

Sguardi

Antonio Chiochi

CIVILTÀ ED EMARGINAZIONE

PER LA CRITICA DELLA CIVILIZZAZIONE

R

ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI
Mercogliano (Av) - 1ª edizione aprile 1998
Avellino - 2ª edizione gennaio 2012
www.cooperweb.it/relazioni

Questa edizione, leggermente rivista ed ampliata rispetto a quella del 1998, proietta le tematiche della civilizzazione, dell'emarginazione e delle diseguaglianze oltre le barriere della modernità e del Novecento, immergendole nel fuoco rovente del XXI secolo. La critica della civilizzazione si corona col discorso critico sulla globalizzazione, sviluppato nel capitolo quarto aggiunto. Col che si tenta di portare a coerente compimento le premesse da cui muove il libro.

A. C., gennaio 2012

INDICE

CAP I

MATRICI, MODELLI ED EFFETTI DELLA CIVILIZZAZIONE

- | | |
|---|------|
| 1. Dall'agire comunicativo all'agire emarginativo | p. 4 |
| 2. Alfabetizzazione dell'ignoranza | 10 |
| 3. Dialogica della memoria e dell'identità | 14 |
| 4. Crisi e modalità dell'agire | 20 |

CAP. II

EMARGINAZIONE DA CIVILIZZAZIONE

- | | |
|--|----|
| 0. Premessa | 23 |
| 1. Civilizzazione come stratificazione di emarginazione e diseguaglianza | 24 |
| 2. Emarginazione come differenzialità | 32 |
| 3. L'emarginazione politica: la cittadinanza negata | 35 |

CAP. III

TRA SVILUPPO ED EMARGINAZIONE: IL MEZZOGIORNO D'ITALIA

- | | |
|------------------------------------|----|
| 0. Premessa | 40 |
| 1. Lo sviluppo come problema | 40 |
| 2. I dilemmi dello sviluppo | 43 |
| 3. La marginalità meridionale | 45 |
| 4. Persistenti aporie | 46 |
| 5. Il circolo chiuso | 47 |
| 6. La prospettiva storica mondiale | 48 |
| 7. Economia-mondo e Mezzogiorno | 51 |

CAP. IV

DALL'UMANITÀ IN GUERRA ALLA UMANITÀ DIALOGANTE

- | | |
|--|----|
| 1. La dissoluzione del principio umanità | 54 |
| 2. Dal sacrificio alla libertà | 55 |
| 3. La secessione dall'origine | 56 |
| 4. Il marchio originario | 58 |
| 5. Rendere più chiara la scena | 59 |
| 6. Per la critica dell'interculturalismo istituzionale | 61 |
| 7. Apartheid telematico | 63 |
| 8. Lo spazio delle differenze dialoganti | 65 |
| 9. L'avvento dei diritti globali | 66 |
| 10. L'alba incerta della cittadinanza globale | 67 |
| 11. La sfida delle culture e delle didattiche dialoganti | 68 |
| 12. Cosmovisione e passaggio al futuro | 69 |

Cap. I MATRICI, MODELLI ED EFFETTI DELLA CIVILIZZAZIONE

Nella discussione del tema civiltà/emarginazione due sono i concetti chiave che vanno affrontati preliminarmente: cultura e crisi. Intorno ad essi si vanno costruendo diversi modelli teorici e prassi di intervento, per l'evidente circostanza che in tutti i processi di esclusione sociale giocano un ruolo significativo sia componenti di "antagonismo culturale" che processi materiali di crisi.

Ovviamente, in questa sede, non possiamo procedere ad una disamina esaustiva intorno ai concetti di cultura e crisi¹. Cercheremo, più semplicemente, di esplorare alcune delle loro dimensioni che fanno intersezione con le problematiche che afferiscono alla coppia civiltà/emarginazione, cominciando con il concetto di cultura.

