una tendenza che non è oggi così diffusa come lo era in passato, ma che comunque è ancora presente nelle *comunità di luogo*, in molte *comunità elettive (subculturali; ideologiche)*, e nella maggior parte delle *comuni* e dei *collettivi*.

I gruppi basati su impegni puramente simbolici – le *comunità immaginate* – e quelli che non comportano interazioni *face-to-face* – le *comunità virtuali* – non sono in grado, invece, né di reprimere le libertà individuali, né di "costruire" confini culturali volti a sopprimere la differenza (Brint 2001).

Nel suo pregevole contributo Brint, inoltre, è ben attento a conferire alle relazioni fra i tipi di comunità e i possibili *virtù* e *vizi* una struttura dinamica; come, infatti, evidenzia: "*Esse sono espressione delle relazioni probabilistiche relative alle altre forme strutturali di comunità, con gli altri fattori tenuti costanti*" [Brint 2001,14]. Da un lato, chiarisce, i tipi di comunità che rafforzano il conformismo, come le *comunità elettive basate su credenze*, non agiscono sempre e costantemente in questa direzione, e anzi in molti casi non lo fanno affatto; ci si aspetta, però, che esse lo facciano più che gli altri tipi di comunità. Dall'altro, non si può evitare la qualificazione "a parità di condizioni": di fronte a una seria minaccia esterna, ad esempio, tutte le comunità tendono a incrementare il conformismo; ne consegue, perciò, che una *comunità di luogo* sfidata da un grave pericolo esterno non può essere comparata con una *comunità elettiva basata su credenze* che non è obbligata ad affrontare un simile pericolo. Ciò che, dunque, entra in gioco nel condurre la comunità verso possibili conformazioni totalizzanti è il contesto ambientale nel quale la comunità è inserita; ed è, allora, su tale contesto che in definitiva occorrerà agire per determinare uno scenario favorevole allo sviluppo delle comunità solidali.

Fig. 1 – Tipi di comunità



Fonte: Brint 2001

5. Note conclusive

Come si è evidenziato, il "ritorno" della comunità rappresenta uno degli elementi caratterizzanti l'attuale epoca globale. A favorire tale ritorno vi sono molte cause: la minaccia che i *flussi* delle economie transnazionali esercitano sulle consolidate forme di riconoscimento e norme della convivenza; il bisogno di identità; le derive dell'individualismo globale; le dinamiche di esclusione che colpiscono soprattutto chi si trova ai margini della società globale. La comunità odierna, però, presenta caratteristiche piuttosto differenti rispetto alla comunità del passato, in quanto non può prescindere dal confrontarsi con il "fatto" dell'individualismo. Le appartenenze comunitarie, infatti, non esauriscono la realtà dell'individuo, non definiscono la sua identità in maniera completa; è possibile, inoltre, appartenere contemporaneamente a più comunità, che sono autonomamente scelte e dalle quali è possibile allontanarsi staccando le strisce di Velcro che ci legano ad esse.

Nel momento in cui ci si accinge ad allentare tali strisce ci si può accorgere, però, che il legame può non essere facilmente sciolto: le *forze centripete* hanno prevalso sulle *centrifughe* e le esigenze d'ordine su quelle di autonomia; la solidarietà interna ha sopraffatto quella esterna e il *capitale sociale che getta ponti* è irrimediabilmente esaurito; la *comunità endogamica/immunitaria*, basata su un "Noi" esclusivo e totalizzante che offre un sicuro riparo dagli ansiogeni rischi esterni, si è pienamente realizzata.

Fra i tipi di comunità più sensibili al richiamo totalizzante troviamo le *comuni* e i *collettivi*, le *comunità elettive (subculturali, ideologiche)*, e, in parte, anche le *comunità di luogo*. Ma per poter realmente accogliere tale richiamo esse devono trovare le condizioni ambientali adatte a svilupparsi in tale direzione. Occorre infatti riconoscere, seguendo ancora Brint [2001], che se il rispetto e la tolleranza inter-gruppo non hanno un adeguato sostegno, perfino le comunità meno propense al conformismo e alla discriminazione degli *outsider* potranno sviluppare questi *vizi* caratteristici della comunità. Così, i gruppi basati sulle credenze possono essere inclini alla più grande intolleranza, ma ciò non impedisce ai Quacqueri e ad altri gruppi religiosi ecumenicamente consapevoli di essere dei pregevoli modelli di tolleranza; viceversa, i gruppi basati su attività generalmente

esigono un basso grado di conformismo, ma questo non è sicuramente vero per alcuni gruppi come i club di motociclisti degli *Hell's Angels*.

Se, dunque, le variabili strutturali di cui si è discusso poco sopra – la *compresenza fisica*, la *frequenza dell'interazione* e le *motivazioni essenziali* dell'interazione – giocano un ruolo importante nel limitare (ma anche, all'opposto, ampliare) l'illiberalismo e l'intolleranza, "l'esistenza di un clima normativo di tolleranza inter-gruppo e di reciproco rispetto è sicuramente più importante. Per essere efficace, questo clima normativo deve, ovviamente, essere difeso e sostenuto dalle leggi, l'ideologia e i costumi, e deve permeare la vita comunitaria grazie all'attività dei leader della comunità" [Brint, 2001, 18].

Suggerimenti analoghi possono essere tratti dalla lettura del testo di Pulcini [2009]; l'autrice, infatti, si sofferma sulla necessità di contrastare l'*eccesso di paura* che oggi si nutre nei confronti dell'*altro* e i suoi effetti patologici; a tal fine, si rivela indispensabile il recupero degli aspetti positivi che caratterizzano le "possibilità di contaminazione", non più intese come perdita d'identità, competizione e conflitto, ma come arricchimento, apertura al diverso, *irenica mescolanza*. Questo recupero non può che risiedere in parte "nella capacità [dell'Occidente] di attingere alla sua migliore eredità di diritti, rispetto, democrazia, mobilitandola contro le derive patologiche della violenza e dell'esclusione" [Pulcini 2009, 209]; e in parte nel fatto che la globalizzazione, rendendo l'*altro* prossimo e interno, "produce potenzialmente l'*obsolescenza* dell'idea stessa di *altro* come colui che viene investito di proiezioni negative, facendola appunto slittare verso l'idea di *differenza*" [*Ibidem*].

È, del resto, solo all'interno di questo diverso clima o contesto ambientale, che è possibile pensare, come fa Etzioni [1996], a promuovere lo sviluppo di *lealtà stratificate* fra i membri delle diverse comunità, ovvero alla pluri-appartenenza comunitaria (dalle più piccole, alle intermedie, fino alla più ampia, che ingloba le precedenti). Ciò comporta che la comunità che racchiude le altre, la cosiddetta "comunità di comunità", sia *responsiva* nei confronti dei bisogni dei membri delle comunità, che non sia meramente imposta su di essi e che non abbia un ruolo marginale; solo in questo modo, infatti, le lealtà espressa nei suoi confronti potrà precedere quelle mostrate verso le comunità di minore ampiezza.

Riferimenti bibliografici

Anderson, B.
1991 *Imagined Communities*, Verso, London-New York; trad. it. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, manifestolibri, Roma 1996.

Barbieri, G.
2007 *La personificazione del male politico*, in R. Segatori, G. Barbieri (a cura di), *Mutamenti della politica nell'Italia contemporanea. Vol. I – Leader, partiti e movimenti*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
2010 *L'uomo comunitario nella società globalizzata*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Bauman, Z.
2000a *Missing Community*, Cambridge, Polity Press, Oxford, Blackwell; trad. it. *Voglia di Comunità*, Laterza, Bari-Roma 2003.
2000b *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, Oxford, Blackwell; trad. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Bell, C. e H. Newby
1973 *Community Studies: An Introduction to the Sociology of the Local Community*, Praeger Publishers, New York.

Bellah, R. N.
1995 *Community Properly Understood: A Defense of "Democratic" Communitarianism*, The Responsive Community, 6, 1 pp. 1-5.

Blackshaw, T.
2010 *Key Concepts in Community Studies*, Sage, London.

Bonomi, A.
2002 *La comunità maledetta. Viaggio nella coscienza di luogo*, Edizioni di Comunità, Torino.

Brint, S.
2001 *Gemeinschaft Revisited: A Critique and Reconstruction of the Community Concept*, Sociological Theory, 19, 1, pp. 1-23.

Calhoun, C. (a cura di)
1994 *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell, Oxford.

Castells, M.
1997 *The power of identity*, Malden e Oxford, Blackwell Publishing; trad. it. *Il potere delle identità*, Università Bocconi, Milano 2003.

Christensen, K., Levinson, D. (a cura di)
2003 *Introduction* of *Encyclopedia of Community. From the Village to the Virtual World*, Sage, Thousand Oaks, vol. 1, pp. XXXI-XLII.

Dumont, L.
1966 *Homo hierarchicus. Le système de castes et ses implications*, Gallimard, Paris; trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991.

Esposito, R.
1998 *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.

Etzioni, A.
1996 *The Responsive Community: A Communitarian Perspective*, American Sociological Review, 61, 1, pp.1-11.
2000 *Creating Good Communities and Good Societies*, Contemporary Sociology, 29, I, pp. 188-195; trad. it. *Verso la creazione di buone comunità e buone società*, in I. Colozzi (a cura di), *Varianti di comunitarismo*, Sociologia e politiche sociali, 5, 2, 2002, pp. 39-51.

Fernbach, J.
1999 *There is a There There. Notes Toward a definition of Cybercommunity*, in S. Jones (ed.), *Doing Internet Research. Critical Issues and Methods for Examining the Net*, Sage, London.

Gallino, L.
1983 voce *Gruppo*, in *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino.

Gorz, A.
1997 *Misères du present, richesse du possible*, Paris, Galilée; trad. it. *Miserie del presente ricchezza del possibile*, manifestolibri, Roma 1998.

Hillery, G. A.
1955 *Definitions of Community: Areas of Agreement*, Rural Sociology, 20, pp. 111-123.

Honneth, A.
1999 *Comunità. Storia concettuale in compendio*, Filosofia politica, XIII, 1, pp. 5-13.

Pazè, V.
2004 *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari.

Pulcini, E.
2009 *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Putnam, R. D., Feldstein, L. M.
2003 *Better Together. Restoring the American Community*, Simon & Schuster, New York.

Sandel, M. J.
1982 *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.

Spreafico, A.
2005 *Le vie della comunità*, FrancoAngeli, Milano.

Stacey, M.
1969 *The mith of community studies*, The British Journal of Sociology, 20, 2, pp. 134-147.

Stanford, P.
2007 *Peter Godwin: Truth in Black and White*, The Independent, 9th March; riportato in Indaba - Newsletter of the Africa Club of Queensland, April 2007, pp. 21-24, (http://www.africaclub.org.au/downloads/indaba_april_07.pdf; ultimo accesso 24 agosto 2012).

Loris Caruso

Critica sociale ed emancipazione collettiva nei movimenti sociali contemporanei

1. Introduzione

Le ideologie e le grandi narrazioni che hanno caratterizzato la prima modernità, le categorie politiche nate dalla Rivoluzione francese e le fratture sociali su cui si è imperniata la dialettica politica tra Ottocento e Novecento erano sostanziate dalla presenza di grandi attori collettivi dotati di capacità di aggregazione, azione ed elaborazione culturale. I grandi impianti teorico-politici che nell'Ottocento e nel Novecento hanno sviluppato i concetti di critica sociale ed emancipazione sono difficilmente scindibili, per esempio, dalla storia del movimento operaio, della sua rappresentanza sociale e della sua organizzazione politica. Il venir meno nelle società occidentali della centralità di questo attore collettivo ha contribuito in modo rilevante all'indebolimento delle nozioni di critica sociale ed emancipazione collettiva.

Il saggio si propone di analizzare il modo in cui le principali mobilitazioni collettive contemporanee riavvicinano tali nozioni all'azione collettiva e al conflitto politico. In primo luogo, si analizzeranno le principali caratteristiche politico-culturali delle proteste territoriali ambientaliste, delle mobilitazioni universitarie e del movimento per l'acqua pubblica (con alcuni brevi riferimenti ad

altre mobilitazioni collettive contemporanee). In secondo luogo si approfondirà il modo in cui queste esperienze di mobilitazione collettiva riformulano i temi della critica e dell'emancipazione collettiva[1].

2. Comunitarismo, immediatezza, pragmatismo

Occupiamoci inizialmente di definire i lineamenti fondamentali dei tre tipi di mobilitazione collettiva che in Italia hanno costruito, negli ultimi anni, le campagne più partecipate, incisive e visibili. Tra le proteste territoriali contro opere sgradite, i casi più noti in Italia sono la mobilitazione contro l'alta velocità in Val di Susa, le proteste contro discariche e inceneritori in Campania e la campagna contro la costruzione di una nuova base militare a Vicenza. Secondo il progetto

1 Il saggio ha una natura teorica e non si basa sulla presentazione dei risultati di ricerche empiriche. Le considerazioni che vi saranno svolte, però, sono formulate a partire da ricerche empiriche condotte in prima persona dall'autore, da ricerche empiriche svolte da altri studiosi e da testi pubblicati da dirigenti e attivisti di alcune delle mobilitazioni analizzate. Questi ultimi, pur privi di una valenza strettamente "scientifica", sono in alcuni casi un'utile fonte documentaria per ricostruire l'evoluzione storica e alcune caratteristiche organizzative e culturali delle mobilitazioni studiate. Nello specifico, per quanto riguarda le mobilitazioni a base territoriale, locale o urbano, di matrice in particolare ambientalista, le considerazioni che seguono si basano sui risultati raggiunti da un numero ormai significativo di ricerche. In particolare si è fatto riferimento ai seguenti lavori: Della Porta 2004; Fedi, Mannarini 2008; Vitale 2007; Della Porta, Piazza 2008; Caruso 2010; Della Porta, Fabbri 2009; Podestà, Vitale 2011; Tipaldo 2011. Per quanto riguarda la protesta universitaria del 2008, la sola ricerca pubblicata è Caruso, Giorgi, Mattoni, Piazza 2008. Sulla mobilitazione del 2010 contro la stessa riforma, vi è ugualmente una sola ricerca scientifica [Piazza 2011], relativa alla Rete nazionale dei ricercatori. Oltre che ai risultati raggiunti da queste due ricerche, si è fatto riferimento ad un volume collettaneo ad opera di alcuni degli attivisti più influenti della Rete stessa e a singoli saggi in esso contenuti [Maida 2011]. Sui movimenti per l'acqua, nel saggio si fa riferimento alla ricerca di Monteleone [2005], a testi di dirigenti di movimento [Bersani 2011; Jampaglia, Molinari 2010], e a riflessioni teoriche sul movimento publicate in Italia e all'estero [Lewis, Olivera 2004; Giardini 2010; Hall, Lobina 2005; Mattei, Nader 2010; Lucarelli 2011; Mattei 2011].

di ricerca Nimbyforum[2], attualmente in Italia sono 320 gli impianti contestati, un numero che cresce costantemente. Le mobilitazioni universitarie degli ultimi anni sono state suscitate dalla contestazione alla legge di riforma dell'Università approvata a fine 2010, e sono state sostenute soprattutto dagli studenti nella campagna di protesta del 2008 e dai ricercatori in quella del 2010. La mobilitazione contro la privatizzazione dell'acqua si organizza in Italia attorno al Forum italiano dei movimenti per l'acqua, rete nazionale costituita da comitati locali, associazioni e sindacati nel 2006. Da allora essa ha realizzato quattro manifestazioni nazionali, una legge di iniziativa popolare, diverse campagne, ed è stata il nucleo organizzativo del referendum contro la privatizzazione dei servizi idrici del 2011.

Prima di avviare la nostra analisi, è bene specificare che a proposito delle forme di mobilitazione di cui ci occupiamo in questo articolo il concetto di movimento sociale può essere impiegato solo parzialmente. Quando si parla di "movimento sociale", infatti, ci si riferisce a sistemi di azione caratterizzati da quattro elementi fondamentali [Della Porta, Diani 1997]: la presenza di una rete di relazioni informali tra individui, gruppi e organizzazioni; la costruzione di credenze condivise della realtà e di identità collettive e solidarietà tra i suoi membri; l'esistenza di un conflitto con degli avversari e una posta in gioco definiti; il ricorso frequente alla protesta e a forme d'azione non convenzionali. Non tutte le mobilitazioni sono quindi definibili come movimenti sociali. Tra quelle di cui ci occupiamo qui, il concetto di movimento può essere riferito al Forum italiano dei movimenti per l'acqua e ad alcune proteste locali e ambientaliste particolarmente strutturate e durature, come quella della Val di Susa contro l'alta velocità. Non, invece, alle recenti proteste contro la Riforma dell'Università. A differenziarli è il fatto che in queste ultime si è sviluppato in modo insufficiente il secondo, e fondamentale, punto indicato da Diani e Della Porta, cioè la creazione di una definita identità collettiva[3]. La stessa cosa avviene nella maggior parte delle proteste a base locale, nelle quali la convergenza tra universi valoriali eterogenei su *frames* condivisi si limita a un singolo obiettivo "negativo" (l'opposizione alla realizzazione di un'opera), circoscritto nello spazio e nel tempo [Della Porta, Piazza

2 Cfr. www.nimbyforum.it.

3 Si veda, su questo punto, l'analisi presente in Caruso, Giorgi, Mattoni e Piazza 2010, in particolare alle pp. 29-37.

2008; Cefai 2007), mentre non riesce a evolversi fino all'elaborazione di un insieme di credenze condivise sulla realtà. Aspetto che, a basarsi sulle ricerche e gli studi disponibili, sembra essere presente sia nel movimento per l'acqua pubblica [Monteleone 2005; Lucarelli 2011] che in alcune tra le più durature esperienze di mobilitazione territoriale [Caruso 2010]. Per questo motivo ci si riferirà con il termine "movimento" alle reti per l'acqua pubblica e ad alcune specifiche mobilitazioni locali, mentre per gli altri fenomeni analizzati si ricorrerà ai termini di mobilitazione e protesta.

Veniamo all'analisi delle caratteristiche culturali di queste forme di azione collettiva. Un primo tratto culturale che le accomuna può essere definito attraverso il concetto di *comunitarismo*, dando ad esso, però, il valore di una metafora, cioè il senso di un'immagine e di una figura del legame sociale sui cui la mobilitazione è basata. La "comunità" intesa come *Gemeinschaft*, cioè come collettività opposta alla società, non è un ideale apertamente professato da queste mobilitazioni. La metafora del comunitarismo ha qui, invece, soltanto un significato relativo all'auto-rapprentazione prevalente tra gli attori: in molte sue componenti, e in particolare tra gli attivisti meno organizzati, ciò che della protesta viene valorizzato è il suo apparire *non-partisan*, manifestazione di una totalità organica a un sistema di vita specifico, costituita da un soggetto poco differenziato al proprio interno che agisce in quanto vive in quel sistema. A mobilitarsi sono entità che tendono ad auto-rappresentarsi come delle "totalità": gli abitanti di un territorio o di un quartiere che si oppongono alla realizzazione di un'opera; i cittadini che a livello locale o nazionale si oppongono alla privatizzazione dell'acqua; gli studenti e i ricercatori che si sono opposti alla riforma dell'università. È una caratteristica presente in diverse mobilutazioni contemporanee. Richiama il concetto di totalità lo slogan del movimento americano "Occupy Wall Strett": "noi siamo il 99%". Così come uno degli slogan più diffusi dal movimento altermondialista è stato "Voi G8 noi 6 miliardi". Qual è l'attore sociale che costituisce tale "totalità"? Il *cittadino* è la figura più frequentemente evocata dagli attori delle mobilitazioni, declinata come figura indifferenziata da un punto di vista politico, culturale, religioso, sociale. Tale figura è costruita in opposizione alle caratteristiche attribuite alle parzialità politiche e sociali organizzate, cioè a partiti e sindacati. Il "cittadino", nell'auto-rappresentazione collettiva, non si mobilita perché vuole persegui-

re una trasformazione generale della società a partire dal punto di vista politico, dai bisogni e dagli interessi di settori sociali specifici[4], ma in quanto cittadino generico. Per questa ragione gli organizzatori delle mobilitazioni chiedono sempre a partiti e sindacati di avere un ruolo sfumato e di non esporre i propri simboli nel corso delle azioni e delle manifestazioni, o addirittura di non partecipare. Ciò avviene anche quando l'iniziativa politica non esclude alleanze con forze politiche e sindacali[5]. Ad attrarre i partecipanti della protesta sono soprattutto i caratteri di pluralismo e compattezza che essa mostra. Agisce il desiderio di acquisire un profilo "comunitario" e fusionale, che mostri all'esterno un massimo di unitarietà e, quindi, di forza [Tipaldo 2011]. L'attore che rivendica riconoscimento e partecipazione alla decisione politica non vuole essere rappresentato come portatore di un interesse specifico e di una cultura parziale, ma come espressione immediata di un bisogno diffuso che discende dalla propria generica condizione di *cittadino*[6].

---

4 Da questo punto di vista, si tratta di un mutamento significativo nella rappresentazione della propria azione rispetto al paradigma politico-culturale del movimento operaio, incentrato sull'auto-rappresentazione dell'attore collettivo come parzialità sociale e politica la cui affermazione avrebbe comportanto un mutamento dell'ordine sociale coincidente con gli interessi generali della società. Anche i cosidetti "nuovi movimenti sociali" (i movimenti per i diritti civili, ambientalisti, pacifisti, giovanili e femministi che si sviluppano a partire dalla fine degli anni Sessanta), con le parziali eccezioni del movimento ambientalista e di quello pacifista (più inclini già dal principio a ricorrere alla figura meno differenziata del cittadino come attore centrale della mobilitazione), si strutturavano a partire da figure sociali apertamente parziali (minoranze entiche, donne, giovani). Inoltre, facevano parzialmente propri, pur innovandoli, gli schemi culturali della sinistra tradizionale. L'attuale inclinazione im-parziale di alcuni movimenti, non è un fatto totalmente inedito: già i movimenti degli anni Ottanta, e in particolare le mobilitazioni single-issue nate in quel decennio, mostravano questa caratteristica. Ma le mobilitazioni attuali paiono radicalizzarla ulteriormente, spogliandola dei riferimenti politico-culturali più tradizionali.

5 È quanto è avvenuto con la costituzione del Comitato promotore per il referendum sull'acqua del 2011. I movimenti per l'acqua hanno chiesto ai partiti che intendevano sostenere i quesiti referndari (Rifondazione comunista, Sinistra Ecologia e Libertà e Italia dei Valori) di non far parte del Comitato promotore, ma di costituire un comitato di sostegno esterno. Per questa ragione l'Idv decise di proporre dei quesiti alternativi, poi bocciati dalla Corte costituzionale.

6 Afferma nel corso di un'intervista uno studente partecipante alla proteste universitarie nel 2008: "Non mi piace per niente la divisione tra gruppi, è uguale a una dinamica di partiti

L'aspetto più interessante di tale atteggiamento è che esso si diffonde nel momento storico in cui nell'azione collettiva è massimo il ruolo di identità e richieste situate e specifiche. Il rapporto tra la specificità della rivendicazione e la generalità della figura cui è riferita l'auto-rappresentazione si configura come dialettico, per certi versi contraddittorio. Una dialettica che, come verdremo nella parte finale del lavoro, può in alcuni casi "conciliarsi" in schemi culturali che connettono i due poli, ma i cui termini possono divenire incomunicanti, portando i movimenti a concentrarsi eslcusivamente sulla specificità o sulla generalità: il movimento altermondialista e quello pacifista dei primi anni Duemila sono stati definiti come movimenti etici, che avanzavano richieste universalistiche basate su criteri di giustizia senza rivendicare niente di specifico per gli attori della protesta; proteste come quelle di cui ci occupiamo qui, invece, tendono a elaborare un discorso imperniato sull'oggetto concreto della rivendicazione, faticando in diversi casi a guadagnare un registro discorsivo di ordine generale.

La seconda caratteristica essenziale dei movimenti contemporanei può essere definita *immediatezza*. La partecipazione appare motivata, in primo luogo, dall'appartenenza spontanea e concreta ad un sistema di vita (uno specifico territorio, uno specifico ambito di vita, studio o lavoro). Il legame sociale sul quale la mobilitazione si struttura è incardinato attorno a un luogo in cui la maggior parte dei partecipanti passa la maggior parte del proprio tempo [Genovese, Piazza 2010]. L'oggetto e il campo del conflitto devono intervenire direttamente sulla vita quotidiana degli attori[7], e per questo l'azione tende ad assumere un carattere di emergenza, urgenza, necessità, quando non di paura, legato a uno specifico

che litigano tra loro anche personalmente con chi gli è più vicino. Invece era molto bello all'inizio: tutti insieme senza bandiere, mi piace di più definirsi cittadini che non compagni, e preferisco andare in piazza in modo civile, anche per l'immagine che dai all'esterno. Così come non mi piace che si usino parole troppo vecchie che allontanano l'opinione pubblica, come classe per esempio" (cit. in Caruso, Giorgi 2008). Cittadini e non "compagni", cittadini e non "classe": ciò che si vuole evitare è proprio l'identificazione con una parzialità politica e sociale.

7 Si prenda, per esempio, il modo in cui uno studente motiva la propria partecipazione alla mobilitazione dell' "Onda" nel 2008-2009: "Questa volta sento più mia che in passato la mobilitazione: mi riguarda direttamente e non c'è bisogno di appartenere a gruppi per partecipare, fa parte del tuo ambiente interno, di quello che vivi" [cit. in Giorgi, 2010].

fatto sociale. L'azione collettiva può essere mossa dall'emergenza legata alla possibilità che il proprio territorio venga trasformato dalla realizzazione di un'opera considerata invasiva[8], oppure che una determinata riforma legislativa – come la recente riforma dell'università – metta a rischio il diritto allo studio, per gli studenti[9], o le proprie possibilità di lavoro e crescita professionale, per i ricercatori[10]. Così come sull'onda dell'"emergenza" finanziaria e delle sue conseguenze materiali si sono sviluppati movimenti come lo statunitense "Occupy Wall Street" e lo spagnolo "15-M", cioè i movimenti cosidetti degli "*indignados*"[11]. Nel caso dei movimenti per l'acqua, in alcuni casi l'emergenza ha una dimensione materiale, come l'aumento delle tariffe o il deterioramento del servizio, ma a venire in primo piano è un'emergenza di tipo simbolico, che riguarda la scarsa fiducia nella gestione privatistica di una risorsa essenziale [Monteleone 2005]. È in questa relazione tra gestione privata ed essenzialità di una risorsa per la vita che risiede la natura emergenziale della cornice simbolica in cui si inscrive l'azione di questi movimenti. Le mobilitazioni si concentrano su risorse fondamentali (acqua, territorio, istruzione), che si teme possano essere appropriate da una gestione privatistica ritenuta irresponsabile di fronte ai bisogni collettivi.

Il terzo elemento culturale da rilevare è il *pragmatismo.* La protesta si concentra su un obiettivo concreto, elabora discorsi direttamente connessi all'obiettivo stesso, misura l'azione sulla base dei risultati tangibili che sa conseguire. L'azione collettiva contemporanea tende a produrre una frattura simbolica tra concreto e astratto. L'astrazione è delegittimata in primo luogo in quanto ideologia e discorso di ordine generale precedente l'azione, il conflitto e la loro specifica posta in

8 Nelle proteste locali contro le infrastrutture, la dimensione dell'emergenza, legata ai rischi per la salute o per l'assetto fisico e sociale di un territorio, emerge come fattore di mobilitazione centrale. Si veda, in particolare, Mannarini, Bonomelli, Caruso 2008.

9 I quali, sia nel 2008 e nel 2010, hanno ricondotto la propria mobilitazione anche all'"emergenza" di una situazione occupazionale caratterizzata, ancor più in una fase di crisi, dalla precarietà e dalla scarsità di oppurtunità e prospettive.

10 Un'assegnista di ricerca motiva così la propria partecipazione alle proteste universitarie del 2008: "La motivazione fondamentale della mobilitazione è il timore per la sopravvivenza. Mi sto mobilitando contro chi non finanzia la mia esistenza e persevera la mia precarietà esistenziale in eterno" [cit. in Giorgi 2010, 74].

11 Sui quali cfr. Botey, Diaz-Salazar, Mateos, Sanz 2011.

gioco. In secondo luogo come necessità autoreferenziale di riproduzione dell'attore collettivo: al contrario di organizzazioni strutturate come partiti, sindacati e associazioni, l'attore collettivo in questi casi nasce, per così dire, per morire, cioè per raggiungere il proprio obiettivo. Ciò implica un determinato rapporto tra attivismo e organizzazione. Le organizzazioni che non si costituiscono all'interno della protesta e sembrano vivere la mobilitazione in funzione di valori e obiettivi precedenti l'azione sono viste con diffidenza. L'azione diretta, l'immediatezza e la concretezza del conflitto, l'adiacenza al livello della vita comune e quotidiana, un rapporto organico di orizzontalità e di non separatezza con chi viene definito "gente comune", l'appartenenza al "basso" della società e l'estraneità a tutto ciò che sia riconducibile all'"alto": queste sono le fonti di legittimazione degli attori all'interno del sistema di azione. È l'organizzazione che deve aderire alla forma viva dei conflitti e al tipo di legame sociale che essi sviluppano [Mosca 2007; Della Porta, Piazza 2008].

Organicismo, immediatezza e pragmatismo si rafforzano a vicenda[12] e sono le fonti di identificazione del singolo nei confronti del soggetto collettivo: fonti di identificazione che sembrano tratteggiare il profilo di un attore *tendenzialmente comunitario* e paiono finalizzati alla costruzione del legame sociale più utile all'azione e al conseguimento del consenso nell'opinione pubblica. Obiettivo, quest'ultimo, che le mobilitazioni di cui ci occupiamo riescono raggiungere con discreto successo, proprio in virtù delle tre caratteristiche culturali appena evidenziate. Lo testimoniano alcuni dati. Ai referendum del giugno 2011, 27 milioni di elettori hanno votato contro la privatizzazione dei servizi idrici. Tra questi, hanno votato il 66% dei giovani tra i 18 e i 25 anni, il 26% degli elettori del Pdl, il 42% degli elettori della Lega Nord, il 25% del cosidetto astensionismo permanente. Inoltre, nel movimento che ha costruito la vittoria referendaria si registra un rapporto particolarmente elevato tra partecipazione elettorale e attivismo: il 16% degli elettori (4 milioni di persone) dichiarano di aver partecipato attivamente alla campagna referendaria, il 60% dei quali era alla sua prima esperienza

12 La possibilità che la mobilitazione sia partecipata da un attore collettivo che può rappresentarsi come omogeneo, così come la trasversalità e la sospensione delle culture politiche di provenienza, derivano dalla convergenza su un obiettivo di natura pragmatica direttamente legato alla vita quotidiana degli attori.

di campagna elettorale [Demos 2011]. Il 55% dei cittadini italiani con almeno 15 anni di età si riteneva nel 2010 d'accordo con le proteste contro la riforma universitaria. Tra questi vi erano il 70% degli elettori dell'Udc, il 56% di Fli, il 32% del Pdl e il 24% della Lega Nord [Demos 2010].

Gli elementi costitutivi dell'azione collettiva contemporanea consentono dunque a queste mobilitazioni di godere di una base sociale eterogenea e di un consenso che può trascendere le divisioni politiche tradizionali. Tali elementi sono però anche all'origine sia della difficoltà di diverse proteste di riprodursi nel tempo che del carattere frammentario della mobilitazione politica. Tali limiti sono evidenti nelle proteste territoriali e in quelle contro la riforma dell'Università. I primi hanno mostrato la difficoltà di passare dall'impegno locale e dalla solidarietà reciproca a un progetto nazionale più ampio. Tra il 2007 e il 2009 alcune decine di proteste territoriali hanno costituito una rete nazionale, il "Patto nazionale di solidarietà e mutuo soccorso". L'iniziativa della rete non è riuscita ad andare al di là della convocazione di manifestazioni nazionali in quella che di volta in volta era la realtà in cui il conflitto era più acceso. A impedire il consolidamento di questa esperienza sono state la diffusa refrattarietà a dotarsi di elementi organizzativi comuni e la difficoltà ad allargare lo spettro tematico dell'iniziativa [Caruso 2008][13].

Un analogo insieme di limiti lo hanno mostrato le proteste universitarie del 2008 e del 2010. Entrambe si sono esaurite nel corso di poche settimane, non riuscendo a dare seguito all'intenzione, manifestata da alcune componenti della protesta, di evolvere verso progettualità propositive[14] o verso iniziative incisive a livello politico nazionale[15].

---

13 Tuttavia, i tentativi di "federare" le diverse esperienze di lotta locale non sono finiti. Dopo il fallimento del Patto di mutuo soccorso, è stata costituita una seconda rete nazionale, "Democrazia kilometro zero", il cui nome rimanda all'associazione tra ambientalismo e democrazia partecipativa su base locale.

14 Intenzione a cui nel 2008 era stato dato il nome di "Autoriforma dell'Università", con cui ci si riferiva a un processo autonomanente definito dalle componenti più attive nella protesta (studenti e ricercatori), che fosse a un tempo un insieme di pratiche (in particolare l'organizzazione di momenti formativi alternativi alla didattica ufficiale), e un compiuto progetto di riforma alternativo.

15 Nel 2010 diverse componenti della protesta avevano avanzato la proposta di un referendarum abrogativo della riforma.

Il movimento per l'acqua condivide con le proteste territoriali e con quelle universitarie la concentrazione su una singola rivendicazione, la ricerca della trasversalità e l'ostilità nei confronti delle organizzazioni strutturate [Molinari, Jampaglia 2010], ma è riuscito a costruire due iniziative politiche di portata nazionale – una legge di iniziativa popolare e il referendum – coniugando azione a livello territoriale e rivendicazione politica nazionale, accettando in funzione di questi obiettivi alleanze con forze organizzate di dimensione nazionale. Da questo punto di vista il movimento per l'acqua costituisce un'eccezione. Un'eccezione che però non è sufficiente a superare il panorama frammentario della mobilitazione politica contemporanea. I diversi movimenti, anche quando agiscono su temi e questioni che si implicano reciprocamente, non riescono a costituire forme stabili di coordinamento tra loro.

3. Critica sociale

Approfondiamo ora le forme in cui le mobilitazioni di cui ci occupiamo costruiscono ed esercitano la propria critica alle istituzioni sociali. I meccanismi che consentono alla pluralità degli orientamenti culturali delle diverse proteste di convergere verso un profilo unitario sono quattro. Il primo meccanismo si costituisce come centralità dell'emergenza e della minaccia esterna, come salienza della logica amico/nemico nel corso del conflitto. Il secondo meccanismo è la costante riconduzione dell'azione collettiva all'obiettivo concreto originario. Atteggiamenti politici e culturali eterogenei si armonizzano quando convergono sulla parola d'ordine del "No" (No Tav, No Gelmini, No alla privatizzazione dell'acqua, ecc.), che riduce le distanze e l'importanza delle diverse provenienze. Il terzo meccanismo è connesso alle forme e alle strutture di discussione, partecipazione e decisione interna. All'interno di una struttura organizzativa stratificata le diverse anime del movimento devono costantemente individuare "piattaforme" d'azione e schemi d'interpretazione comuni, poiché l'unità del movimento è considerata da tutti i suoi elementi una risorsa essenziale ai fini della continuità dell'azione. Infine va evidenziato il ruolo che giocano sull'identità collettiva della

protesta dirigenti di movimento e intellettuali che appoggiano le proteste dall'interno o dall'esterno[16].

Veniamo al modo in cui la critica viene esercitata. I movimenti tendono a definire i propri avversari come un *complesso.* L'insieme delle relazioni che si instaurano tra gli attori che formano il campo della controparte viene immaginato come un sistema fortemente strutturato in cui ogni nodo è connesso agli altri da vincoli e rapporti di solidarietà. L'intreccio centrale che viene denunciato è quello tra politica e affari[17]. Le politiche pubbliche cui ci si oppone sono rappresentate come l'esemplificazione del modo in cui il rapporto tra economia e politica si svolge abitualmente, e questo modo è quello della sovrapposizione e dell'intercambiabilità [Hall, Lobina 2005; Mattei, Nader 2010]. Ciò che viene criticato più diffusamente è il primato della logica economica nei rapporti sociali: partiti politici e media sono accusati in primo luogo di tutelare interessi privati. Per quanto

16 Nelle mobilitazioni territoriali contro le grandi opere è importante sia il ruolo dell'*expertise* locale, che in certi casi si forma proprio in funzione della protesta, sia il contributo di attori politici e intellettuali. La protesta della Val di Susa contro l'alta velocità ha mutuato parole d'ordine da Beppe Grillo, dalle figure più influenti della rivista altermondialista *Carta* e da intellettuali impegnati nello studio del sistema dei trasporti o nella ricerca teorica sul tema della decrescita come alternativa al modello di sviluppo vigente. Il movimento "NoDalMolin" contro la nuova base militare vicentina ha organizzato i propri *frames* critici attorno agli stimoli provenienti dall'area più politica e più organizzata della protesta, quella dei centri sociali del Nord-est, che a sua volta ha in Toni Negri il proprio intellettuale di riferimento. Il movimento per l'acqua ha costruito la propria critica all'avversario sia sulla base di un *expertise* interno che sulla base del contributo di intellettuali e accademici. In questo caso è stato importante soprattutto il ruolo dei giuristi, utile ad approfondire i meccanismi legislativi che informano la gestione del servizio idrico e fondamentale, in seguito, nella costruzione dei quesiti referendari.

17 Si prenda ad esempio questo stralcio di intervista ad un attivista No-Tav: "Da un lato c'è chi vuole sempre più scambi, sempre più, dall'altro chi ritiene che questa concezione dello sviluppo sia foriera di infiniti danni sociali, ambientali, sanitari. La smania di velocità assorbe risorse non rinnovabili mettendo a repentaglio la salute e il futuro di tutti. Da un lato chi sostiene il bene di tutti e dall'altra l'interesse della lobby del cemento e del tondino, che ha potenti supporter sia al governo che all'opposizione" [cit. in Lastrico 2011]. Ciò che viene sottolineato è proprio l'interccio tra "lobby del tondino e del cemento" e "supporter sia al governo che all'opposizione". L'espressione più usata dal movimento No-Tav, e fatta propria da diverse mobilitazioni locali, per riferirsi a tale intreccio è "Partito trasversale degli affari".

riguarda i movimenti territoriali, questi ultimi sono individuati nelle imprese, nelle banche e nelle grandi cooperative di costruzione coinvolte nella realizzazione delle opere [Fedi, Mannarini 2008]. Le proteste universitarie hanno creduto di individuare nella riforma, e nella sua successiva applicazione, un principio di tendenziale privatizzazione dell'Università, per l'ingresso dei privati in quota consistente nei consigli di amministrazione, per una progressiva dicotomizzazione tra un sistema di istruzione superiore di qualità e uno di qualità inferiore riservato ai meno abbienti, e per l'eccessiva identificazione tra sapere accademico e ricerca applicata finalizzata alla produzione [Caruso, Giorgi, Mattoni, Piazza 2010; Tabusi 2011a]. I movimenti per l'acqua analizzano in modo approfondito gli interessi e le strategie di imprese multinazionali, attori della finanza o imprese nazionali per trasformare l'acqua in *business* privato, con il sostegno delle principali istituzioni internazionali[18]. In tutti questi casi i movimenti si impegnano nelle analisi degli intrecci tra interessi privati e partiti politici – nella loro interezza o di loro componenti o personalità – per questi ultimi funzionale, si ritiene, a trarne vantaggi materiali (finanziamenti) o immateriali (sostegno nella ricerca di ruoli di potere nello stato e nella società, oppure, sul piano personale, appoggio alle carriere politiche). Ai media è associata una funzione di rappresentazione degli interessi economici privati come coincidenti con l'interesse complessivo della so-

18 Si legga, per esempio, l'Appello alla manifestazione nazionale del 2 Giugno 2012 del Forum Italiano dei movimenti per l'acqua: "Ad un anno dalla straordinaria vittoria referendaria, costruita da una partecipazione sociale senza precedenti, il Governo Monti e i poteri forti si ostinano a non riconoscerne i risultati e preparano nuove normative per consegnare definitivamente la gestione dell'acqua agli interessi dei privati. Non solo. Da una parte BCE, poteri forti finanziari e Governo utilizzano la crisi economico-finanziaria per rendere definitive le politiche liberiste di privatizzazione dei beni comuni e dei servizi pubblici, di smantellamento dei diritti del lavoro, del welfare e dell'istruzione, di precarizzazione dell'intera vita delle persone. Dall'altra le politiche d'austerità ridimensionano il ruolo dell'intervento pubblico per poi alimentare l'idea che la crescita sia possibile solo attraverso investimenti privati, che in realtà si appropriano dei servizi e devastano il territorio. È in atto il tentativo di imporre definitivamente il dominio delle "esigenze dei mercati" sulla democrazia, ovvero il diritto di tutte e di tutti a decidere collettivamente sul proprio presente e futuro (http://www.acquabenecomune.org/raccoltafirme/index.php?option=com_content&view=article&id=1491:roma-02-giugno-manifestazione-nazionale-qla-repubblica-siamo-noiq&catid=53&Itemid=67).

cietà, e tale funzione è a sua volta ricondotta al fatto che i media siano controllati dagli stessi attori privati coinvolti nelle politiche che i movimenti contestano[19].