1. Dall'agire comunicativo all'agire emarginativo

Come è noto, l'indirizzo più propriamente antropologico, che ha in Tylor il suo precursore², fornisce della cultura una concettualizzazione universalizzante, in un duplice senso:

- a) configurandola come totalità onnicomprensiva, ricca di sfaccettature e determinazioni interne;
- b) categorizzandola come concetto/situazione avente una relazione non di alterità, ma di isomorfismo con la civiltà, della quale sarebbe un costrutto semantico intercambiabile; l'ap-proccio filosofico, storicistico e sociologico, dall'inizio del XX secolo, si incaricherà di capovolgere tale assunto, incuneando un contrasto irridimibile tra cultura e civilizzazione³.

Molto dell'impostazione antropologico-culturalista resiste e viene recuperato nel dibattito sociologico e informativo-comunicazionale che si è andato affermando negli ultimi decenni DEL Novecento.

Negli anni '60 e '70, con propaggini che arrivano alla prima metà degli anni '80, si è sviluppata un'accesa e non univoca discussione intorno alla nozione di cultura, a lato delle trasformazioni sistemico-ambientali intervenute nelle società industriali avanzate. In Italia, questo dibattito viene prontamente recepito e dà luogo a indirizzi variamente motivati e in competizione tra di loro⁴. Probabilmente, un discrimine di tale discussione è stata la riflessione,

¹ Per una prima parziale ricognizione intorno al concetto di cultura, si rinvia, comunque, ad Associazione culturale Relazioni, *Cultura ed istituzioni locali*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1993. Per quanto riguarda, invece, il concetto di crisi, si rinvia alla sintetica analisi che si propone nel § 4 del presente capitolo.

² E. B. Tylor, *Primitive Culture*, London, 1871.

³ Sulla contrapposizione civiltà/cultura, si rinvia alle classiche pagine di N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1988; in particolare, si rinvia ai due capitoli che compongono la Parte Prima ("Civiltà e Cultura") de "La civiltà delle buone maniere", rispettivamente: 1) "Genesi sociale dell'antitesi "civiltà" e "cultura" in Germania" (pp. 109-144); 2) "Genesi sociale dell'antitesi "civiltà" e "cultura" in Francia (pp. 145-163). Tra il primo e il secondo conflitto mondiale, è particolarmente nell'area culturale di lingua tedesca che il dibattito conosce una di-rompente ripresa: cfr. G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 187-223.

⁴ Per seguire questo dibattito, cfr. F. Alberoni, *L'élite senza potere*, Milano, Vita e pensiero, 1963; L. Cavalli, *Sociologia delle comunicazioni di massa*, in AA.VV., *Antologia delle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1963; U. Eco, *Apocalittici e integrati*. Milano, Bompiani, 1964; M. Livolsi (a cura di), *Comunicazioni e cultura di massa*, Milano, Hoepli, 1969; G. Bechelloni (a cura di), *Politica culturale?*, Bologna, Guaraldi, 1970; C. Manucci, *La società di massa*, Comunità, 1970; F. Rositi, *Contraddizioni di cultura?*, Bologna, Guaraldi, 1971; A. Abruzzese, *Forme estetiche e società di massa*, Padova, Marsilio, 1973; G. Statera, *Società e comunicazioni di massa*, Palermo, Palumbo, 1974; A. Abruzzese, *Verso una sociologia del lavoro intellettuale*, Napoli, Liguori, 1979; G. Bechelloni, *Modelli di cultura e classe politica*, Roma, Officina, 1979; G. Fabris, *Sociologia delle comunicazioni di massa*, Milano, Angeli, 1980; F. Rositi, *Mercati di cultura*, Bari, De Donato, 1982; R. Williams, *Sociologia del-*

sul punto, proposta da E. Morin, dagli anni '50 alla prima metà degli '80⁵.

Come si sa, per Morin, a partire dalla modernità, nelle società occidentali si sono insediati tre *tipi* di cultura:

- a) la *cultura umanistica*;
- b) la *cultura scientifica*;
- c) la *cultura di massa*⁶.

Non intendiamo qui discutere il paradigma tripolare di Morin. Ci interessa, invece, riflettere sulle considerazioni che, in particolare, egli formula sulle concatenazioni semantiche tra i diversi tipi di cultura e sui caratteri di senso della cultura di massa. Siamo indotti a ciò dalla registrazione di un'evidenza empirica: con l'avvento della cultura di massa e la planetarizzazione degli stili di vita e dei modelli di consumo da essa veicolati, i fenomeni di emarginazione sociale e culturale sono andati, da un lato, approfondendosi e, dall'altro, assumendo crude e impensate forme di espressione.