Pur essendo solo in rari casi riconducibile a una cultura di tipo marxista, il discorso critico dei movimenti si struttura dunque attorno a un nucleo "materialistico", che individua nell'accumulazione economica e finanziaria i nodi centrali dei processi attraverso i quali la decisione politica e le scelte strategiche vengono assunti.

4.1. Critica della politica e ideale democratico

L'atteggiamento che queste forme di protesta assumono verso la politica ufficiale è costituito da due aspetti in parte contraddittori. Il primo è la critica da sinistra alle manchevolezze della democrazia sul piano dei diritti sociali, alla separatezza tra cittadini e delegati e a ciò che viene definito autoritarismo istituzionale. Le istituzioni sono accusate di imporre scelte fondamentali secondo procedure opache e senza coinvolgere i cittadini interessati, per garantire decisioni che sono utili a interessi privati. È una critica che va nella direzione dell'allargamento della democrazia, della moltiplicazione dei luoghi della partecipazione, della maggior permeabilità delle istituzioni alle possibilità di controllo della società civile organizzata [Podestà, Vitale 2011]. Usando categorie weberiane, si potrebbe dire che nell'ottica dei movimenti la politica dev'essere liberata dal dominio dei funzionari, cioè dalla pervasività di logiche impersonali (come quella dei mercati) che sovrapponendosi alla sfera politica ne paralizzano la capacità di agire secondo finalità autonome, facendola decadere ad amministrazione e *machtpolitik*. I movimenti mostrano inoltre una decisa inclinazione verso l'etica dell'intenzione e un rifiuto dell'etica della responsabilità. Sono rifiutati i mezzi della politica ufficiale:

19 Questa è la principale chiave interpretativa del sistema dei media utilizzata in particolare dal movimento per l'acqua e dalle proteste locali. Si vedano, ad esempio: per quanto riguarda il movimento dell'acqua, le analisi contenuti in alcuni libri-manifesto di dirgenti del movimento, che ne riassumono sia l'evoluzione che la fisionomia politico-culturale [Bersani 2011; Jampaglia, Molinari 2010; Mattei 2011; Lucarelli 2011]; per quanto riguarda i movimenti locali, cfr. Caruso 2010; Della Porta, Fabbri 2009.

la ricerca del consenso elettorale, la competizione per il potere, il primato della collocazione nello spazio politico sul merito delle singole scelte [Caruso 2010]. Il secondo elemento costitutivo della critica della politica è quello del rifiuto, in certi casi qualunquistico, del sistema della rappresentanza. Gli schemi culturali che sostanziano questo rifiuto si avvicinano al modo in cui la politica ufficiale è delegittimata da forze politiche della destra e della destra radicale [Mastropaolo 2005; Biorcio 2011].

Un elemento analitico da evidenziare è la continuità tra ideologia politica della protesta, senso comune diffuso e ideologia dominante. La stigmatizzazione della separatezza della politica dai bisogni sociali. La sua delegittimazione in quanto macchina costosa, inefficace e colpevole di frenare le potenzialità del paese. Il richiamo a superare linguaggi e categorie che si strutturavano su *cleavage* descritti come inattuali (destra/sinistra, capitale/lavoro, pubblico/privato). La contrapposizione tra l'innovazione, la modernità e la dinamicità attribuiti al sistema economico e alla società civile e il conservatorismo inerziale del ceto politico. Questi sono schemi cognitivi e retoriche tipiche di quella che è stata definita anti-politica *ex parte principis* [Mete 2005], costruita e veicolata da poteri strutturati, sostenuta dalle organizzazioni degli imprenditori, dai principali mezzi di comunicazione[20] e da una parte consistente dello stesso sistema politico. I movimenti non sono estranei alle retoriche antipolitiche veicolate dall'alto. Anzi, per certi versi, partono da qui. Nella cultura politica che essi esprimono è presente una tendenziale indifferenza ai *cleavage* destra/sinistra e capitale/lavoro, percepiti come esausti e incapaci di segnare confini tra visioni del mondo alternative. La cultura politica dei movimenti incontra su questi temi un senso comune diffuso, e questo incontro può essere uno dei fondamenti della diffusione e del consenso che caratterizzano i movimenti contro le grandi opere (nei rispettivi territori), il movimento per l'acqua e le proteste contro la riforma dell'università. La critica della politica *ex parte princips* e quella di movimento, però, si separano radi-

20 La terminolgia e l'apparato semantico e argomentativo con cui il tema della "Casta" si è affermato come *master frame* del dibattito pubblico sulla politica, nascono e vengono continuamente riprodotti, per esempio, sulle colonne del principale quotidiano italiano [Caruso 2009].

calmente se si osservano gli esiti verso cui tendono[21]. La critica neoliberale alla rilevanza dei *cleavage* destra/sinistra e capitale/lavoro ha l'obiettivo di prefigurare un'omologazione tendenziale del sistema politico, che lo renda impermeabile al conflitto sociale e a rivendicazioni di tipo redistributivo. In particolare, ciò che si vuole evitare (e che *si riesce* a evitare) è la politicizzazione dei problemi riguardanti il lavoro subordinato. La critica di movimento invece pone come proprio fine quello di una ripoliticizzazione intesa come riappropriazione dello spazio pubblico da parte del soggetto "cittadini", a partire dall'unità trasversale che nelle mobilitazioni si raccoglie attorno all'obiettivo comune [Lastrico 2011; Tipaldo 2011].

Per l'interpretazione del rapporto tra i due tipi di critica della politica è utile un riferimento a uno dei massimi studiosi del rapporto tra culture popolari (e conflittuali) e culture egemoniche. Stuart Hall [2006] descrive il processo di affermazione dell'ideologia tatcheriana in Inghilterra come un processo dialettico. Il neoliberismo tatcheriano riesce ad affermarsi anche tra i ceti popolari raccogliendo il loro malcontento nei confronti dei limiti mostrati dalle *Trade Unions* e dai governi laburisti. Questi limiti sono stati rovesciati dall'ideologia tatcheriana nell'accusa di statalismo rivolta alla socialdemocrazia, e l'antistatalismo ha potuto diventare un potente slogan populistico, capace anche di riformulare in un nuovo linguaggio elementi ideologici precedenti: il conflitto classe-contro-classe è stato tradotto nel conflitto popolo-contro-blocco di potere. Questo processo dialettico, cioè la cooptazione di elementi di una formazione ideologica in un'altra formazione ideologica, può a sua volta rovesciarsi sull'ideologia dominante qualora entrino in crisi le basi sociali della sua egemonia, e dare vita a un nuovo ciclo di conflitti. È un meccanismo analogo a quello che si verifica con i movimenti di cui ci occupiamo. L'"anti-politica dall'alto" raccoglie, e nello stesso tempo co-determina e incentiva, il malcontento diffuso verso le istituzioni pubbliche e i partiti politici, cercando, spesso con successo, di indirizzarlo verso una verticalizzazione

21 Lo stesso processo (convergenza nella critica al sistema politico e antagonismo rispetto alle ragioni e agli esiti della critica), ha caratterizzato anche il rapporto tra Nuovi movimenti sociali degli anni '60-'70 e ideologia neoliberale allora emergente. Quest'ultima è riuscita a divenire egemonica nelle società occidentali anche selezionando e cooptando alcune delle opzioni valoriali espresse da quei movimenti, prima fra tutte la rivendicazione di nuove libertà individuali e la liberazione del "desiderio" individuale dalle strutture istituzionali della modernità societaria.

complessiva dei processi decisionali. I movimenti fanno propri almeno parzialmente gli stilemi antipolitici veicolati dall'alto, ma tendono a cambiarne il segno reindirizzandoli verso una caratterizzazione in senso partecipativo dei processi decisionali. Ciò che invece accomuna i due discorsi contrapposti è la forte avversità ai partiti politici.

Nei confornti delle istituzioni pubbliche i movimenti non hanno però un atteggiamento esclusivamente critico. L'elaborazione simbolica che producono su questi temi è allo stesso tempo una denuncia della demodernizzazione della macchina statale [Touraine 2002] e una richiesta di trasparenza e impersonalità nel funzionamento dell'amministrazione pubblica. Nelle culture di movimento è presente una richiesta di istituzione, di una funzione sociale che trascenda gli interessi particolari: di *terzietà*, dunque, cioè di quel fondamento della politica e della civiltà giuridica moderna che appare oggi in crisi [de Leonardis 2007; Esposito 2007]. È un processo generale che non riguarda solo le mobilitazioni locali, quelle contro la riforma universitaria e quelle per l'acqua pubblica. Altre importanti proteste e iniziative degli ultimi anni (il movimento cosidetto dei girotondi, il Movimento 5 stelle di Beppe Grillo, la mobilitazione del No-B-day[22]), hanno su questo piano caratteristiche pressoché identiche. La "voglia di istituzione" è anche una richiesta di prevedibilità della vita sociale, un'esigenza di certezza e sicurezza relativa al reciproco comportamento tra istituzioni pubbliche e cittadinanza, affinché esso sia appunto prevedibile e i cittadini possano fare affidamento sulla coincidenza tra comportamento istituzionale e interesse pubblico.

La critica alla politica contiene l'idea e la prassi di una politica alternativa. Arendt [1994; 2006] interpretava la modernità come l'epoca dell'espropriazione della politica a causa della sua riduzione a macchina amministrativa basata sul governo dei pochi sui molti. La vittima del processo di espropriazione è la *politeia*, l'ideale di democrazia radicale che Arendt ricostruisce a partire dell'idealtipo dell'Atene di Pericle. Costitutivi dell'idealtipo arendtiano sono l'isonomia, cioè l'uguaglianza politica tra uomini che mantengono la propria diversità sociale; il ruolo della politica come attività principale di cittadini che vi investono le mi-

22 Nata, come si ricorderà, da un appello in Rete per le dimissioni di Berlusconi, nell'arco dei due anni della sue esistenza si è poi evoluta verso un discorso più generale sulla democrazia, per poi rifluire per problemi interni e per il declino politico di Berlusconi.

gliori capacità e come luogo in cui gli uomini si danno autonomamente le regole che rendono possibile l'agire insieme; l'interpretazione della libertà come libertà agonica, inseparabile dallo spazio pubblico. *Politeia* è una metafora adatta a rappresentare l'ideale democratico dei nuovi movimenti sociali. Partecipazione diretta, centralità e primato della vita pubblica sulle altre attività umane, uguaglianza politica al di là delle differenze sociali, coincidenza tra libertà e partecipazione, considerazione dello spazio pubblico come luogo in cui costruire in autonomia le regole dell'agire. Si tratta per certi versi di una riscoperta del modello repubblicano di democratizzazione [Privitera 2001], che i movimenti provano innanzitutto, non sempre con successo, ad applicare al proprio interno. La struttura reticolare, informale e inclusiva è sempre una caratteristica dei movimenti sociali [Della Porta, Diani 1996; Neveau 2001]. Tuttavia nei movimenti sociali e nelle campagne di protesta degli ultimi anni la costruzione di forme di organizzazione interna basate su questi criteri diventa un valore fondativo. Se l'attribuzione all'Assemblea aperta a tutti i partecipanti di un ruolo deliberativo e decisionale essenziale è presente nei movimenti fino dal '68 (Ortoleva 1998), tale luogo è contorniato nelle organizzazioni di movimento più recenti da un insieme di strutture reticolari che rendono più complesso il processo decisionale, finalizzate anche al superamento della dicotomia tra partecipazione e decisione che così spesso ha determinato la paralisi dei movimenti[23].

23 Le proteste locali, per esempio, tendono a strutturarsi così: l'elemento centrale è quello del comitato, di quartiere o di paese; i comitati si relazionano tra loro in un coordinamento di comitati; l'insieme dei comitati si relaziona con altre realtà politiche e associative nell'Assemblea; tra attori di movimento e istituzioni locali si possono infine costituire dei luoghi di coordinamento e di assunzione comune di decisioni. Nel Forum dei movimenti per l'acqua l'Assemblea nazionale ha la funzione di indicare le linee di azione a livello generale, il Coordinamento nazionale declina in senso operativo le scelte assunte dall'Assemblea, i gruppi di lavoro approfondiscono i contenuti e le proposte, la segreteria operativa coordina e gestisce l'intero processo. Nelle proteste contro la Riforma dell'Università, è da segnalare l'organizzazione che si è data la rete dei ricercatori (Rete 29 Aprile). Ciascuna università si dota di un coordinamento locale, i coordinamenti locali eleggono due coordinatori delegati al Coordinamento nazionale, a sua volta il Coordinamento elegge gli otto membri della "Giunta" che riunisce i portavoce, che hanno compiti di gestione della discussione interna e di iniziativa esterna, di relazioni con i media, con le istituzioni accademiche e con le forze politiche e sociali.

4.2. Critica dell'economia

La critica dei movimenti al sistema economico si basa in primo luogo sulla centralità assegnata al valore d'uso, contrapposta alla centralità del valore di scambio. Anche in campo economico – come avviene in campo culturale – il concreto è valorizzato in antitesi all'astratto, ciò che è specifico, locale e controllabile in antitesi ai sistemi di equivalenza generale (come il denaro) e alla logica dei sistemi esperti, quando sia dissociata dalla specificità di un contesto o di una risorsa. In questo senso i movimenti sono anche una forma reattiva nei confronti di una delle caratteristiche principali dei processi capitalistici: l'astrazione. L'astrazione del lavoro, l'astrazione del capitale come soggetto impersonale, tendenzialmente illimitato e universale, autonomo dai soggetti individuali e concreti che di volta in volta ne svolgono le funzioni. Ciò non significa che questi movimenti siano definibili *tout court* come anti-capitalistici. Essi elaborano però in diverse forme una critica all'astrazione dei processi di produzione e di scambio, all'equivalenza e all'indifferenza tra prodotti e lavori diversi, all'espansione della forma di merce e della sfera finanziaria, e in parallelo la valorizzazione del locale, del concreto, della differenza, della produzione finalizzata al consumo e inserita in una specifica rete di relazioni sociali[24]. Le stesse antropologie prodotte dai movimenti sono antropologie della dis-alienazione, della subordinazione dell'economico al politico e al sociale, del primato del bisogno sulla valorizzazione economica, dell'inversione gerarchica tra soggetto e 'leggi' economiche, tra giusto e utile. Nei movimenti di cui ci occupiamo, al centro della dicotomia valore d'uso/valore di scambio ci sono il territorio, l'acqua, la concoscenza: valore d'uso per abitanti, attivisti, cittadini, studenti e ricercatori; funzione del valore di scambio per i fautori delle

24 Si legga, come esempio, questa affermazione di un attivista NoTav: "Io non sono contro il progresso, ma perché dobbiamo mangiare ciliege che arrivano dall'Argentina, con sopra chissà che cosa e pagarle tre volte tanto? Va bene le banane, come tutte le cose che non ci sono sul territorio, ma importare il formaggio è un'assurdità: la bellezza è viaggiare e scoprire cose diverse, se no è tutto uno. In questo senso la globalizzazione porta a uno snaturamento della qualità. Io ho un orto, ho quello che mangio. Sono contro l'omologazione, a favore della diversità, e la diversità di ogni persona deve essere uguale a quella che ci deve essere tra ogni ambiente" [cit. in Caruso 2010, 149].

politiche da essi contestate[25]. Nell'elaborazione delle proteste locali ambientalisti e del movimento dell'acqua è presente inoltre una forte valorizzazione dello scambio economico a base locale: ogni territorio deve consumare innanzitutto ciò che produce, solo successivamente, laddove le risorse locali siano insufficienti, il commercio sovra-locale diventa necessario[26]. Tra gli schemi simbolici che fanno da sfondo a tale atteggiamento vi è anche un ritorno a valori tipici delle civiltà contadine: sobrietà, risparmio, contrapposizione tra necessario e superfluo. Ci si oppone allo sviluppo quando appare autoreferenzialmente teso a intensificare il volume degli scambi, si chiede di investire su beni e luoghi per cui l'investimento sia realmente necessario (manutenzione idrogeologica dei territori, qualità del

25 Esemplifica questa contrapposizione uno stralcio dell'appello contro la creazione di una *Multiutility* del Nord, redatto dal Forum Italiano dei movimenti per l'acqua: Decenni di liberalizzazioni e privatizzazioni mostrano oggi il fallimento di questo disegno che ha visto il pubblico ritirarsi dai propri compiti e i Comuni trasformarsi da garanti dei servizi pubblici in azionisti. La proposta di creare una grande multiutility del nord si inserisce in questo quadro desolante. Ripercorre la strada dei fallimenti testimoniati dai bilanci in debito di A2A, Iren, Hera, ecc.; ci ripropone l'idea di vendere servizi essenziali per coprire buchi di bilancio; punta a superare i debiti delle aziende attraverso economie di scala. È un'operazione lobbistica e verticistica di istituzioni, managers e correnti di partiti, estranea alle città interessate, che espropria i consigli comunali dei loro poteri e allontana le decisioni dal controllo democratico. Oggi serve una gestione dell'acqua, dei rifiuti, del TPL, dell'energia, prossima ai cittadini e alle amministrazioni locali, per garantirne la trasparenza e la partecipazione nella gestione dei servizi (http://www.acquabenecomune.org/raccoltafirme/index.php?option=com_petitions&view=petition&id=184&Itemid=111).

26 Esemplifica questa posizione, tra i tanti documenti possibili, un testo del Presidio permanente contro la nuova base militare di Vicenza: "Durante il nostro percorso di opposizione al progetto statunitense abbiamo imparato la forza dell'agire comunitario, l'importanza dei beni comuni e della valorizzazione del territorio con le sue risorse e la conseguente necessità di salvaguardare l'ambiente da un modello di sviluppo vorace che ne fa un mero strumento di produzione. Abbiamo concretamente sperimentato la tutela del territorio quale pratica quotidiana legata ai nostri stili di vita e ai nostri consumi. Dare continuità al nostro percorso di opposizione alla nuova base statunitense significa anche realizzare stili di vita e di consumo più sobri e attenti alle dinamiche produttive che fanno giungere nelle nostre case prodotti e beni di consumo. Da qui l'idea di costituire un Gruppo d'acquisto solidale (Gas) No Dal Molin, basato su tali principi: valorizzare i piccoli produttori; favorire i produttori locali; acquistare prodotti rispettosi dell'ambiente; acquistare prodotti rispettosi della persona; prediligere i produttori No Dal Molin" (http://www.nodalmolin.it/spip.php?article202).

servizio idrico, conoscenza e istruzione, *green economy*), si insiste sulla necessità di confrontarsi con i limiti incontrati dal modello economico attuale, ci si propone di costruire forme di produzione e di scambio che ristabiliscano la centralità del legame sociale e degli equilibri naturali: sono questi i temi ricorrenti tra gli attivisti, sui quali i movimenti delineano i tratti, certo non sistematici, di un'idea alternativa di "modello di sviluppo". Il paradigma più generale all'interno del quale queste opzioni vengono inquadrate è l'idea di decrescita [Latouche 2012], *master frame* contrapposto all'idea di crescita economica come meccanismo misurato attraverso indici quantitativi indifferenti ai suoi effetti sociali.

Incontriamo qui la dimensione antagonistica delle proteste contro queste opere, dando al termine "antagonistico" il senso che gli assegnava Melucci [1996], secondo il quale un movimento può definirsi tale quando mette in discussione la direzione e la natura dello sviluppo che caratterizza la sua società, il come, il cosa e il dove si produce. Quanto si è detto vale per l'aspetto più direttamente economico legato all'idea di sviluppo, ma le culture di movimento criticano il modello di sviluppo anche per le sue conseguenze sociali e culturali. In primo luogo emerge il bisogno di sottrarsi alle forme di vita connesse al modello di sviluppo contemporaneo (in particolare, al consumo intensivo di merci e di spettacolo mediatico). Emerge la necessità che, per usare un termine di Polanyi [2000], lo scambio economico sia *re-embedded*, ricompreso nella relazione sociale, subordinato e funzionale ad essa. Un atteggiamento ugualmente critico è rivolto al sistema dei media. Alla comunicazione mediatica vengono contrapposti gli scambi comunicativi a cui sono associati i valori dell'orizzontalità e della materialità: la comunicazione che avviene nelle relazioni di prossimità, nello spazio pubblico della relazione politica, in Rete[27].

L'antieconomicismo proviene spesso da attori riconducibili a una militanza o una provenienza ideologica di sinistra. La volontà di sottrarsi ai ritmi e alle forme della vita contemporanea si esprime anche, però, riscoprendo una *romantik* antimoderna che nella storia della modernità occidentale non smette mai di tornare [Tronti 1998]. Si può esprimere anche, quindi, come idealizzazione di forme di

27 Questo schema interpretativo è presente in tutti e tre i tipi di mobilitazione che stiamo analizzando. Come esemplificazione si veda, in particolare, il modo in cui questa contrapposizione è declinata dal movimento per l'acqua [cfr. Bersani 2011, 59-62].

vita originarie, pre-moderne, contadine, *singolari-universali* (che esprimano, cioè, al contempo una singolarità particolare ed attitudini percepite come attinenti alla generalità dell'essere umano). Si tratta di due aspetti consustanziali, che segnalano la presenza di un moto unitario di rifiuto del modello di vita occidentale: una critica alla "società del capitale", tipico della sinistra radicale e anticapitalista, insieme a una *romantik* antimoderna che lambisce forme di comunitarismo conservazionista, patrimonio culturale della destra. Le due forme prevalenti della critica del Moderno – da sempre conflittuali tra loro –, quella di matrice marxista indirizzata contro i rapporti sociali capitalistici e il "feticismo della merce", e quella tipica del pensiero conservatore e reazionario (il Romanticismo, Jünger, Heidegger, Schmitt), basata sull'identificazione tra modernità e dominio delle tecnica, sembrano, qui, contaminarsi a vicenda. Si tratta di una contaminazione inedita sul piano storico, e di una conferma del fatto che i confini tra sinistra e destra tendano, in mobilitazioni come queste, a essere reinterpretati.

5. L'emancipazione come ricostruzione della figura del cittadino attorno al binomio beni comuni-democrazia partecipata

Dopo aver visto lungo quali traiettorie si snodi la critica di movimento all'economia, alla politica e ai media, vediamo in che modo la critica sociale si coniughi con un'idea di emancipazione. Il tema attorno al quale queste mobilitazioni condensano un'idea di trasformazione sociale è quello dei beni comuni. Sui beni comuni si osserva un progressivo convergere dei diversi movimenti sociali e una crescita recente della riflessione teorica, di tipo scientifico ma anche più direttamente coinvolta nelle mobilitazioni. I beni comuni sono definiti in negativo come antitesi della proprietà e della merce. Sono comuni in quanto beni a titolarità diffusa che devono essere amministrati in base al principio dell'universalità dell'accesso, poiché sono necessari alla riproduzione della vita, al pieno esercizio della cittadinanza e al libero sviluppo della personalità. In questo senso, vengono ricondotti alla costituzionalizzazione della persona [Rodotà 2008]. Sono beni che, al di là della proprietà, che è tendenzialmente dello Stato, servono immediatamente la stessa collettività nella persona dei suoi componenti [Lucarelli 2011].

Ulteriore caratteristica dei beni comuni è quella di essere "informati al principio della salvaguardia intergenerazionale", cioè tesi a sviluppare una responsabilità nella conservazione dei beni per le generazioni future.

I beni comuni difesi dai movimenti contemporanei sono innanzitutto beni naturali, ricondotti agli elementi fondamentali: acqua, territorio, aria, fuoco (vale a dire energia e fonti energetiche). Ma essi tendono ad attribuire il valore di beni comuni anche ad entità immateriali. In primo luogo alla conoscenza e ai saperi, siano essi di tipo teorico, specialistico, comunicazionale, artistico oppure tacito, tradizionale e diffuso all'interno di specifici contesti. Sulla conoscenza come bene comune intervengono da anni, oltre alle più recenti mobilitazioni universitarie [Maida 2011; Tabusi 2011b], le esperienze dei movimenti attivi nella cultura, nell'istruzione e nell'industria culturale così come i movimenti che rivendicano la difesa e l'estensione della libertà espressiva e della circolazione gratuita del sapere su Internet[28], rivendicando alla conoscenza prodotta e circolante in rete la natura, appunto, di *common*[29].

In secondo luogo, vengono definiti "beni comuni sociali" elementi del *welfare state* come l'istruzione, la salute, la casa, la sicurezza sociale, la mobilità. Vegono così reinterpretati in base al paradigma dei beni comuni anche valori e bisogni sociali che sono stati al centro delle lotte redistributive del Novecento. Questa reinterpretazione inizia, seppure in modo ancora più vago rispetto agli elementi

28 Si vedano i profili programmatici dei cosidetti "Partiti dei Pirati", che hanno già conseguito discreti risultati elettorali (tra il 5 e il 10%) in Svezia e in Germania [Mosca 2012]. Per una riflessione teorica sul tema della conoscenza come bene comune, ma anche, più in generale, sull'evoluzione del concetto di beni comuni, si veda Ostrom 2009.

29 In questo senso è esemplare, e per certi versi costituente, la recente esperienza del teatro Valle di Roma. Il teatro, a rischio chiusura, è stato occupato dagli artisti e dalle maestranze per diversi mesi, nei quali è stato gestito attraverso un'assemblea inclusiva di tutti i lavoratori. Dall'occupazione è scaturito un progetto di Fondazione, cui sarebbe affidata in futuro la gestione del teatro, il cui Statuto è ispirato ai temi dei beni comuni e della democrazia partecipativa. Il bene comune, in questo caso, è il teatro stesso. Su iniziativa degli attori e dalle organizzazioni più attive del Teatro Valle è emersa una mobilitazione di lavoratori della cultura e dello spettacolo su scala nazionale, che ha dato vita, nel corso del 2011-2012, a diverse occupazioni di luoghi di cultura. Quella di maggior risonanza è stata quella del gruppo "Macao" a Milano, nell'aprile 2012.

del *welfare state*, a toccare anche il tema del lavoro, a conferma del fatto che i temi classici della mobilitazione collettiva, più che essere abbandonati, vengono reinterpretati in una forma che si ritiene più adeguata al tipo di legame sociale su cui si basa l'azione e al raggiungimento del consenso sociale. La Fiom-Cgil ha dedicato alcune delle sue più recenti mobilitazioni al tema "Il lavoro come bene comune". L'associazione tra lavoro e beni comuni allude da parte di questa organizzazione alla richiesta di riconoscimento della qualità del lavoro e alla difesa dei diritti sociali cui esso dà accesso, da parte dei movimenti a un cambiamento nella funzione sociale complessiva del lavoro produttivo, che si chiede divenga funzionale a una riconversione ambientale della produzione.

Il paradigma dei beni comuni tende a costruire il senso dell'azione collettiva come "difesa della vita", cioè dell'accesso a risorse essenziali per la sua riproduzione e il suo sviluppo, e come contrasto alla privatizzazione di tali risorse, cioè alla loro equiparazione alla forma di merce. "O la Borsa o la vita" è uno degli slogan più utilizzati dal movimento per l'acqua. Ma l'insistenza sull'opposizione vita/mercificazione non conduce all'idea di una delega allo stato per la gestione dei beni comuni. Se è contrastata la proprietà privata di tali beni ne è altrettanto contrastata la gestione statatalistica interamente affidata ad apparati burocratico-amministrativi. La legge di iniziativa popolare proposta dai movimenti per l'acqua nel 2007 prevede che gli enti locali adottino una gestione della risorsa che includa, attraverso strumenti specifici, gli abitanti del territorio e i lavoratori del servizio indrico. In questo senso i movimenti fanno parzialmente proprie le retoriche della *governance* e l'indebolimento della dicotomia pubblico/privato che caratterizza i processi politici contemporanei. Parzialmente, appunto, perché ne chiedono una realizzazione in senso partecipativo, essendo in questo caso il ruolo di *stakeholders* attribuito non ad attori già dotati di risorse, come avviene nei processi di *governance* territoriale [Bassoli, Polizzi 2011], ma, almeno simbolicamente, ai cittadini nel loro complesso. Una "totalità" la cui partecipazione alla gestione dei beni comuni sia, essa stessa, luogo di costruzione di risorse collettive, cioè di capitale sociale, politico, culturale: l'*empowerment* è considerato un risultato della partecipazione, ed è in questo senso che al processo viene attribuita una valenza emancipativa. Per questa ragione il paradigma beni comuni-democrazia partecipativa è connesso alle caratteristiche politico-culturali evidenziate

nei paragrafi precedenti: l'azione è riferita ad una "entità totale" (i cittadini, la comunità locale), è elaborata simbolicamente secondo costrutti che avvicinano il comunitarismo, tende a contrappore l'*immediatezza* e la *concretezza* della vita e delle risorse essenziali alla sua riproduzione (processi di per sé privi di una connotazione politica precisa, im-parziali), all'astrazione dei meccanismi di valorizzazione economica, ponendo alla base delle possibilità di emancipazione collettiva una partecipazione diffusa ai processi decisionali.

Il carattere di bene comune viene considerato, quindi, come determinato da un processo di riconoscimento e di rivendicazione sociale, un processo conflittuale che necessita di una soggettività collettiva. Su un piano teorico, tra i primi è stata Ostrom [2006] a evidenziare il legame tra la possibilità che determinate risorse siano considerate "comuni" e la costruzione di dispositivi di autogoverno locale. La struttura organizzativa deputata alla gestione del bene deve legare gli individui a dinamiche cooperative tese alla sua conservazione, e a questo scopo deve essere inclusiva, elastica, fondata su regole definite autonomamente dai cittadini interessati alla gestione, mutevole nel tempo in quanto capace di adattarsi alla conoscenza e all'esperienza accumulate attorno alla gestione del bene.

Il paradigma beni comuni-democrazia partecipativa non è del tutto definito nei suoi lineamenti teorici né nei suoi lineamenti politici. Ne sconta, almeno in parte, i limiti. Il concetto di beni comuni è ancora soggetto a un certo grado di genericità. Se il suo significato appare piuttosto chiaro quando riguarda i beni naturali e la conoscenza, è del tutto da declinare il tema dei cosidetti beni comuni sociali. L'attribuzione del carattere "comune" a un bene è ricondotta al suo carattere "non rivale" (il godimento del bene da parte di qualcuno non implica che esso sia negato ad altri). Tuttavia questo non è sempre possibile. Le dinamiche redistributive su cui si basa il *welfare* implicano che una quota del reddito sociale complessivo sia spostata dai gruppi sociali dominanti ai gruppi sociali subordinati. Implica, quindi, "rivalità", ciò che rende in parte inadeguato il paradigma dei beni comuni. In secondo luogo, i beni comuni rinviano all'esistenza di comunità piuttosto indifferenziate[30], mentre nessuna società, per quanto locale possa essere,

30 La stessa Ostrom lega la possibilità che un bene sia gestito come risorsa comune alla dimensione locale, l'unica in cui storicamente vi è esperienza di gestione comune, in secondo luogo all'esistenza di comunità nelle quali i costi, i beneifici e gli interessi legati alla gestione

è priva di stratificazioni interne. Qualora queste ultime non vengano adeguatamente riconosciute e tematizzate, gli stessi dispositivi istituzionali finalizzati alla gestione partecipata dei beni comuni, come avvenuto in contesti in cui essi sono già applicati [Allegretti, Campos, Siqueira 2010], rischiano di essere depotenziati dal peso di interessi corporativi. In terzo luogo, rispetto alla storia della mobilitazione politica della sinistra, vi è da registrare la, almeno momentanea, assenza di una elaborazione simbolica che riguardi specificamente la stratificazione sociale e il lavoro (se non, come abbiamo visto, in forma molto embrionale). Beni comuni e democrazia partecipativa tendono all'identificazione di risorse comuni preservate dall'istituzione pubblica, attorno alle quali si ricostruiscano il legame sociale e un rapporto di reciprocità tra cittadini e sfera pubblica, ma non è ancora chiaro in che modo tale paradigma possa agire sulla struttura delle diseguaglianze sociali. Probabilmente, l'assenza di una specifica riflessione su questo aspetto è determinata dalla volontà di distanziarsi dai paradigmi politico-culturali tradizionali della sinistra, e in particolare da quelli di derivazione marxista.

Conclusioni

Le caratteristiche dei movimenti contemporanei qui richiamate possono essere sintetizzate con due concetti impiegati da Gramsci [1975] per definire determinate forme di azione collettiva. Il primo è quello di apoliticismo. Apoliticismo significa essenzialmente carenza di spirito statale[31]. Per Gramsci è dotata di spirito statale quell'azione politica che presuppone una continuità con il passato e con l'avvenire. Ogni atto politico deve essere considerato come momento di un processo complesso. Spirito statale significa responsabilità verso questo processo complesso, che deve dispiegarsi comprendendo e sviluppando le forze che si sviluppano nel sociale (sotterranee, in gestazione, "oggettive" ma non ancora "soggettive"). Il concetto indica quindi "coscienza della durata" e individuazione dei

del bene siano distribuiti in modo omogeneo. Entrambi gli aspetti possono rivelarsi problematici nella declinazione del tema dei beni comuni in chiave politica sovra-locale.

31 Nei *Quaderni del carcere* il tema dell'apoliticismo è trattato, in particolare, in Q 9, 141 (p. 1200-01) e in Q 14, 10 (p. 1664).

processi materiali e simbolici in cui l'iniziativa politica possa radicarsi. Il realismo politico è conseguentemente definito come rinuncia alla ricerca del successo politico immediato e come costruzione e salvaguardia delle condizioni future dell'azione. La presenza di spirito statale è condizione della stabilità di una volontà collettiva, necessaria al superamento del carattere frammentario, "sovversivistico" e reattivo dell'iniziativa dei subalterni.

Il secondo concetto è quello di azione economico-corporativa (cfr., nei *Quaderni*, in particolare Q 4, 38; Q 6, 51; Q 13, 17). Quello economico-corporativo è il grado più elementare di azione politica, in cui un'azione collettiva è possibile solo come azione di una "coscienza categoriale" che lega tra loro individui e gruppi affini. Un'azione legata, cioè, a uno specifico sistema di vita, orientata a stabilire legami di solidarietà all'interno di un gruppo omogeneo, di uno specifico settore, che si esaurisce nella "rivendicazione pratica" legata alla condizione oggettiva del gruppo. L'azione economico-corporativa denota una eccesiva insistenza sulla pratica e una corrispettiva carenza di "elementi sovrastrutturali" – di coscienza, di cultura, di politica – che corrisponde al dominio immediato di una situazione strutturale elementare, incapace di espansione. È quindi l'esatto opposto di un'azione egemonica, capace di estendere il proprio influsso alle strutture della decisione politica. Per Gramsci queste sono *fasi*: l'azione economico-corporativa può essere considerata la fase primitiva di un'azione (di una forza) egemonica.

Vediamo in che modo il significato di questi due concetti riguardi l'analisi fin qui effettuata. Come si è visto, diverse mobilitazioni contemporanee si caratterizzano per una quasi esclusiva concentrazione sulla pratica, orientata a rivendicazioni di ordine pragmatico incentrate su un obiettivo riguardante un solo gruppo sociale (caratteristiche che, nel primo paragrafo, abbiamo definito immediatezza e pragmatismo). Gli abitanti di un territorio, gli attori di un determinato sottosistema sociale, i lavoratori di una singola impresa si mobilitano per contrastrare la realizzazione di una infrastruttura, l'approvazione di una legge o di una riforma, una specifica situazione riguardante la propria azienda, mentre difficilmente elaborano piani d'azione di ordine più generale. Rivendicazioni di ordine immeditamente pratico riferite a singoli ambiti e settori sociali sono riconducibili a uno stadio economico-corporativo dell'azione collettiva. Esse non evolvono verso

lo stadio che Gramsci definiva "economico-politico" – nel quale le solidarietà e le rivendicazioni trascendono un singolo ambito sociale – rimanendo del tutto estranee, per non dire avverse, a una progettualità di tipo egemonico-statale, che miri cioè ad acquisire un dominio nelle istituzioni politiche e un'egemonia duratura nella società civile.

L'azione collettiva contemporanea è anche *apoliticista*. Sia nel significato più immediato del termine (il distacco dalle forme istituzionalizzate e formalizzate dell'azione sociale), che nel suo significato esteso, ovvero in quanto assenza di quel realismo che Gramsci definiva come costruzione delle condizioni future dell'azione. L'azione acquisisce un carattere eminentemente "negativo" e reattivo: l'attore sociale è concentrato sul singolo obiettivo immediato e sulla costruzione del soggetto collettivo di azione. Superata questa fase tende a disunirsi. È quanto è successo alle ultime ondate di proteste universitarie, esauritesi in pochi mesi, a molte mobilitazioni che nascono su obiettivi immediati, come le lotte locali contro le infrastrutture, oppure alle mobilitazioni anti-berlusconiane che si sono succedute negli ultimi dieci anni (dai "Girotondi" al "Popolo Viola"). Il meccanismo si rende visibile anche quando un insieme di proteste specifiche prova a dotarsi di una stabile dimensione nazionale, come nel caso del Patto di Mutuo Soccorso.

Per Gramsci l'azione di tipo apoliticista ed economico-corporativo si presenta come dominante solo in alcune fasi storiche, le "fasi storiche di transizione", in cui a fronte di forti trasformazioni della vita materiale e dei rapporti sociali (in particolare nelle sfere della produzione e della tecnica) non si sono ancora formati elementi culturali-ideologici adeguati a interpretarle e ricondurle a una forma politica. Nelle fasi di transizione il consenso alle ideologie esistenti si è esaurito, ma un nuovo consenso e nuove sintesi culturali non sono ancora emersi. Ci si trova quindi in un interregno caratterizzato dallo scetticismo verso tutte le formule generali e tutte le forme di astrazione e "sublimazione". Sono gli stessi processi che, da tre decenni a questa parte, vengono definiti "crisi delle ideologie" o "crisi delle grandi narrazioni".

Tuttavia, Gramsci concepiva le azioni di tipo apoliticista, "spontaneo" ed economico-corporativo come luoghi in cui da un lato si manifesta l'esaurimento dei paradigmi tradizionali, dall'altro sono in gestazione paradigmi più adeguati alle trasformazioni del presente. Se per tematiche e organizzazione, il panorama

odierno della mobilitazione collettiva appare attualmente frammentario, coerentemente con quanto avviene nelle "fasi di transizione" al suo interno iniziano a formarsi inedite sintesi culturali, verso cui movimenti sociali diversi tra loro iniziano a convergere. Esse riguardano sia il piano della critica che quello di una nuova declinazione dell'idea di emanicpazione collettiva. In particolare, sembra divenire centrale un paradigma incentrato sulla coppia beni comuni-democrazia partecipativa. Un paradigma ancora in larga parte indefinito e lontano dal poter designare un'idea complessiva di società, in cui è inoltre fortemente trascurato il tema della stratificazione sociale, ma attorno al quale si condensano in modo crescente un numero significativo di azioni collettive.