Prerogativa della cultura di massa, osserva Morin, al pari di quella scientifica, è l'elaborazione di una mole impressionante di informazioni. Ma, diversamente da quella scientifica, la cultura di massa non dà luogo a rappresentazioni logico-matematiche; bensì trascrive *informazioni non strutturate* sotto forma di *rumore*: "Nella cultura di massa una nuova nube di informazione scaccia via quella del giorno prima"⁷. Il rumore elevato dalla cultura di massa si erge come un muro di interdizione elevato di contro alla riflessione sistematica e globale, antico requisito della cultura umanistica. Al contrario, la cultura scientifica inibisce la riflessione, attraverso la proliferazione degli specialismi. La cultura nelle società contemporanee, conclude Morin, sia nelle forme umanistiche che in quelle scientifiche e di massa, si caratterizza per la sua sistematica a-riflessività:

In definitiva, il nodo della tragedia culturale moderna è la tragedia della riflessione. Mentre la conoscenza sembrava destinata a essere pensata, discussa, riflessa, per essere incorporata nell'esperienza della vita, la *riflessione si degrada dappertutto*, anche nella cultura umanistica, il cui mulino gira a vuoto, non potendo più afferrare i materiali della cultura scientifica per rifletterli. Anche tra filosofia e scienza le comunicazioni sono diventate molto rare. La difficoltà di acquisire il sapere scientifico specializzato rende impossibile alla cultura umanistica di svolgere il suo ruolo di riflessione sulla conoscenza dell'uomo nel mondo.

Nella cultura scientifica, l'accumulazione delle conoscenze nelle anonime banche dati, il lavoro al computer fanno correre il rischio, anche in tal caso, che lo spirito umano venga espropriato del sapere; e fanno temere l'irruzione di un nuovo tipo di *ignoranza per accumulazione di conoscenze*.

La cultura di massa, infine, dà il colpo di pollice a questa degradazione della possibilità riflessiva. Del resto, a questa degradazione corrisponde nella società una promozione di tecnocrati, tecnici, esperti specializzati. Assistiamo al paradosso di una cultura come la nostra che ha aspetti molto ricchi nella sua pluralità, perché mantiene insieme tre tipi di cultura molto vivi; e al tempo stesso produce sviluppi di barbarie, oltre al *gran vuoto culturale* sul terreno del quotidiano e della vita sociopolitica. Qui c'è una *terra di nessuno culturale*. Alcuni commentatori radiotelevisivi, cercando di riflettere non solo sui fatti di ieri, ma anche su piccoli fatti della civiltà (droga, alcolismo, insicurezza, ecc.), riempiono un po' questo vuoto, ma alla svelta. I pedagoghi e gli istitutori non sono capaci di riflettere questa cultura che appare loro concorrenziale, perché sanno che gli alunni preferiscono la televisione ai loro compiti. A parte il fatto che la vita politica rimane sotto il dominio

la cultura, Bologna, Il Mulino, 1983; A. Abruzzese, *Ai confini della serialità*, Napoli, Sen, 1984; G. Bechelloni, *L'immaginario quotidiano*, Torino, Eri, 1984.

⁵ La parte più significativa degli interventi di Morin sulla cultura, relativamente al periodo considerato, è possibile reperirla in *Sociologia della sociologia*, Parte terza ("Le culture della nostra cultura"), Roma, Edizioni Lavoro, 1985, pp. 207-285. L'opera in questione traduce le parti 1, 2 e 4 di *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984. Per i temi qui in discussione, si confronti, altresì, l'informata e approfondita prefazione di A. Abruzzese all'opera di Morin appena citata.

⁶ E. Morin, *op. cit.*, pp. 206-210 e *passim*.

⁷ *Ibidem*, p. 209.

dei miti, delle illusioni, degli errori, del rumore e del furore...

La *reintroduzione di una comunicazione* fra queste tre culture è la grande necessità culturale del nostro secolo. E questa comunicazione sarà reintrodotta soltanto se ci sarà un movimento critico autoriflessivo all'interno di ognuna di esse⁸.