Riferimenti bibliografici

Allegretti. G., Campos. G., Siqueira. F.
2010 *Anestetizzare il conflitto? Slittamenti di significato di due casi brasiliani di Bilancio Partecipativo*, Partecipazione e conflitto, n. 3.

Andretta, M.
2004 *L'identità dei comitati: tra egoismo e bene pubblico*, in Della Porta D. (a cura di), *Comitati di cittadini e democrazia urbana*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Arendt, H.
1994 *Vita Activa*, Bompiani, Milano.
2006 *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino.

Bassoli, M., Polizzi, E.
2011 *La governance del territorio. Partecipazione e rappresentanza della società civile nelle politiche locali*, FrancoAngeli, Milano.

Bersani, M.
2011 *Come abbiamo vinto il referendum. Dalla battaglia per l'acqua pubblica alla democrazia dei beni comuni*, Ed. Alegre, Roma.

Biorcio, R.
2010 *La rivincita del Nord. La Lega dalla contestazione al governo*, Laterza, Roma-Bari.

Botey, J, Diaz-Salazar, R., Mateos, O., Sanz, J.
2011 *Indignados*, Editori Internazionali Riuniti, Roma.

Caruso, L.
2008 *Il Patto nazionale di solidarietà e mutuo soccorso*, paper presentato al Convegno annuale Sisp.
2010 *Il territorio della politica. La nuova partecipazione di massa nei movimenti NoTav e NoDalMolin*, Franco Angeli, Milano.

2010 *Eletti a far cosa? Immagini della rappresentanza europea sul Corriere della Sera*, Comunicazione Politica, 1, pp. 125-134.

Caruso, L., Giorgi, A., Mattoni, A., Piazza, G. (a cura di)
2010 *Alla ricerca dell'Onda. I nuovi conflitti nell'istruzione superiore*, Franco Angeli, Milano.

Caruso, L. Giorgi, A.
2009 *Onde corte. L'identità post-politica del movimento universitario del 2008*, paper presentato al Convegno annuale Sisp.

Cefai, D.
2007 *Il quartiere come contesto, risorsa, posta in gioco e prodotto del conflitto*, in T. Vitale (a cura di), *In nome di chi? Partecipazione e rappresentanza nelle mobilitazioni locali*, FrancoAngeli, Milano.

Della Porta, D. (a cura di)
2004 *Comitati di cittadini e democrazia urbana*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Della Porta, D., Diani, M.
1997 *I movimenti sociali*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, Firenze.

Della Porta, D., Fabbri, M.
2009 *"Per fare la guerra ci rubano la terra": come la protesta produce identità. Il caso No Dal Molin*, paper presentato al convegno Sisp, Venezia.

Della Porta, D., Piazza, G.
2008 *Le ragioni del no. Le campagne contro la Tav in Val di Susa e il Ponte sullo Stretto,* Feltrinelli, Milano.

Demos
2010 *XVIII Rapporto sul capitale sociale degli italiani*, www.demos.org.
2011 *Rapporto 2011 "Gli italiani e lo stato"*, www.demos.org.
2011 *28° Atlante politico*, Giugno 2011, www.demos.org.

De Leonardis, O.
2007 *Nuovi conflitti a Flatlandia: la crisi del principio di terzietà e le libertà politiche*, Paper presentato al Dipartimento di Sociologia e ricerca sociale, Università Milano-Bicocca.

Esposito, R.
2007 *Terza persona*. *Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino.

Fedi, A., Mannarini, T. (a cura di)
2008 *Oltre il nimby. La dimensione psicosociale della protesta contro le opere sgradite*, FrancoAngeli, Milano.

Genovese, V., Piazza, G.
2010 *L'Onda sotto il Vulcano: Catania e il Gruppo di Studio su "Partecipazione e Movimenti"*, in L. Caruso, A. Giorgi, A. Mattoni, G. Piazza G. (a cura di), *Alla ricerca dell'Onda. I nuovi conflitti nell'istruzione superiore*, Franco Angeli, Milano.

Giorgi, A.
2010 *Onde corte? La mobilitazione a Milano*, in L. Caruso, A. Giorgi, A. Mattoni, G. Piazza (a cura di), *Alla ricerca dell'Onda. I nuovi conflitti nell'istruzione superiore*, Franco Angeli, Milano.

Gramsci, A.
1975 *I quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

Giardini, F.
2010 *Conflitti per il bene comune*, www.diotimafilosofie.it/riv_online.php.

Hall, S.
2006 *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, Il Saggiatore, Milano.

Hall, D., Lobina, E.
2005 *La resistenza pubblica alle privatizzazioni dell'acqua e dell'energia*, Rapporto Public Service International, Quale Stato, 3/4, 2005.

Jampaglia, C., Molinari, E.
2010 *Salvare l'acqua*, Feltrinelli, Milano.

Lastrico, V.
2011 *Movimenti di successo: fuori da ogni delega, fuori dalla logica egemonica. Quadri cognitivi e schemi d'azione di comitati No-Tav e precari della ricerca*, paper presentato al convegno annuale Sisp.

Latouche, S.
2010 *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino.

Lewis, T, Olivera, O.
2004 *Cochabamba! Water war in Bolivia*, South End Press, Cambridge.

Lucarelli, A.
2011 *Beni comuni. Dalla teoria all'azione politica*, Dissensi, Viareggio.

Mannarini, T., Bonomelli, R., Caruso, L
2008 *Il rapporto con la natura e il territorio*, in A. Fedi, T. Mannarini (a cura di), *Oltre il nimby. La dimensione psicosociale della protesta contro le opere sgradite*, FrancoAngeli, Milano.

Mastropaolo, A.
2005 *La mucca pazza della democrazia. Nuove destre, populismo, antipolitica*, Bollati Boringhieri, Torino.

Mattei, U.
2011 *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari.

Mattei, U., Nader, L.
2010 *Il saccheggio. Regime di legalità e trasformazioni globali*, Bruno Mondadori, Milano.

Melucci, A.
1996 *Challenging codes. Collective action in the information age*, Cambridge University Press, Cambridge.

Mete, V.
2005 *Cittadini contro i partiti. Antipartitismo e antipartitici in Italia*, Polena, 3, pp. 9-36.

Monteleone, R.
2005 *Nuovi movimenti e costruzione della democrazia in un'epoca di globalizzazione. Il caso della lotta mondiale per l'acqua*, Università Milano-Bicocca, tesi di dottorato.

Mosca, L.
2007 *Fra leadership e decisione: il dilemma della rappresentanza nelle aree di movimento*, in T. Vitale (a cura di), *In nome di chi? Partecipazione e rappresentanza nelle mobilitazioni locali*, FrancoAngeli, Milano, 2007.
2012 *La webpolitica. Istituzioni, candidati, movimenti fra siti, blog e social network*, Le Lettere, Firenze.

Neveu, E.
2001 *I movimenti sociali*, il Mulino, Bologna.

Ortoleva, P.
1998 *I movimenti del '68 in Europa e in America*, Editori Riuniti, Roma.

Ostrom, E. (a cura di)
2006 *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia.
2009 *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*, Bruno Mondadori, Milano.

Piazza, G.
2011 *"Indisponibili" dalle aule ai tetti: il movimento dei ricercatori universitari del 2010*, paper presentato al XXV Congresso Sisp, Palermo.

Podestà, N., Vitale, T. (a cura di)
2011 *Dalla proposta alla protesta, e ritorno. Conflitti locali e innovazione politica*, Bruno Mondadori, Milano.

Polanyi, K.
2000 *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino.

Privitera, W.
2001 *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari.

Rodotà, S.
2008 *Il sapere come bene comune. Accesso alla conoscenza e logica di mercato*, Notizie Editrice, Modena.

Tabusi, M.
2011a *La Rete29Aprile: dagli spazi virtuali alla «territorializzazione» di un tetto, per una Università Pubblica, Libera e Aperta*, paper presentato al IV Italian and French Congress "Geografia sociale e democrazia. Opportunità e rischi della comunicazione non convenzionale", Roma Tre University, 2011a.
2011b *Riportiamo in alto l'università! Ricercatori e studenti sul tetto di Roma*, in B. Maida (a cura di), *Senti che bel rumore*, Accademia University Press, Torino, pp. 183-194.

Tipaldo, G.
2011 *"Né qui né altrove!". Critica alle grandi opere: un problema di "cultura civica"?*, Rassegna italiana di sociologia, 4.

Touraine, A.
2002 *Libertà, Uguaglianza, Diversità*, Il Saggiatore, Milano.

Tronti, M.
1998 *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino.

Vitale, T. (a cura di)
2007 *In nome di chi? Partecipazione e rappresentanza nelle mobilitazioni locali*, FrancoAngeli, Milano.

Lello Savonardo

Pop music, mass media e culture urbane

1. La popular music

Il presente saggio si concentra su alcune riflessioni che investono la popular music, soffermandosi sul concetto di pop e su quello di cultura di massa, sottolineando le relative connessioni con i media, le realtà urbane e l'universo giovanile. La popular music – secondo James Lull [1978] – è una particolare forma di comunicazione estremamente influente, che merita un'analisi seria non soltanto per strada e nella stampa popolare, ma anche nella letteratura scientifica e nelle aule universitarie. Tale riflessione si riferisce ad un tipo di musica che ha uno strettissimo rapporto con i mass media, con il consumo culturale e con l'universo giovanile: la cosiddetta musica "leggera", d'intrattenimento e di consumo, intesa e fruita come svago e divertimento e che, solitamente, non rientra nell'ambito della musica classica, "impegnata", "colta" o "seria". È questo il significato generalmente attribuito al pop che include non solo il *rock* ma anche molti altri generi musicali come, ad esempio, il *soul,* il *reggae,* il *country,* il *punk*, il *rap* etc. Tuttavia, le definizioni di musica "leggera", "rock", "popular", "pop" sono molteplici. Non esiste, infatti, un genere univoco di musica che si riferisca a tali termini: ce ne sono tanti, sovrapposti o che esprimono forme di ibridazione tra i vari stili, codici e linguaggi musicali, con comuni origini e diversi sviluppi. È per

questo che risulta particolarmente difficile elaborare una definizione univoca di ciò che, comunemente, chiamiamo "musica leggera" o *popular music*.

L'aggettivo "leggera" viene usato in opposizione ad altri generi musicali già consolidati come nel caso della musica classica o "colta". Tuttavia, la contrapposizione leggera/colta appare paradossale, poiché tende implicitamente a screditare entrambe le dimensioni musicali a cui fa riferimento. Com'è noto, per Adorno [1941, trad. it. 2006], la musica "leggera" rappresenta un prodotto "inferiore" della mercificazione della cultura di massa ed esprime l'incapacità dell'uomo di usare il linguaggio per comunicare, oltre a favorire i crescenti processi di omologazione. Secondo il pensiero corrente, la musica viene definita "leggera" quando è "strutturalmente semplice, destinata al consumo casuale e distratto, dominata da preoccupazioni commerciali più che artistiche" [Sibilla, 2003, 21]. Tale aspetto economico è messo in risalto dall'espressione "musica di consumo" che si riferisce, in particolare, alla produzione musicale destinata ad una fruizione di massa e realizzata (o meglio confezionata) con prevalenti intenzioni di profitto [Leydi 1982].

Più interessante, perché priva di connotazioni negative, risulta essere – secondo Chiara Santoianni [1993, 8] – la definizione di " "musica dei mass media", adoperata negli Atti del Congresso Iaspm (International Association for the Study of Popular Music), in cui *musique de mass medias* è la versione usata dai Francesi". Una definizione che mette in luce gli strettissimi rapporti tra la popular music e i mezzi di comunicazione di massa. La stessa Santoianni sottolinea, inoltre, come la musica pop sia, soprattutto, la "musica dei giovani", esprimendo i linguaggi, i movimenti e le culture giovanili. Infine, l'espressione popular music, che non è l'esatta traduzione dell'italiano "musica popolare" (con cui si intende, in genere, la musica tipica delle tradizioni popolari e folkloriche), è usata dalla maggior parte degli autori inglesi e americani.

A partire dagli anni Ottanta del xx secolo – ricorda Franco Fabbri [2008, 4] – si è formato un consenso fra gli studiosi di queste musiche di utilizzare il termine *popular music*, sia come riconoscimento dell'inglese (dal quale l'espressione è intraducibile in molte lingue, compreso l'italiano) come lingua franca, sia in omaggio all'importanza storico-economica della musica anglosassone e afroamericana, sia per accettare un'espressione di larga diffusione che (con tutti i suoi limiti) non

presenta connotazioni dispregiative e si presta meno di altre a equivoci epistemologici. Quale musica, oggi, non è "di consumo"? E quante musiche popular (dal rock'n'roll alla bossa nova, dalla canzone d'autore al rap) sono nate proprio in opposizione alla "musica leggera"?

Fabbri sottolinea, in ogni caso, la costante e significativa dialettica tra *popular culture* e *mass culture*, rendendo ancora più esplicita "l'ambivalenza di una musica che ha origini e radici in ampi strati sociali e che allo stesso tempo è prodotta industrialmente su vasta scala" [*Ibidem*]. In particolare, la prima definizione di popular music è di natura storica: si riferisce ai prodotti di inizio secolo del *music hall* e poi a quelli dei produttori di canzoni per il mercato di massa come *Tin Pan Alley*, ovvero l'industria editoriale newyorkese, e il suo equivalente britannico [Middleton 1990]. Tuttavia, oltre alla prospettiva storica, gli studiosi hanno elaborato diversi modi di definire la popular music che, in molti casi, risultano incoerenti o significativamente differenti negli aspetti sostanziali. Roy Shuker [1998] riassume tre principali filoni di definizioni. Nel primo, la popular music viene definita in base alla sua natura popolare: raggiunge un numero significativo di persone ed è apprezzata su larga scala. Il secondo filone tiene conto della sua natura di prodotto industriale, commercializzato e diffuso attraverso i mass media. Il terzo definisce la popular music attraverso "l'esistenza di una propria teoria e una propria estetica, dalla relativa anonimità dei suoi compositori, dalla distribuzione su larga scala e dall'archiviazione su supporti fonografici" [Sibilla 2003, 28]. Tali approcci dimostrano come la popular music sia ancora un campo aperto di analisi e di riflessioni, talvolta contrastanti, che caratterizzano l'attuale dibattito scientifico, a partire dalle diverse prospettive storiche, musicali e socioeconomiche.

Richard Middleton [1990, trad. it. 2001] si esprime in maniera fortemente critica verso tutte le definizioni più comuni di popular music, rilevandone l'insufficienza e l'inadeguatezza esplicativa. I principali approcci teorici – secondo lo studioso inglese – sono orientati a dividere il campo musicale tra musica d'élite o di massa, alta e bassa, aristocratica e plebea, e così via. In società sempre più complesse e differenziate, le distinzioni sono necessarie, per cogliere ed interpretare importanti conflitti e tensioni sociali e culturali. Tuttavia, il rischio ricorrente è di orientarsi verso definizioni eccessivamente rigide, che spesso si fondano

sull'incapacità di riconoscere l'insieme dei fattori e dei presupposti che sono alla base di ciascuna distinzione. Qualsiasi termine, espressione o definizione si usi, il suo contenuto – secondo Middleton [*ivi*, trad. it., 24] – non può essere considerato assoluto. Inoltre, "la "popular music" (o quant'altro) può essere inquadrata opportunamente soltanto come fenomeno mutevole all'interno dell'*intero campo musicale*; e questo campo, insieme ai suoi rapporti interni, non è mai immobile – è sempre *in movimento*". In tal senso, è opportuno considerare la cultura "popular", non in senso "puro", ma in quanto "terreno su cui si svolgono le trasformazioni" [Hall 1981, 228]. Dunque, secondo Middleton, per studiare le forme di popular music storicamente individuate, è necessario collocarle nel contesto dell'"intero campo storico-musicale", cogliendone le costanti e continue trasformazioni che le caratterizzano.

A partire dalle principali teorie di riferimento, Gianni Sibilla [2003] opera una distinzione tra musica pop e popular music, sottolineando come la definizione della prima debba essere distinta dalla seconda, più generale e generica. Secondo lo studioso, il termine *popular* si intreccia con *folk*, che indica le canzoni contadine, nazionali e tradizionali, mentre il "pop" nasce negli anni Cinquanta con la rivoluzione della musica giovanile operata dal rock 'n' roll. A tal proposito, l'Enciclopedia Garzanti [AA.VV. 1983, 566] ricorda come "pop" sia:

> un'espressione inglese derivata per contrazione, da *popular music*, che designa nei paesi anglosassoni la musica leggera: l'aggettivo "popolare" indica la diffusione di massa e non si riferisce, come il termine *folk*, a una cultura etnica e autenticamente popolare. [...]. Corrente predominante del pop è il *rock*, con i relativi sottogeneri (*country rock*, *folk rock*, *hard rock*, *soft rock*, ecc.); per questo, talvolta, il termine ha coinciso con quello di rock; ma di recente è stato usato, in contrapposizione a rock, per indicare un tipo di musica di consumo.

Sebbene alcuni tratti produttivi, sociali e storici siano almeno parzialmente comuni, il termine pop indica, dunque, un campo più ristretto e definito rispetto a quello della popular music. La nascita e lo sviluppo intermediale dei generi musicali successivi al rock 'n' roll hanno, infatti, determinato l'esplosione di particolari caratteristiche della popular music, come le forme di produzione industriale,

il rapporto con i media, il ruolo pubblico dei musicisti/interpreti. Quindi, alcune forme linguistiche e comunicative della musica contemporanea sono espressioni tipiche del pop e non sono sempre presenti nella musica popolare, *folk* o tradizionale, oltre a rappresentare, in modo crescente, i linguaggi espressivi che caratterizzano l'universo giovanile. "In altre parole – secondo Sibilla [2003, 31] – il pop è *popular music*, la *popular music* non è necessariamente musica pop".

Il periodo storico di produzione, le forme testuali e linguistiche, gli attori sociali coinvolti, il modo in cui essi costruiscono la propria identità e, soprattutto, il rapporto con i mezzi di comunicazione di massa rappresentano i principali aspetti che caratterizzano la musica pop. In sintesi, secondo Sibilla [*ivi*, 29], il pop rappresenta un "macrogenere musicale contemporaneo che ricomprende tutti i sottogeneri specifici della canzone popolare sviluppatisi a partire dall'avvento del rock 'n' roll, contraddistinti dalla diffusione intermediale su supporti fonografici e mezzi di comunicazione".

Nonostante ogni forma di musica contemporanea, anche quella classica, venga oggi prodotta e diffusa secondo modelli industriali e mediante i mezzi di comunicazione di massa, solo la canzone pop viene scritta, prodotta e rielaborata per una diffusione intermediale. "E solamente i musicisti pop si presentano (o vengono "costruiti" dall'industria) come personaggi di un racconto che avviene in contemporanea su diversi mezzi di comunicazione" [*ivi*, 31]. I prodotti della musica pop, così come le attività delle pop star sono, infatti, diffusi e promossi attraverso i diversi media e utilizzano contemporaneamente i molteplici linguaggi mediali, mediante la radio o il web, passando dalla televisione e i videoclip.

Secondo Iain Chambers [1985], il mutamento terminologico dal "popular" al "pop", operato a metà degli anni Cinquanta, non rappresenta una semplice divisione storica tra il campo della musica di consumo in genere e una zona più ristretta, associata a un pubblico di adolescenti. L'abbreviazione del termine comporta qualcosa di più di una diversità di gusti generazionali: suggerisce, infatti, anche un "preciso mutamento musicale e culturale. Le voci di Little Richard e di Elvis Presley emersero da una tradizione ben diversa da quella di Frank Sinatra, Rosemary Clooney e dagli altri decani della musica leggera americana del dopoguerra" [*ivi*, trad. it., 19]. Inoltre, l'aggettivo "pop" non è di esclusivo dominio musicale, anzi, diventa di uso comune e si diffonde in diversi ambiti culturali.