Ora, è proprio in questo vuoto culturale, in questa terra di nessuno culturale che germina e nidifica la polisemia del concetto di cultura, che ricontestualizza in un ambito multidimensionale i tre tipi di cultura isolati da Morin. Ambito che, di fatto, riamalgama in sé, differenziandole in subcodificazioni funzionali, tutte le concettualizzazioni "fondazionali":

- a) l'approccio culturalista *organico*: cultura come sistema compiuto e dotato di senso specificamente umano, in contrapposizione agli habitat e ai codici della natura;
- b) l'approccio culturalista *residuale*: cultura come condotta selettiva e differenziata che raccoglie tutto ciò che non rientra nelle scienze umane e sociali e che si concentra nell'ambito sensibile-psicologico;
- c) l'approccio culturalista *esistenzialista*: cultura come modalità dell'esistere.

Puntualmente, Morin coglie il *senso strutturante* dei primi due approcci e il *senso esistenziale* del terzo. Ciò indurrebbe a considerare la "cultura come un sistema che mette in comunicazione, dialettizzandole, un'esperienza esistenziale e un sapere costituito"⁹.

L'approccio di Morin, con tutta evidenza, sospende i paradigmi separatisti della tradizione sociologica, per i quali la cultura è un *unicum* di valori e principi, in relazione contrappositiva ed escludente con la civiltà che stratificherebbe, invece, i suoi dati e i suoi attributi per accumulazione oggettiva e impersonale¹⁰.

Inoltre, Morin, concependo la cultura come *sistema metabolico*¹¹, di fatto, indirizza una critica puntuale sia alla posizione marxista che a quella funzionalista: proprio in quanto circuito metabolico, la cultura ricongiunge l'infrastrutturale al sovrastrutturale, il reale all'immaginario, il mitico al pratico¹².

La conseguenza pratica dell'approccio è rilevante. Quanto più la cultura è metabolizzante, tanto più interconnette dimensioni di senso differenziate: vale a dire, tanto più il profilo dei contesti sociali e di senso tra/e dentro i quali avviene la metabolizzazione culturale si specifica per la sua *policulturalità*. A differenza delle società arcaiche, osserva, Morin, la società complessa è una società *policulturale*¹³.

Possiamo, anzi, dire: il tratto specifico che differenzia e connota la complessità sociale è la policulturalità. Ciò non solo e non tanto nell'accezione individuata da Morin: policulturalità come compresenza (in un unico pattern globale differenziato per intrecci e antagonismi interni) della cultura umanistica, delle culture nazionali, delle culture religiose, delle culture politiche e della cultura di massa; quanto nel senso che la situazione di policulturalità diviene veicolo di *trasversalità culturale*.

Nelle condizioni della differenziazione comunicativa e della complessità sociale, la compresenza ravvicinata e proliferante di matrici culturali diverse potenzia oltremodo i processi della *trasversalità culturale*. Non a caso, uno dei tratti distintivi del procedere delle investigazioni in tutti i tre "tipi fondamentali" di cultura è quello della *narrazione metaforologica*. Paradigmi e figure mitopoietiche vengono traslitterati da un campo culturale all'altro e sempre più gli stessi saperi specialistici fanno un uso progressivamente dirompente di costrutti fondazionali che si qualificano per aver rotto il cordone ombelicale con le logiche rigide della predicibilità razionale, assegnando un posto relevantissimo al caso, all'imprevedibile, all'oscuro, al latente e/o al virtuale. La filosofia della scienza e l'epistemologia vanno sciogliendo il loro statuto in avvolgenti codificazioni simboliche, definitivamente sottratte

⁸ *Ibidem*, pp. 209-210; corsivi nostri.

⁹ *Ibidem*, p. 213.

¹⁰ È ancora questo il punto di vista affermato da R. K. Merton nell'importante articolo *Civilization and Culture*, "Sociology and Social Research", XXI, 1936, p. 112. Sul punto, è agevole rinvenire l'influenza delle concettualizzazioni di F. Tönnies, *Comunità e società*, Milano, Comunità, 1963. Per una panoramica critica su questo snodo particolare e sull'intera tematica, cfr. C. Kluckhohn-A. L. Kroeber, *Il concetto di cultura*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 24-25 ss.