Negli anni Cinquanta, viene, inizialmente, usato come aggettivo generico per indicare i prodotti culturali indirizzati ai teenager, ma assume ben presto un significato più ampio. David Buxton, [1975, 71] nel sottolineare lo "spirito pop" che caratterizza quegli anni, afferma che "la nozione di "pop" come idea coerente è cominciata in Gran Bretagna come una rivolta contro la natura élitaria e tradizionalista della "cultura superiore". Di qui, ci si è rivolti verso la cultura popolare e commerciale, integrata nella vita quotidiana". In tal senso, il pop tende alla valorizzazione della cultura popolare in quanto cultura commerciale e di massa. La *pop art* rende, inoltre, non soltanto legittimo, ma anche "eccitante e *glamorous*" l'uso e l'invecchiamento delle merci e degli oggetti di consumo, simbolo delle trasformazioni sociali e culturali di massa che caratterizzano la tarda modernità. L'artista Andy Warhol, tra i principali fautori di tale stile, diviene, secondo Buxton, l'anello di congiunzione tra la *pop art* e la musica. Alla fine degli anni Sessanta diviene, infatti, il mentore della nota band musicale Velvet Underground di Lou Reed e in una delle sue celebri affermazioni sottolinea il ruolo del pop come strumento in grado di imporre una moda o una celebrità alle masse. Tale affermazione contribuisce ad evidenziare le distanze ideologiche che, in quel periodo, sembrano differenziare il rock dal pop, ovvero "laddove il rock si fa portavoce di una visione romanticamente integralista dell'artista lontano dal mondo, il pop si definisce come modo di comunicazione massificato" [Sibilla 2003, 25].

A tal proposito, è opportuno fare un affondo sul termine rock, che per molto tempo è stato il più utilizzato per indicare la musica giovane, "generazionale", rivolta, dunque, ad una precisa fascia sociale. In particolare, nei primi anni Cinquanta la fusione della musica "nera" con il *folk* bianco, ovvero la fusione delle sonorità del *blues*, del *jazz*, del *rhythm'n' blues* e del *country* ha portato alla nascita del *rockabilly* e, quindi, del rock 'n' roll. La storiografia musicale e i principali studi accademici indicano la nascita del rock'n'roll con l'avvento sul mercato discografico di Little Richard e, soprattutto, di Elvis Presley. Dagli anni Sessanta in poi il rock (abbreviazione di rock 'n' roll) ha determinato ed è stato a sua volta influenzato dai fermenti culturali, sociali e di costume che hanno caratterizzato la nostra epoca. La musica rock, come vedremo nei paragrafi successivi, è stata la colonna sonora dell'impegno sociale, del desiderio di comunicare, della continua

ricerca di un'identità, della necessità di appartenenza e dell'esigenza di riconoscibilità e di protagonismo del mondo giovanile. La cosiddetta rivoluzione culturale degli anni Sessanta e Settanta è stata, inoltre, generata anche da una forte esigenza di reazione al conservatorismo, all'ipocrisia dei "benpensanti", al potere consolidato e al disagio sociale. Tale esigenza si è espressa attraverso i conflitti generazionali e la ribellione dei figli – che iniziano a prendere coscienza di sé – nei confronti dei loro padri, rigidamente chiusi in un sistema immobile. Il rock è stato motore e spinta propulsiva della protesta e delle dinamiche che l'hanno caratterizzata, ma allo stesso tempo si è nutrito di essa.

Secondo Simon Frith [1978], il rock non indica tanto un genere ma piuttosto un periodo di produzione musicale, in cui la musica stessa ha romanticamente posto in primo piano il valore dell'"autenticità", tentando – almeno idealmente – di non compromettersi con l'industria e con i mezzi di comunicazione di massa. In tal senso, come musica generazionale, romantica, trasgressiva e rivoluzionaria, il rock è stato caratterizzato da una sorta di "ideologia dell'autenticità", da una "connotazione musicale specifica" e da una significativa "opposizione" contro la musica pop. La cosiddetta "epoca del rock" termina nel 1976-1977 con l'avvento del *punk* che, con il suo slogan "No future", ripropone una filosofia di autenticità della musica che, nella più romantica visione artistica, deve essere pura, scevra da ogni compromesso con il mercato e con la corruzione del mondo moderno. Una filosofia che torna negli anni Novanta con il *grunge*, anche se in uno scenario commerciale e massmediatico mutato. In ogni caso, il rock si propone, tendenzialmente, in opposizione al pop, come una musica "vera" e "pura" contro una musica "leggera", disimpegnata, d'intrattenimento e commerciale. Una contrapposizione che risulta molto spesso solo ideale e che con il mutamento dei sistemi di produzione discografica, le trasformazioni dell'industria culturale e la contaminazione tra i diversi generi musicali è andata gradualmente affievolendosi.

2. Autenticità e ibridazione nella canzone d'autore

Il tema dell'"autenticità" richiama il conflittuale rapporto tra la musica leggera italiana e la canzone d'autore. Anche nel panorama musicale italiano degli anni

Sessanta irrompono sulla scena politica, sociale e culturale le giovani generazioni e la rivoluzione "beat", che ben presto diviene uno stile di vita. Con l'avvento dei cantautori negli anni Settanta, la parola in musica diventa l'arma dell'impegno e della denuncia sociale; l'artista diviene un riferimento, depositario di verità, un modello in cui riconoscersi, un vero e proprio "profeta". Incontrarsi ai concerti, nei cortei, nelle piazze, nelle università rappresenta un nuovo modo di socializzare, appartenendo ad uno stesso gruppo, condividendo uno stesso linguaggio e la stessa motivazione ideale. Il concerto rock diviene un nuovo rito sociale, "luogo" di aggregazione e condivisione collettiva. La crisi dei valori e degli ideali che aveva animato la rivoluzione culturale degli anni Sessanta e Settanta e una crescente consapevolezza dell'incapacità di incidere sulla realtà spingono, tuttavia, verso il riflusso degli anni Ottanta. L'individualismo, l'edonismo *reaganiano*, lo *yuppismo*, il rampantismo prendono il sopravvento e la voglia di esprimersi in gruppo, di reagire ai disagi, alle guerre, ai massacri si affievolisce, come se nulla si possa fare contro eventi ineluttabili. Su questi temi torneremo, in particolare, nei prossimi paragrafi.

Il neologismo "cantautore" appare per la prima volta nel 1960 nel listino pubblicitario della casa discografica RCA, multinazionale americana che aveva da poco aperto una filiale italiana. Il termine, e quindi la definizione di tale genere artistico-musicale, prende vita da una semplice esigenza di classificazione a fini commerciali ma, come vedremo, assume presto connotati diversi. In Italia il capostipite dei cantanti-autori è Domenico Modugno che nel 1958 a Sanremo ottiene un grande successo con il brano "Nel blu dipinto di blu" (di cui è autore della musica): una canzone nuova, diversa secondo il panorama musicale italiano, con un testo surreale, liberatorio che non aveva precedenti, accompagnato da un modo di cantare originale, inedito per il pubblico di Sanremo e in generale per i professionisti del mondo della canzone. A tal proposito Fabrizio De André [1999, 4] racconta: "avevo 18 anni, era il 1958, l'anno in cui Modugno era esploso a Sanremo con Volare, rivoluzionando tutti i nostri schemi e mandando in pezzi le nostre idee sulle canzoni, anche le più progredite".

Ben presto da strumento di classificazione commerciale, la nozione di cantautore si trasforma in categoria di classificazione culturale. Da un punto di vista semplicemente etimologico, il termine si riferisce all'artista che assume sia

il ruolo di interprete che di autore della canzone. Tuttavia, con il tempo, tende sempre di più ad identificare, non genericamente chi canta le proprie canzoni, ma il cantante-autore di brani che sono caratterizzati da un testo, e spesso da una musica, o un arrangiamento "diverso" da quelli delle canzoni di consumo, della musica leggera [Santoro 2000; 2010]. A qualificare la produzione dei cantautori è, innanzitutto, l'attenzione a temi tratti dalla vita quotidiana e dalla sua problematicità anche esistenziale, politica e sociale. Questi nuovi temi trovano i migliori interpreti negli stessi autori. Nelle canzoni scritte e interpretate dai cantautori, le parole, dunque, assumono un senso che attribuisce potenzialmente alla canzone del cantautore una dignità letteraria che le altre non potevano (e non volevano) avere. L'idea che chi parla, o meglio, scrive di temi ed esperienze della vita quotidiana li debba anche vivere personalmente e, dunque, comunicare al pubblico senza la mediazione di terzi, diviene la chiave per la costruzione simbolica dell'autenticità di un certo tipo di canzoni, "diverse" in quanto opposte virtualmente alla pura commercialità delle altre. La figura del cantautore è, dunque, sin dalle origini un costrutto culturale, un prodotto che nasce per soddisfare una domanda di autenticità che la canzone italiana tradizionale – prodotta da una macchina industriale secondo moduli consolidati e sempre meno credibili – non riesce più a soddisfare [*Ibidem*]. Secondo Sarah Thornton [1995, 43], la musica è percepita come autentica quando "*suona vera* o *viene sentita come vera*, quando ha *credibilità* e si presenta come *genuina*. In un'epoca di rappresentazione infinita e di comunicazione globale, l'esperienza dell'autenticità musicale è vista come cura sia contro l'alienazione (perché offre il senso della comunità), sia contro la finzione (perché amplia il senso del realmente "reale")".

L'innovazione di cui i nuovi autori ed interpreti si fanno portatori non si limita alle parole ma investe, coerentemente, il profilo culturale e soprattutto quello interpretativo. Rompendo gli schemi della tradizione della canzone "all'italiana", i cantautori sostituiscono alla classica romanza o al modello tradizionale della canzone napoletana schemi, moduli e strutture che prendono in prestito dagli *chansonniers* francesi e dai musicisti rock o *rhythm 'n blues* angloamericani, ed in parte recuperano quelli folk italiani. È proprio l'utilizzo di questi modelli musicali – soprattutto ritmici – estranei alla tradizione melodica italiana a sollecitare quelle innovazioni linguistiche, metriche e contenutistiche che caratterizzano la

"rivoluzione" culturale prodotta dai cantautori. I modelli americani di riferimento, come ad esempio Bob Dylan, avevano operato analoghe scelte stilistiche, contaminando il folk tradizionale con i linguaggi del rock, proponendo testi con contenuti di rilevanza politica e sociale.

Nel corso degli anni Settanta la figura del cantautore acquista una valenza economica, e presto anche politica, inedita. La rottura linguistica e musicale rispetto alla tradizione della canzone italiana tende a combinarsi con la più generale frattura politica e culturale prodotta dai movimenti studenteschi del 1968 prima, e del 1977 poi. Gli anni Ottanta sono caratterizzati dalla definitiva consacrazione ma anche dall'inizio di una crisi di identità dei cantautori, determinata dalla sempre maggiore predominanza della logica di mercato sui contenuti della canzone d'autore e dai mutamenti socio-culturali, artistici e tecnologici che, a partire dagli anni Novanta, hanno dato vita a nuove modalità espressive e nuove forme di comunicazione musicale. Il sostanziale disorientamento, la ricerca di un'identità musicale ed artistica che accomuna la generazione dei nuovi cantautori italiani, e dall'altro una tendenza inevitabile e naturale verso la mescolanza, la contaminazione tra linguaggi e stili diversi che caratterizza l'artista contemporaneo si manifesta anche nella canzone d'autore.

L'immagine del cantautore anni Settanta, che si esprimeva in modo efficace anche solo attraverso la chitarra ed un fiume di parole cantate, sembra vacillare sempre più a favore di una specie di "cantapopfunkrapjazzrock-autore" che raccoglie, respira ed esprime le diverse sollecitazioni – musicali e non – attraverso l'ibridazione tra i generi e gli stili che lo travolgono, grazie al crescente sviluppo, sempre più accelerato, delle nuove tecnologie dalla comunicazione [Savonardo 2002]. Un "cantapop...autore" come l'artista americano Beck – solo per fare un esempio – che pubblica dischi sempre molto eterogenei i cui brani sembrano prendere strade diverse, sembrano andare cioè in direzioni indipendenti dal progetto globale della sua produzione, per esplorare nuove forme espressive, contaminando linguaggi della tradizione rock o folk con quelli della musica elettronica. Attraverso l'ibridazione tra il rock, il funk, il rap, il jazz, i nuovi cantautori esprimono il mondo di una generazione dall'identità frammentata e sempre più "confusa e felice", tanto per citare la "cantantessa" Carmen Consoli, "felice" di non porsi limiti e confini, felice di uscire dalla gabbia degli stili preconfezionati

e dalle etichette estetiche per andare in cerca di nuove emozioni, esplorando realtà apparentemente contraddittorie e che invece convivono o, semplicemente, si confondono in una nuova realtà musicale ibrida.

Tali processi non sono certamente nuovi o straordinari. Le trasformazioni dei linguaggi musicali e sociali sono, come sempre, determinate dalla crisi degli schemi preesistenti a favore di innovazioni prodotte dall'incrocio, dalla contaminazione, dallo scontro-incontro che ha, per esempio, generato il rock 'n' roll negli anni Cinquanta, grazie alla fusione di altri generi e stili. Anche la canzone d'autore del nuovo millennio è naturalmente "ibrida", una combinazione di ritmi e di suoni in cui moduli espressivi diversi e apparentemente lontani si fondono in un linguaggio contaminato, bastardo. Un linguaggio che ricorda un celebre verso della canzone "Via del campo" del poeta-cantautore Fabrizio De André [1967]: "dai diamanti non nasce niente dal letame nascono i fior".

Le ibridazioni musicali e, più in generale, quelle artistiche rappresentano un significativo indicatore delle trasformazioni socio-culturali in atto in una società sempre più meticcia. Una società che i nuovi cantautori raccontano, provocando, capovolgendo le categorie preesistenti e proponendo dubbi e spunti di riflessione. Gli artisti diventano, così, interpreti del disagio di quel pubblico prevalentemente giovanile che sente l'esigenza di riconoscersi, anche solo per una stagione, nel "cantapop...autore" del momento. Giovani disorientati, spinti, forse, dalla stessa esigenza di riconoscimento sociale, ma probabilmente lontani dalle motivazioni ideale, anche un po' ingenue, che, negli anni Settanta, portava le giovani generazioni a ritenere il cantautore un "nuovo profeta". Un nuovo profeta come quello disegnato dai versi ironici di "Cantautore", una celebre canzone di Edoardo Bennato [1976], tra i primi artisti che hanno in mondo significativo rivoluzionato la canzone italiana: "tu sei saggio / tu porti la verità / tu non sei un comune mortale / a te non è concesso barare / tu sei un cantautore". Edoardo Bennato – che appartiene alla scuola dei cantautori "impegnati", come Lucio Dalla, Francesco De Gregori, Fabrizio De André, solo per fare alcuni esempi – è stato tra i primi a fondere il rock con la lingua italiana, quando questo genere musicale era praticamente appannaggio degli anglo-americani, cioè di chi poteva disporre di una lingua musicalmente duttile, che "suonava" bene e che era funzionale ai ritmi della musica rock.

La contaminazione tra i diversi linguaggi musicali mette sempre di più in crisi la dicotomia "autenticità/leggerezza" che aveva caratterizzato il rapporto tra il rock e il pop, così come tra la canzone d'autore e la musica leggera, mentre lo sviluppo delle tecnologie determina nuovi codici espressivi e nuove forme di "autenticità". A tal proposito, Thornton [1995] sottolinea che una forma musicale è "autentica" quando diventa parte sostanziale di una sottocultura o parte integrante di una comunità. Cosi come le nuove tecnologie vengono "naturalizzate" attraverso processi di "acculturazione", anche le forme musicali inedite – secondo Thornton – all'inizio sembrano "estranee, artificiali, non autentiche", ma dal momento in cui vengono "assorbite nella cultura", risultano come "indigene e naturali". Frith [1986, 265] sostiene, inoltre, che le nuove tecnologie musicali tendono a essere in opposizione alla natura e alla comunità. Considerate "false e falsificanti", sembrano, infatti, minacciare l'autenticità o la "verità della musica". Tuttavia, gli sviluppi tecnologici rendono possibili nuovi concetti di autenticità.

L'uso sempre più efficace dei mass media e degli strumenti tecnologici e la consapevolezza delle potenzialità di tali strumenti caratterizzano l'attività artistica dei protagonisti della musica pop, i quali utilizzano le nuove tecnologie in modo particolarmente significativo sia nei processi comunicativi che in quelli creativi.

3. Mass media e culture urbane

La cultura popolare moderna, con le caratteristiche con cui la conosciamo adesso, ha origine negli anni successivi alla Seconda Guerra Mondiale. Gli anni in cui nasce e si afferma la generazione dei teenager che tende ad assumere il pop come sua filosofia di vita. La musica pop esprime una cultura di massa sempre più "orientata dalle esigenze di mercato, urbana, americanizzata, standardizzata, tecnologica, consumistica, progressista", la cui nascita viene, generalmente, datata intorno al 1945 [Santoianni 1993, 19]. Tuttavia, tracce di una cultura popolare urbana, con una moderna industria dell'intrattenimento, erano già presenti, almeno in Gran Bretagna. La musica popolare ha chiaramente origini più antiche:

La popular music non è certo un'invenzione recente: il concetto di "popolarità", infatti, date le sue caratteristiche, non può essere associato ad alcun periodo storico definito: esso è antico quanto l'uomo. Ma se dunque il "popolare" non può implicare una datazione precisa, la "cultura popolare", quella del consumismo e della società di massa, ha invece una definita origine temporale; dunque la ha anche la popular music che da essa nasce. Il "mito dei teen-ager" nacque senz'altro dopo il 1945; ma le basi per lo sviluppo della moderna industria del disco e della popular music furono poste già prima: e furono poste in America [*ivi*, 23].

La musica pop, dunque, presenta alcune caratteristiche proprie delle comunicazioni di massa. A differenza della musica classica, il pop è inseparabile dal mercato di massa e dalla ricerca di un'ampia *audience* [Frith 1981]. I gusti degli utenti, inoltre, possono essere in larga misura influenzati: il pubblico di massa della popular music è esso stesso un prodotto dell'industria del disco. In tal senso, il fine ultimo della produzione musicale pop risulta essere, infatti, più che artistico, commerciale: l'obiettivo dell'industria del disco è il profitto economico. Tuttavia, i fenomeni artistici e musicali che caratterizzano la cultura pop, come vedremo più avanti, non sono sempre il frutto di progetti commerciali: "La pop music è certo ampiamente gestita dall'industria del divertimento e della musica – sostiene Roberto Leydi [1982, 352] – ma esistono spazi creativi che, almeno nel momento della loro emergenza, si sottraggono alla manipolazione e allo sfruttamento del sistema consumistico".

La larghissima diffusione della musica pop e il suo pubblico tendenzialmente eterogeneo, anche se costituito prevalentemente da giovani, è favorita dalla sua relazione privilegiata con i mezzi di comunicazione di massa. Tuttavia, il rapporto con i media è spesso contraddittorio, ambiguo, scomodo ma essenziale: "il pop è l'unica musica la cui essenza consiste nel fatto di essere comunicata da un mass-medium" [Frith, 1981, 6]. Per meglio comprendere i moderni fenomeni musicali è necessario analizzare le peculiari relazioni esistenti tra il pop e i mass media.

La musica pop è, infatti, un fenomeno intertestuale e intermediale, che esprime il suo potere comunicativo attraverso un linguaggio che, in continua trasfor-

mazione, si adegua ai contesti sociali e mediali in cui si manifesta. Il pop utilizza ogni media per raggiungere il suo pubblico potenziale, attraverso diverse forme comunicative: il film musicale, la selezione radiofonica, il videoclip televisivo, il libro biografico o fotografico su un artista o una band, l'incisione su disco, nastro o cd, le performance dal vivo e, più di recente, le molteplici modalità di promozione e diffusione sul Web.

La radio è il più consolidato canale di diffusione della musica. È stato il primo mezzo di comunicazione a diffondere su larga scala prodotti sonori, contribuendo in maniera decisiva a definirne le forme di produzione e di consumo, e favorendo lo sviluppo della musica pop come fenomeno di massa. Per lungo tempo, anche dopo l'avvento della Tv negli anni Cinquanta, la radio ha mantenuto una sorta di monopolio sulla comunicazione della musica pop. Con l'avvento delle televisioni video-musicali negli anni Ottanta prima e di Internet nella seconda metà degli anni Novanta, la radio ha saputo rinnovarsi, trovando inedite modalità di espressione anche attraverso il Web. Mtv o fenomeni come il *file-sharing* musicale in Rete hanno, inoltre, introdotto inedite forme di comunicazione della musica e di ricontestualizzazione della canzone pop [Sibilla 2003].