¹¹ E. Morin, *op. cit.*, p. 215.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

al modello cartesiano e post-cartesiano di razionalità scientifica, in tutte le sue possibili varianti e riattualizzazioni¹⁴. Morin medesimo, con alcune sue opere fondamentali, è stato uno dei pionieri nell'apertura di questi nuovi orizzonti di ricerca¹⁵.

Ora, policulturalità e trasversalità culturale, differentemente da quanto a tutta prima si è portati a ritenere, velocificando i flussi comunicazionali tra "generi", "tipi" e "contesti" culturali diversi, conducono ad un innalzamento dei tassi di conflittualità e interconflittualità disciplinare tra/e nei vari campi e soggetti culturali.

Si apre un fenomeno doppiamente connotato. Difatti, la fluidificazione policulturale:

- a) da un lato, migliora la comunicazione e comunicatività del messaggio di ogni singolo campo/soggetto, contaminandone e arricchendone l'identità con apporti provenienti da altri campi/soggetto;
- b) dall'altro, accentua le pulsioni tendenti alla difesa ad oltranza della propria identità, minacciata proprio dall'urto del flusso della contaminazione culturale.

I due fenomeni non sono in alternativa l'uno all'altro; ma convivono permanentemente nello stesso campo/soggetto. Anzi, è proprio questa compresenza a determinare le condotte principali attraverso cui passano i processi di formazione e consolidamento dell'identità (singola e collettiva) nella società globale e planetaria attuale, caratterizzata come è da una situazione permanente di trasversalità culturale.

La policulturalità è, nello stesso tempo:

- a) veicolo dialogico e, dunque, espressione di avvicinamento e di vicinanza;
- b) fattore disseminatore di differenze e, dunque, elemento moltiplicatore di antagonismi.

I processi dissociativi che, dalla caduta del "muro di Berlino", hanno proliferato a livello planetario e all'interno di ogni singola comunità nazionale e/o locale trovano in ciò una delle loro cause scatenanti. La fine del bipolarismo, ben lungi dal segnare "pace, ordine e sicurezza", ha dato luogo all'esplosione di violenti conflitti sul piano regionale ed ha aperto, nel contempo, una competizione simbolica irriducibile tra rappresentazioni orientali e occidentali del mondo e della vita.

Nella società planetaria interamente occidentalizzata, diversamente da quanto alcuni avevano desiderato e altri pronosticato, non reggono più gli stili di vita, le culture e gli archetipi che la civiltà occidentale, dalla scoperta dell'America in avanti, è andata diffondendo in tutto il mondo e nelle coscienze dei singoli.

Quanto più la società complessa occidentale si è scoperta policulturale, tanto più ha rappresentato l'urgenza di una valorizzazione delle differenze che, a tutti i livelli, costituiscono l'elemento precipuo che ne definisce il profilo. Ma omettendo di riconoscere pienamente e fino alle estreme conseguenze l'autonomia e le sfere di libertà delle differenze, la società globale occidentale ha consentito che la loro difesa e la loro espressione potessero avvenire esclusivamente nelle forme del *fondamentalismo culturale*.

La policulturalità a cui è approdata la civiltà occidentale, non prolungandosi in pieno e totale riconoscimento dell'Altro, si è andata capovolgendo in una variante ultramodernizzata di fondamentalismo. L'atteggiamento di superiorità culturale, tipico della civiltà occidentale, ha, così, trovato modo di esprimersi in forme ancora più invasive e autoritarie.