Il rapporto tra la musica pop e l'"immagine" nelle sue diverse forme (fissa e in movimento) più che un potenziale conflitto – teorizzato dai puristi del suono e della radio – ha favorito l'integrazione tra diversi linguaggi e codici espressivi. Il video ha dato, infatti, nuova linfa alle canzoni e agli artisti, ma anche ai media musicali stessi. Infatti, negli anni Cinquanta il pop si consolida grazie alla Tv senza intaccare il ruolo della radio che rimane, tuttora, uno degli strumenti privilegiati di ascolto delle produzioni musicali. Tuttavia, l'integrazione iconica del messaggio sonoro ha influenzato in modo significativo la natura stessa della musica pop. La combinazione di suoni e di immagini "è ormai una delle caratteristiche che definiscono il pop stesso: la musica nasce non soltanto per essere ascoltata, ma per essere vista. Ciò non avviene in nessun altro genere musicale contemporaneo" [*ivi*, 256]. Inoltre, le diverse combinazioni possibili tra musica e video dimostrano come i linguaggi del pop si ridefiniscono costantemente in relazione ai contesti in cui la musica stessa si diffonde. Il videoclip si esprime attraverso la ricomposizione di suoni e immagini eterogenei e preesistenti in un testo inedito, un ibrido che non è più soltanto un testo musicale, ma neanche

solamente un testo iconico. Ogni rielaborazione visiva della musica propone un nuovo significato, che, comunque, è determinato dal prodotto musicale di partenza: il videoclip può interpretare, visualizzare, metaforizzare, deformare la canzone e il suo interprete, ma da essi non può prescindere.

I mass media, da un lato, tendono a determinare l'omologazione dei consumi culturali e l'appiattimento dei gusti del pubblico e, dall'altro, consentono alla musica pop, anche quando propone nuove tendenze e linguaggi, di svilupparsi e consolidarsi, arrivando ad un pubblico sempre più vasto. La cultura di massa tende a creare identici valori di consumo e l'industria culturale, attraverso i media favorisce tali processi omologanti: "le frontiere culturali – sostiene Edgar Morin [1970, 107] – cadono nel mercato comune dei mass media. [...] la cultura industriale è l'unico grande terreno di omogeneizzazione dei costumi".

Anche i modi di produzione e di riproduzione delle forme artistiche ed il loro rapporto con il pubblico subiscono significativi cambiamenti con la diffusione di massa: al genio creativo, al concetto di unicità, si sostituiscono processi collaborativi e standardizzazione industriale. "Là dove la presenza individuale di uno scrittore o di un pittore implicava un unico momento di produzione – secondo Iain Chambers [1985, trad. it, 12] – i processi tecnologici collettivi che comportano la radio, il cinema, la televisione e la musica riprodotta frammentano la figura dell'"artista" e disperdono l'idea di un unico punto di "origine"". L'industria culturale e i mass media hanno, dunque, un ruolo determinante nei processi di produzione e di fruizione musicale, oltre che nella predeterminazione delle forme di ascolto e di consumo. Gli studi sul consumo della musica pop hanno essenzialmente due radici, una teorica e una contestuale. La radice teorica, di matrice francofortese e marxista, che fa riferimento soprattutto alle teorie di Adorno, considera la "musica leggera" come pura merce manipolata da parte dell'industria dello spettacolo, rivolta ad un pubblico che la consuma superficialmente e acriticamente. Tali considerazioni hanno influenzato, con le dovute distanze e differenze, una buona parte degli studi successivi. In essi è presente, infatti, una certa diffidenza e, talvolta, una sorta di pregiudizio ideologico nei confronti dei modi di produzione industriale e standardizzata della musica pop.

La radice contestuale rappresenta, invece, l'effettiva crescita dell'industria musicale a partire dagli anni Ottanta, accompagnata da una sempre maggiore

consapevolezza dei produttori stessi di poter determinare e orientare i gusti del pubblico. L'industria discografica assume, dunque, sempre di più una funzione di mediatrice culturale, indirizzando il gusto del pubblico attraverso la promozione di generi musicali standardizzati [Sibilla 2003]. Tuttavia, la consapevolezza dell'influenza dell'industria è affiancata da una sempre maggiore incidenza del pubblico nei processi di negoziazione dei contenuti del prodotto musicale e delle modalità di consumo che tiene conto, dunque, delle differenze sociali e culturali degli utenti. Già in *Sociologia del rock*, Simon Frith [1978, trad. it., 78] sostiene:

Il rock è una musica che si rivolge al mercato giovanile e questo mercato comprende gruppi diversi che fanno un uso diverso del rock: le scelte connesse con il tempo libero che i giovani possono operare sono influenzate dalle differenze di classe, di sesso e di collocazione professionale [...]. L'industria del tempo libero ha effetti precisi sulle scelte connesse con il tempo libero, dal momento che è essa a determinare l'orizzonte delle scelte *disponibili*. I giovani, nel tempo libero, non sono soltanto limitati dal loro rapporto con la produzione, in quanto lavoratori, ma lo sono anche in quanto consumatori.

Iain Chambers [1985, trad. it., 14] nel volume *Ritmi Urbani* ricorda come la critica principale indirizzata contro la cultura di massa o popolare che si sviluppa dopo il 1945 si riferisca alla "sua natura "plastificata" e "non autentica". Una cultura "sostitutiva" fatta di emozioni effimere, dominata dalle star hollywoodiane". Una critica che sembra accomunare scrittori e osservatori di aree politiche, sociali e culturali diverse, che si ritrovarono sorprendentemente allineati nel giudicare tale fenomeno. Tuttavia, negli anni in cui esplode la musica pop, il vero bersaglio della critica era la società industriale in quanto tale, accusata di distruggere la "cultura" e i "valori" del mondo moderno.

In un senso profondo – secondo Chambers [*ivi*, 203] – la cultura di massa contemporanea è di plastica. Come nella definizione di Barthes, essa è prodotta in serie, è elastica e flessibile, duttile e conveniente. Anche se è regolarmente criticata per tali attributi, falsità e artificialità sono le qualità più significative della cultura di massa, "l'idea stessa della sua trasformazione infinita", dell'"ubiquità

resa visibile" [Barthes 1973]. E come la plastica, la cultura di massa si è depositata a mo' di pellicola flessibile sulle superfici e le azioni della nostra vita quotidiana, fondendole in modelli apparentemente prosaici.

Le relazioni tra cultura e industria, produzione commerciale e gusto popolare, e il conseguente sviluppo di una nuova estetica determinano anche una diversa divisione del lavoro che sembra mettere, sempre di più, in crisi il tradizionale ruolo dell'autore del prodotto artistico. Com'è noto, inoltre, la scomparsa dei precedenti modelli culturali e le nuove prospettive sono state accompagnate da significativi cambiamenti nella riproduzione tecnologica della musica. Trasformazioni che erano state messe in luce già nel 1936 dagli studi di Walter Benjamin sul cinema e la fotografia.

Le caratteristiche principali della cultura di massa contemporanea sono, secondo Chambers [1985], la sua natura "commerciale" nell'organizzazione e "urbana" nel carattere. La città rappresenta il "palcoscenico" e la principale "cassa di risonanza" della musica pop e delle sue nuove forme di romanticismo moderno. La realtà urbana è il luogo dell'immaginazione contemporanea e le strutture della metropoli attraversano ogni angolo della nostra vita quotidiana, sempre più immersa nel flusso dei prodotti mediali della cultura di massa. "Nella musica pop, nel suo romanticismo, nei suoi gusti, stili e piaceri – secondo Chambers [1985, trad. it., 208] – c'è un uso individualizzato e un dialogo aperto con i linguaggi della cultura urbana contemporanea". Linguaggi attraverso cui gli individui sono simultaneamente soggetto e oggetto dei processi di costruzione dell'immaginario collettivo.

Concentrando l'attenzione sul concetto di città e di metropoli come luogo privilegiato per inquadrare gli sviluppi storici, sociali, e musicali della modernità, Chambers [2001] afferma, inoltre, che nell'economia culturale della vita urbana sono registrati i suoni e la storia moderna, sia le loro contaminazioni che le loro combinazioni. I diversi suoni della musica forniscono – secondo il sociologo inglese [*ivi*, 69] – "un modo per ascoltare i suoni e i ritmi della storia, la musica e in particolare la musica *pop*, leggera, che spesso è considerata un fenomeno superficiale di poco conto, rivela dei cambiamenti profondi nella formazione della cultura moderna".

Partendo dall'esperienza della città di Londra, "spazio composto di diverse storie, diverse memorie, diverse identità", Chambers offre una particolare prospettiva culturale della musica contemporanea. Confrontando due concerti di due diverse formazioni musicali che – rispettivamente nel 1969 e nel 1989 – si "appropriano" della città di Londra, suonando sui tetti delle sue case, il sociologo inglese propone una riflessione sui rapporti tra le diverse forme di ibridazione culturale, le contaminazioni musicali, le realtà urbane e i percorsi storico-culturali che caratterizzano la tarda modernità. Attraverso l'esempio dei due concerti si passa, infatti, dalla Londra pop dei Beatles (e dei Rolling Stones) alla Londra città post-coloniale sui cui tetti suona una band di musica *bhangra*, un genere ibrido, frutto di contaminazioni tra sonorità angloamericane e tradizioni musicali indiane. Si passa cioè dalla cultura giovanile dominata da un'immagine connotata in senso "bianco" e "maschile", alla riconfigurazione dello stesso spazio urbano che ormai fornisce la "casa" per altre storie, altre culture, altre identità: "la musica *bhangra*, per esempio, non rappresenta semplicemente l'importazione di un suono o di una cultura d'*altrove* che riesce a contaminare la cultura locale; la musica *bhangra* stessa è l'espressione delle ibridità culturali realizzate all'interno delle culture urbane inglesi" [*ivi*, 71-72].

Secondo Chambers si può pensare, quindi, alla musica *bhangra* o *bhangra rap*, *bhangra hip hop* come "una tappa di contaminazione musicale" e come una novità storico-culturale che entra a far parte del mondo "usando il già *disponibile*, i linguaggi già disponibili, quelli che sono stati già *incisi* a livello di suono, a livello di storia e di cultura, creando una nuova combinazione, una nuova *configurazione*" [*Ibidem*]. Il sociologo inglese evidenzia, quindi, l'idea di spazio urbano come spazio in cui culture, etnie diverse si incontrano, si mescolano, si confondono. Per Chambers, non si tratta di "una addizione *alla*, o di una sottrazione *dalla* cultura esistente, si tratta invece di combinazioni che creano quello che si potrebbe chiamare un *terzo spazio*, uno spazio in cui ambedue le culture di "origine", [...] sono interpellate e modificate, [...] portate altrove per realizzare un nuova configurazione culturale" [*Ibidem*]. È da lì, dalla contaminazione musicale, che emerge una novità storico-culturale che investe inevitabilmente anche lo spazio urbano e i linguaggi espressivi che lo caratterizzano.

Londra, come New York, come Parigi, come Napoli, come Bombay, città in cui i ritmi, i suoni, le tensioni, le pulsioni, i rumori del mondo si fondono, si confondono, danno vita ad inedite sonorità, realtà ibride senza radici e senza identità o con mille radici e mille identità che condividono lo stesso spazio. Realtà urbane in cui centro e periferia si mescolano in un percorso contemporaneamente diacronico e sincronico; dove passato, presente e futuro convivono attraversando l' "intramezzo", il "terzo spazio" [Bhabha 1994], uno spazio ibrido dove niente è più quello che era e non è ancora ciò che sarà, costantemente in divenire. Chambers [2001, 75], infine, soffermandosi sulla crisi delle scienze sociali, afferma che la complessità e la realtà storico-culturale rilevata nella musica giovanile contemporanea si presenta come qualcosa che sfugge dall'inquadramento umanistico. Le scienze sociali che storicamente – secondo il sociologo inglese – hanno tentato di "ridurre i fenomeni storico-culturali ad un quadro in cui i linguaggi critici rispettano e rispecchiano i desideri del soggetto che osserva, dove tutto si è reso trasparente, razionalizzato e perciò spiegabile e accessibile, ora si trovano messe in questione, in crisi. La musica, come tanti altri fenomeni sociali, invece mostra qualcosa in più". "Qualcosa" di cui i giovani sono portatori, interpreti privilegiati, attraverso i suoni, i ritmi e i linguaggi della musica pop con cui si esprimono e si nutrono.

Figli della cosiddetta società dell'incertezza, di tutte le realtà possibili e di nessuna, di uno spaesamento sempre più insistente, i giovani trovano nella musica uno strumento di identificazione, di aggregazione e, talvolta, di liberazione dalle ansie e dai conflitti. Conflitti inevitabili in chi, cercando le proprie radici, sempre più difficili da individuare, vive percorsi inediti verso nuove coordinate culturali e genera nuovi modelli espressivi che, per le scienze sociali, rappresentano segnali rilevanti per comprendere il mutamento. Le ibridazioni musicali ed artistiche rappresentano un significativo indicatore delle trasformazioni socio-culturali in atto in una società sempre più meticcia in cui lo sviluppo delle comunicazioni, dei media e delle tecnologie digitali ha provocato un'accelerazione violenta dei processi di contaminazione tra le diverse forme di linguaggio [Savonardo, 2001; 2007; 2010].

Riferimenti bibliografici

AA.VV.
1983 *La nuova enciclopedia della musica*, Garzanti, Milano.

Adorno, T. W.
1941 *On Popular Music*, Studies in Philosophy and Social Science, vol. 9, pp. 17-48 (trad. it. a cura di M. Santoro, *Sulla popular music*, Armando Editore, Roma 2006).

Barthes, R.
1973 *Mytologies*, Seuil, Parigi.

Benjamin, W.
1936 *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1955 (trad. it., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2000).

Buxton, D.
1975 *Le rock: star system et société de consommation*, La pensée sauvage, Grenoble (trad. it., *Il rock. Star system e società dei consumi*, Lakota, Roma 1987).

Chambers, I.
1985 *Urban Rhythms*. *Pop Music and Popular Culture*, Mac Millan, London (trad. it., *Ritmi urbani. Pop music e cultura di massa*, Arcana, Roma 2003).

Chambers, I.
2001 *Ritmi urbani, ritmi di identità. Suoni e scenari sulla strada oltre l'umanesimo*, in L. Savonardo (a cura di), *I suoni e le parole. Le scienze sociali e i nuovi linguaggi giovanili*, Oxiana, Napoli 2001.

De André, F.
1999 *Come un'anomalia. Tutte le canzoni*, a cura di R. Cotroneo, Einaudi, Torino.

Fabbri, F.
2008 *Around the clock. Una breve storia della popular music*, UTET, Torino.

Frith, S.
1978 *The Sociology of Rock*, Constable, London (trad. it., *Sociologia del rock*, Feltrinelli, Milano 1982).
1981 *Sounds Effects*. *Youth, Leisure and the Politics of Rock'n'roll*, Pantheon, New York.
1986 *Art versus Technology: The strange case of popular music*, Media, Culture and Society, VIII, 3, luglio.

Hall, S.
1981 *Notes on Deconstructing the Popular*, in R. Samuel (a cura di), *People's History and Socialist Theory*, Routledge, London, pp. 227-240.

Leydi, R.
1982 *La musica di consumo*, in AA.VV, *Storia universale della musica*, a cura di Giovanni Calendoli e Richard Pierce, Mondadori, Milano.

Lull, J.
1987 *Popular music and communication*, Sage Publications, Newbury Park CA/ London.

Middleton, R.
1990 *Studying popular music*, Open University Press, Buckingham (trad. it., *Studiare la popular music*, Feltrinelli, Milano 2001).

Morin, E.
1970 *Il grande pubblico*, in M. Rivolsi, *Comunicazioni e cultura di massa*, Hoepli, Milano 1970, pp. 107-115.

Santoianni, C.
1993 *Popular music e comunicazione di massa*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Santoro, M.
2000 *La leggerezza insostenibile. Genesi del campo della canzone d'autore*, in AA.VV., *La nuova sociologia della musica*, Rassegna Italiana di Sociologia, il Mulino, 2/2000.
2010 *Effetto Tenco. Genealogia della canzone d'autore*, il Mulino, Bologna.

Savonardo, L.
2007 *Innovazione e creatività*, Quaderni di Teoria Sociale, n. 7, Morlacchi Editore, Perugia, pp. 193-216.
2010 *Sociologia della musica. La costruzione sociale del suono dalle tribù al digitale*, Utet Università, Torino.

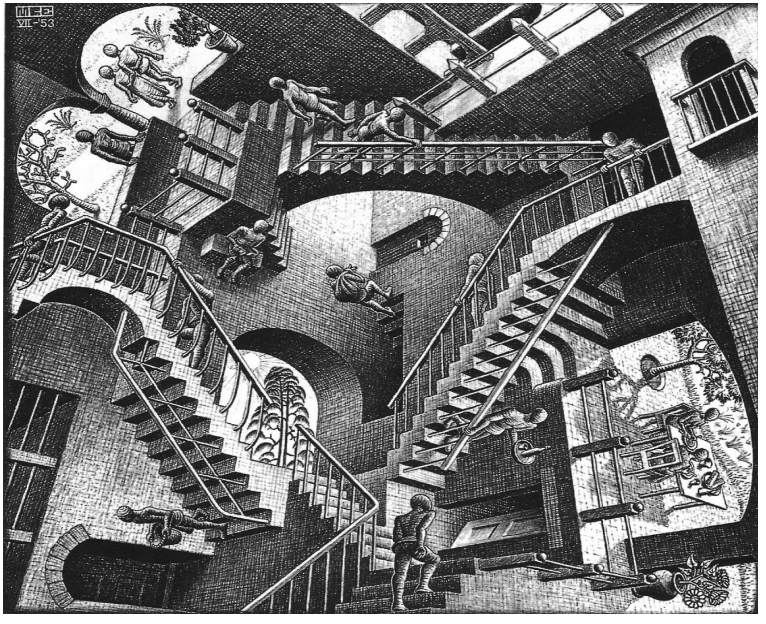
Savonardo, L.
2001 (a cura di) *I suoni e le parole. Le scienze sociali e i nuovi linguaggi giovanili*, Oxiana, Napoli.
2002 *I suoni e le parole. Le scienze sociali e la musica d'autore*, Oxiana, Napoli.

Shuker, R.
1998 *Key Concepts in Popular Music*, Routledge, London/New York.

Sibilla, G.
2003 *I linguaggi della musica pop*, Bompiani, Milano.

Thornton, S.
1995 *Club cultures: music, media and subcultural capital*, University Press of New England (trad. it., *Dai club ai rave. Musica, media e capitale sottoculturale*, Feltrinelli, Milano 1998).

Libri in discussione



Enrico Caniglia

Recensione a Andrea Spreafico, *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando Editore, Roma 2011.

È pratica comune, e probabilmente biasimevole, fare la recensione del libro scritto da un amico. Non nego che conosco e frequento Andrea da più di quindici anni. Tuttavia anche a rischio di apparire egoista voglio usare l'occasione di recensire il suo ultimo libro come un modo per continuare la nostra discussione su alcuni temi teorici che ci appassionano ormai da tanto tempo.

Il libro offre un'approfondita illustrazione delle diverse proposte interpretative che la teoria sociale, e non solo, ha avanzato attorno a un tema, il *sé*, che per tanti versi appare monopolio di altre discipline e fuori dalla portata della riflessione sociologica. Tutta la trattazione si sviluppa a partire da alcuni quesiti che provo così a formulare: il sé può essere considerato un legittimo oggetto di ricerca sociologica? Può la sociologia, nata per investigare fenomeni collettivi, esterni e macro, occuparsi di qualcosa che invece è strettamente individuale e "interno" alla coscienza personale? Può la teoria sociale esercitare, in piena autonomia, la propria prospettiva e quindi assumere il sé come ambito di riflessione, oppure dovrebbe delegare questo tema alle diverse branche della psicologia, della psicanalisi e della psico-neurologia, occupandosi al più di analizzare le implicazioni sociali delle diverse definizioni del sé che emergono da quelle discipline?

Il sé è un oggetto d'analisi per molti versi assai sfuggente e lo è ancor di più rispetto alla teoria sociale, che ama procedere per definizioni generali. Spreafico esordisce con il ricordare l'estrema varietà di termini che sono impiegati per indicare tale fenomeno: non solo *sé*, ma anche *identità*, *me*, *io*, *personalità*, *carattere*,

psiche, *ego*, *mente*, *coscienza*, *interiorità*, *animo*, *anima*, *spirito*, *soggettività*, *individualità*, *ipseità*, *soggetto*, *persona*. È chiaro che ognuno di questi concetti coglie aspetti diversi e si riferisce a cose differenti, eppure non si può negare che esista fra loro una sorta di aria di famiglia. Tutti questi termini indicano, o meglio, presuppongono con sfumature diverse l'idea "che esista dentro di noi, ad esempio, in qualche parte del nostro corpo come il cervello, un qualcosa che fondi la nostra supposta percezione di esistere in modo specifico, individuale e distinto e che dunque ci caratterizzerebbe come una determinata unità di base dell'agire" [p. 17].

La tentazione di considerare il sé un ambito esterno agli interessi sociologici è tipica degli studiosi classici – Durkheim in testa – e pur tuttavia un qualche assunto sull'esistenza di un *soggetto interno* non manca nelle analisi e nelle interpretazioni dei primi sociologi, e ancora di più è presente in gran parte della sociologia contemporanea. Ma quest'ultima opzione è tutt'altro che risolutiva ed efficace, ponendo spesso più problemi di quanti ne risolva. Può apparire comodo spiegare un'azione attraverso l'assegnazione di motivi, intenzioni, ragioni, ma anche turbamenti ed emozioni, all'agente, insomma facendo riferimento a qualcosa che sta o succede "dentro" l'individuo: stati, pensieri, emozioni, insomma il sé. Tuttavia tale strategia analitica deve ormai fronteggiare il fatto compiuto che anche le discipline specializzate in quello che succede all'"interno" dell'uomo, se così posso esprimermi, come la psicologia e la neurologia, cominciano a definire il sé come qualcosa che non è limitato all'involucro della pelle e nella testa, ma va oltre esse. Come fa notare Spreafico, molte attività cognitive – ad esempio, la memoria – che in passato erano concepite come svolgentesi esclusivamente all'interno della mente (o cervello) adesso sono viste come delocalizzate in altre parti del corpo (ad esempio, le mani) o addirittura in oggetti e in tecnologie (schemi, tastiere ecc.): è il modello della mente estesa.

Invece di usare il sé come precaria risorsa analitica data per scontata e non spiegata, la sociologia potrebbe provare ad assumerla come oggetto di ricerca. Ciò può essere fatto attraverso un esercizio di storicizzazione del sé, e in tal modo prendere le distanze rispetto al procedere astorico e universalistico tipico delle discipline che vogliono vantare una decisa impostazione scientifica – la psicologia è tra queste. A questo proposito, Spreafico si rifà al lavoro di Marcel Mauss

sulla storia del concetto di "io" e alla sociologia storica di Norbert Elias, con i suoi dotti e inevitabili riferimenti a René Descartes e al dualismo mente-corpo. Il fatto che "in Occidente si tende a dare per scontata, come auto-evidente, come qualcosa di proprio della stessa condizione umana, l'idea che un individuo sia un essere autonomo, delimitato dai confini del proprio corpo, che abbia una psiche interna, separata dal mondo esterno e rinchiusa dentro un corpo, e più in generale l'idea della distinzione tra soggetto e oggetto" [p. 30], è un tipico frutto della storia occidentale, un dato tutt'altro che astorico o universalmente condiviso da tutte le culture.

È chiaro che questa prospettiva opera una sostituzione dell'oggetto d'indagine, che diventa non il *sé* bensì la *percezione di avere* un sé. L'impressione di Spreafico è che tale svolta analitica non abbia avuto un grosso seguito e che la sociologia abbia proceduto piuttosto nella direzione di trovare una qualche risposta di cosa sia il sé e che questa risposta sia stata costruita anche con pezzi messi a disposizione dalla riflessione dei classici della filosofia. Una parte della sociologia ha provato a far propria una concezione costruzionista – il sé come utile finzione – che deriva dalle vulgate della filosofia di Hume. Un'altra parte è invece debitrice dell'idea del sé in termini d'identità, come un insieme di stati mentali autonomi cui l'uomo attribuisce coerenza, proposta sviluppata soprattutto sulla scia di George Mead.

Spreafico non trascura di discutere il contributo che giunge indirettamente alla sociologia dalle riflessioni di alcuni filosofi recenti, come Castoriadis, Lacan e Zizek che hanno optato di buon grado per la proposta freudiana del "sé psichico interiore", quindi per una concezione più sostanzialista, e offerto alla teoria sociale molteplici spunti di collegamento fra il tema del sé e l'analisi dei fenomeni sociali. La sociologia non offre dunque una definizione originale della questione del sé, tende piuttosto a specializzarsi nello studio di quali condizioni sociali favoriscano il formarsi di questa "profondità interiore" che è la psiche, come ben illustra Spreafico citando i lavori di Elliott, di Dubar, il funzionalismo parsonsiano e infine l'interazionismo simbolico di Blumer. Tuttavia nel tentativo di produrre un discorso sociologico collegando il sé al contesto e ai processi sociali – socializzazione, interazione, comunicazione e istituzioni sociali, intesi come "fattori soggettivi individualmente attivi e oggettivi trasmessi e riformulati" [p. 52] – la proposta sociologica finisce per essere confusa, per non chiarire bene le cose: non

si va oltre una generica funzione di singolarizzare e di unificare l'individuo, di costruire un senso dell'esistenza, o di facilitare l'agire. Tutte cose che il concetto di sé sembra fare esclusivamente a beneficio delle esigenze analitiche della spiegazione sociologica. E questo vale anche per tutte quelle teorie sociali che insistono sulla riflessività e sulla coscienza come basi della modernità.

Un diverso tentativo è rappresentato ovviamente dal lavoro di Erving Goffman, cui Spreafico dedica ampio spazio. Il sé diventa "presentazione del sé", e il tema dell'analisi diventa quello dei rapporti tra ruoli, situazioni e rituali. Poiché "presentazione", il sé è sempre plurale nel senso che dipende dalla situazione e cambia con il cambiare di questa. "La percezione che esista un sé individuale di fondo nasce dal fatto che l'interazione richiede che si agisca come se lo avessimo" [p. 66]. Resta comunque la sensazione che Goffman pensi a un qualche "sé" sottostante, che non è solo la conseguenza della consapevolezza del nostro corpo fisico, ma una sorta di regista ultimo dei vari *self* che insceniamo nelle diverse situazioni sociali. Andava forse meglio rimarcato che Goffman, paradossalmente, non ha mai cassato il riferimento al sé all'interno del suo progetto di sociologia radicalmente situazionista – se si eccettua l'ultimissimo lavoro sul linguaggio. Anzi, l'interesse principale di Goffman è stato quello di evidenziarne, contro gli psicologi, l'intima fragilità di fronte alle pressioni sociali, dalla quale scaturirebbe, fra le altre cose, il fatto che il sé costituisce l'oggetto sacro dei microrituali quotidiani.

Spreafico evidenzia bene come una vera svolta arrivi solo con lo strutturalismo francese e l'etnometodologia: vere e proprie sociologie senza il sé. Non solo l'interesse cognitivo è rivolto verso altri temi che non coinvolgono il sé – come l'episteme, il senso comune, le pratiche discorsive – ma si producono spiegazioni della vita sociale prive di riferimento a esso. In etnometodologia, ad esempio, non abbiamo più un soggetto intestatario-autore dell'azione, con i suoi valori, i suoi interessi, i suoi ragionamenti, le sue emozioni ecc., bensì il *membro*, espressione che indica il semplice possesso di competenze sociali condivise. L'esito finale è la posizione sostenuta dagli approcci derivati dall'etnometodologia, come l'analisi della conversazione e l'analisi delle categorie di appartenenza, che riducono il sé – l'identità, la personalità, la mente, il soggetto – a un gioco linguistico come tanti altri, privandolo della supposta natura di base fondamentale dell'individuo, dell'agire sociale e della stessa società. Il sé, il soggetto, la persona, l'agente, intesi

come opposti a oggetto, realtà, esteriorità, sarebbero gli elementi di quell'idioma mondano di cui ci serviamo per produrre il senso di una realtà esterna e conoscibile [p. 115]. Insomma, il sé "risulta essere solo un enunciato usato per interagire" [p. 129].

Nella parte finale del libro l'autore mette molta enfasi su tali proposte di "morte del sé". Tuttavia non è chiaro se sia disposto ad accettare fin in fondo le implicazioni radicali che tale impostazione comporta. Il rifiuto di qualsiasi sostanzializzazione del sé non significa soltanto immaginarlo come una costruzione, come un "prodotto che vi è in certe condizioni", "generatore di processi, interazioni e configurazioni" [p. 165]. A mio avviso, non si tratta tanto di criticare i sostanzialisti e sostenere una posizione costruzionista del sé – del sé pertinenziale o come utile finzione, come fa la teoria delle reti di White, o del sé come qualcosa "che emerge nella relazione" e che è "parte del tutto" – ma più semplicemente, o più radicalmente, di sospendere ogni giudizio a tal proposito. Occorre dichiararsi *indifferenti* alla questione se il sé sia un'essenza reale e preesistente alle situazioni sociali, o sia invece una mera costruzione. Ciò non significa escluderlo dall'analisi, bensì studiare come i riferimenti al sé siano usati nelle pratiche discorsive quotidiane per la realizzazione di azioni. Questo cambiamento è qualcosa di più di una sostituzione dell'oggetto d'analisi. Quello del sé è un tema che ha valenze epistemologiche: è uno spartiacque del modo di fare conoscenza. Accettare di espellere dall'analisi qualsiasi riferimento ad assunti impliciti o espliciti sulle proprietà del sé implica trasformare radicalmente la sociologia e la teoria sociale, riarticolando in senso restrittivo i confini di ciò di cui la riflessione analitica può occuparsi e segnando più nette marcature rispetto ad altri ambiti sociali di conoscenza e di discussione. Per alcuni, tale sviluppo rischia di diventare il capolinea delle scienze sociali, per altri è la strettoia da cui queste discipline devono passare per arrivare finalmente ad avere uno status certo.

Notizie sui collaboratori di questo numero

Ursula Apitzsch è professore di scienza politica e sociologia della cultura e dello sviluppo presso la Goethe-Universität di Francoforte sul Meno. Dirige il *Cornelia Goethe Centre for Women's and Gender Studies (CGC).* Dal 2007 al 2012 è stata membro del comitato esecutivo della European Sociological Association (ESA). Ha svolto ricerche e pubblicato numerosi contributi di storia delle idee e su migrazione ed etnicità, con particolare riguardo alle analisi di genere. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: *Gesellschaftstheorie von Georg Lukas* (Stuttgart, Frommann 1977) e *Gramsci-Neurath-Williams* (ed. Hamburg, Argument 1993). Ha curato, assieme a Peter Kammerer e Aldo Natoli, l'edizione critica tedesca della corrispondenza tra Giulia e Tatiana Schucht e Gramsci durante la prigionia.

Giovanni Barbieri è ricercatore in Sociologia dei fenomeni politici presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Perugia, dove insegna Sociologia della globalizzazione. Fra i suoi scritti: *L'uomo comunitario nella società globalizzata*, Rubbettino, 2012; con R. Segatori (a cura di), *Mutamenti della politica nell'Italia contemporanea* - Vol. I: *Leader, partiti e movimenti*, Rubbettino, 2007 (giobarb@libero.it)..

Loris Caruso è assegnista di ricerca in sociologia politica all'Università di Milano-Bicocca. Lavora sui temi della partecipazione politica e del conflitto sociale (loris.caruso@unimib.it).

Massimo Cerulo è ricercatore di Sociologia generale all'Università di Torino. Si occupa di sociologia della vita quotidiana, storia del pensiero sociologico e

teoria sociale. Membro della Société Internationale d'Ethnographie e del direttivo della sezione "Vita Quotidiana" dell'Associazione Italiana di Sociologia, è direttore scientifico della collana "Teoria sociale" per la casa editrice Orthotes. Tra le sue pubblicazioni: *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali* (con F. Crespi), Napoli 2013; *La danza dei caffè. L'interazione faccia a faccia in tre luoghi pubblici*, Cosenza 2011; *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Roma 2010; *Un mondo (quasi) a parte. La vita quotidiana del politico di professione: uno studio etnografico*, Milano 2009. Ha introdotto in Italia parti della teoria sociale di alcuni classici della sociologia, quali Pierre Bourdieu (*Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Napoli 2013; *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma 2009), Arlie R. Hochschild (*Lavoro emozionale e struttura sociale*, Roma 2013), Gabriel Tarde (*La logica sociale dei sentimenti*, Roma 2011). Ha raccontato in presa diretta, indagandola etnograficamente, la campagna elettorale per le elezioni primarie del centrosinistra a Napoli nel 2011 (*Emozioni primarie*, con L. Iaccarino, Napoli 2011) (massimo.cerulo@unito.it).

Michele Filippini, ricercatore presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Bologna, fa parte del direttivo della *International Gramsci Society Italia* ed è il coordinatore del progetto *Firb GramsciSource.org*. I suoi interessi di ricerca riguardano lo studio dell'opera di Antonio Gramsci, il rapporto tra scienze sociali e marxismo, l'operaismo italiano. Ha pubblicato recentemente *Gramsci globale* (Odoya 2011) e *Leaping forward* (Jve-Crs 2012). È di prossima uscita un suo studio sul rapporto tra i testi gramsciani e le scienze sociali, argomento centrale della sua ricerca decennale su Antonio Gramsci (michele.filippini@unibo.it).

Gerardo Ienna nasce Roma nel 1989. Dopo gli studi classici si laurea in filosofia all'università "La Sapienza" di Roma in Storia del pensiero scientifico con il professor Nunzio Allocca con una tesi dal titolo *Pierre Bourdieu: Per una sociologia della scienza*. I suoi interessi sono principalmente rivolti all'epistemologia e storia delle scienze con un'attenzione particolare al loro rapporto con l'antropologia e la sociologia. Ha pubblicato alcuni articoli per riviste on-line oc-

cupandosi prevalentemente di estetica e critica cinematografica (gerardo.ienna@gmail.com).

Gennaro Iorio è professore associato di sociologia all'Università degli studi di Salerno. Ha pubblicato lavori sui temi della storia del pensiero sociologico, la disuguaglianza, la povertà e le trasformazioni sociali delle tecnologie digitali. Recentemente lavora sul tema dell'agire affettivo (iorio@unisa.it) .

Miguel Mellino, dottore di ricerca in Scienze etno-antropologiche, svolge attività didattica e di ricerca presso la cattedra di Antropologia Culturale dell'Università degli Studi di Napoli L'Orientale. Si occupa di studi postcoloniali, cultural studies e di ricerca antropologica sulle società complesse, in particolare sulle migrazioni, sul razzismo e sul multiculturalismo. Ha scritto *La critica postcoloniale* (2005), *La cultura e il potere* (2007), *Post-orientalismo* (2009), ha curato e tradotto l'edizione italiana di *The Black Atlantic* di Paul Gilroy (2003) e *Il soggetto e la differenza* di Stuart Hall (2006). Ha inoltre curato la ristampa dei due volumi degli *Scritti politici* di Frantz Fanon (2007) (gabmig@tiscalinet.it).

Massimo Pendenza è professore associato di Sociologia presso l'Università di Salerno. È membro del Comitato Scientifico Nazionale della Sezione Teorie sociologiche e trasformazioni sociali dell'AIS e di Comitati di diverse riviste e collane editoriali. Tra le sue pubblicazioni, si segnalano i volumi: *Tra sogni e realtà. Studi e ricerche sull'Europa e sull'europeizzazione*, Soveria Mnanelli 2012; *Teorie del capitale sociale*, Soveria Mannelli 2008; *Le organizzazioni di volontariato in Campania*, Napoli 2001; *Cooperazione, fiducia e capitale sociale*, Napoli 2000. Ha curato *La fiducia*, Roma 2004 e, insieme a M. Rosati, *Max Weber tra sociologia e filosofia* (Quaderni di Teoria Sociale, 9, 2009). È direttore del Centro Studi Europei (CSE), istituito presso l'Università di Salerno, e in tema di Europa ha scritto, oltre al volume su citato, diversi saggi e curato *Sociologie per l'Europa*, Roma 2011 e *Europei mediterranei* (con V. Cotesta), Napoli 2004. Sito personale: http://www.unisa.it/docenti/pendenza/index.

Giovanni Pizza è ricercatore presso il Dipartimento Uomo & Territorio dell'Università di Perugia dove insegna antropologia medica e culturale. Tra i suoi lavori: *Antropologia medica. Saperi pratiche e politiche del corpo* (Roma), *Embodiment and the State. Health, biopolitics and the intimate life of state powers* (curatore con H. Johannessen, 2009); *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea* (2012). (giovanni.pizza@unipg.it)

Massimo Rosati insegna sociologia generale presso l'Università di Roma 'Tor Vergata'. Presso la stessa Università è direttore del CSPS (Centre for the study and documentation of 'Religions and Political Institutions in Postsecular Society' www.csps.uniroma2.it). Tra le sue pubblicazioni più recenti, *Ritual and the Sacred. A New Durkheimian Analysis of Religion, Politics and the Self* (Ashgate 2009); *Multiple Modernities and Postsecular Societies*. co-editor con Kristina Stoeckl (Ashgate 2012) (massimo.rosati@uniroma2.it).

Andrea Salvini è docente di Metodologia e tecniche della ricerca sociale e di Principi e fondamenti del servizio sociale presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Pisa. Muovendo dalle prospettive teorico-metodologiche della *social network analysis* (SNA), si è occupato empiricamente delle questioni riguardanti le comunità di pratica a scuola, le strategie di 'governance' organizzative mediante le reti, e il volontariato, su cui ha pubblicato numerosi lavori. Tra i suoi ultimi saggi si ricordano, *Network Theories for Healthier Communities*, 2011; *Dentro le reti. Forme e processi della network* governance, Milano 2011; *Reti per le scuole*, Milano 2012; *Volontariato come interazione. Come cambia la solidarietà in Italia*, Pisa 2012; *Connettere*, Pisa 2012. Nel 2007 ha istituito il Laboratorio di 'Teorie e Metodi di analisi delle reti e de capitale sociale' presso l'università di Pisa (http://sna.dss.unipi.it).

Lello Savonardo insegna Teorie e Tecniche della Comunicazione e Comunicazione e Culture Giovanili presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Napoli Federico II. È Segretario Generale dell'Associazione Italiana di Sociologia (AIS) e coordina l'Osservatorio Giovani dell'Ateneo Federico II. Tra le sue pubblicazioni: *Cultura senza élite. Il potere simbolico a*

Napoli nell'era Bassolino (Napoli 2003); *Figli dell'incertezza. I giovani a Napoli e provincia* (Roma 2007); *Sociologia della Musica. La costruzione sociale del suono, dalle tribù al digitale* (Torino 2010) (savonard@unina.it).

Emanuela Susca insegna Sociologia generale presso l'Università degli studi di Urbino "Carlo Bo", dove afferisce al dipartimento di Scienze dell'uomo. I suoi interessi si indirizzano principalmente alle teorie sociologiche classiche e contemporanee, allo studio degli attuali processi di globalizzazione e alla riflessione su tematiche attinenti alla metodologia delle scienze sociali. Oltre che di saggi e interventi in volumi collettanei, è autrice di *Vilfredo Pareto: tra scienza e ideologia*, Napoli, La Città del Sole, 2005; *Nuovi media, comunicazione, società*, Pesaro, es@, 2007; *Pierre Bourdieu. Il lavoro della conoscenza*, Milano, Franco Angeli, 2011; *Per una sociologia che comprende. Gli approcci metodologici di tipo qualitativo*, Roma, Aracne, 2012 (emanuela.susca@uniurb.it).

Elenco dei revisori permanenti

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Giolo Fele (Università di Trento), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Teresa Grande (Università della Calabria), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Massimo Rosati (Università di Roma 2), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Lello Savonardo (Università di Napoli), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)