Laddove la policulturalità non viene presa sul serio, i conflitti tra identità non trovano canalizzazione, esplodendo in maniera virulenta sotto forma di fondamentalismi. La policulturalità e il trasversalismo culturale, da occasione per il superamento dell'emarginazione

¹⁴ Uno dei percorsi esplicativi di tali tendenze epistemologiche sta nei due seguenti lavori: a) G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1983; M. Ceruti-P. Fabbri-G. Giorello-L. Petra (a cura di), *Il caso e la libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1994; ai due testi si rinvia per una esauriente bibliografia generale. All'interno di questa linea di sviluppo si inserisce un'intensa attività convegnistica tenuta negli anni '90. Qui citiamo, a titolo esemplificativo, due Convegni particolarmente significativi del 1994: a) "Con Darwin al di là di Cartesio", organizzato dai Dipartimenti di Fisica e Storico-geografico dell'Università di Pavia, dal Politecnico di Milano, dalla Fondazione Bernasconi e dal Centro di Cultura scientifica "A. Volta" di Como, Pavia-Como, 17-19 novembre 1994 (cfr. M. Porro, *Simmetria e fantasia, dal caos all'ordine*, "il manifesto", 17/11/1994); b) "Ordine e caos", organizzato dal Goethe-Institute, Roma, 16-18 novembre 1994 (cfr. G. Ba., *Il caos fa bene al cuore e alla mente*, "il manifesto", 18/11/1994).

¹⁵ Basti, al riguardo, ricordare due testi: *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Milano, Feltrinelli, 1983; *Introduzione al pensiero complesso*, Milano, Sperling & Kupfer, 1993.

dell'Altro, si sono trasformati in situazione di guerra e sottomissione dell'Altro. Gli antagonismi non si parlano, ma si scontrano violentemente; meglio: si parlano, attraverso lo scontro violento.

I mezzi della comunicazione (interculturale e policulturale) sono quelli che più degli altri palesano tale evidenza. Si pensi agli scenari di guerra, di sofferenza e di morte ("guerra del Golfo", guerre civili nell'ex Jugoslavia, in Somalia, in Ruanda e Burundi, morte per fame e denutrizione per milioni di esseri umani, crescita esponenziale della violenza omicida e anomica in tutti gli angoli del mondo, ecc.) che in questi ultimi anni, grazie all'uso massivo e capillare dei media, sono entrati dolorosamente nel campo di esperienza di tutti, tracciando un crudele, se non sadico, "spirito dei tempi".

Un flusso comunicativo-simbolico tragico a sequenza illimitata parte da questi avvenimenti e irrompe nelle nostre coscienze, accerchiandole. L'orrore che ad essi si accompagna, con il suo letale deposito simbolico, invade il nostro vissuto personale, a misura in cui noi facciamo esperienza del *medium* che li diffonde e mette nel circuito della informazione e comunicazione. Eppure, proprio per l'asetticità con cui il *medium* avvolge il messaggio, sono polarmente lontani e irraggiungibili dalla nostra responsabilità e dalla nostra esperienza diretta.

L'uso fondamentalista e, insieme, pervasivo del *medium* incute terrore nelle nostre coscienze, gratificandole con forti dosi di *deresponsabilità*. Siamo posti così vicini e, nel medesimo istante, talmente lontani dall'Altro da non ritenerci affatto responsabili del suo destino.

L'Altro qui vive per noi solo come una doppia minaccia:

- a) ci inquieta, per la carica di alterità che connota la sua identità;
- b) ci terrorizza, per la fine cruenta che il "destino" gli ha assegnato.

Siamo, perciò, indotti a sentirci talmente vicini a lui, da rifuggirlo imperiosamente. Soltanto mantenendolo lontano, potremo evitare di patire la sua stessa fine: cioè, potremo continuare a vivere. Non si tratta qui di staccarsi dall'Altro; al contrario, dopo averne sentito e visto l'agonia mortale, occorre decisamente e decisamente evitare che lui ci raggiunga, ci "tocchi" con la sua sofferenza e con il carico dei suoi interrogativi. Ognuno si condanna e condanna l'Altro a rimanere nella posizione in cui già è collocato: qui il Sé e l'Altro sono uniti solamente dall'impossibilità ad agire il cambiamento, pena il dolore, l'infelicità o la morte addirittura.

Il dolore e la morte si elevano qui a *medium* comunicativo supremo. Col che la policulturalità, anziché un "agire comunicativo", mette in campo un *agire emarginativo*. A questo estremo limite spingono quei fondamentalismi che si nutrono materialmente e simbolicamente dell'emarginazione dell'Altro, vanificando tutte le occasioni di trasversalità e policulturalità pure rese possibili dal tempo storico. In ballo non sono unicamente i "fondamentalismi islamici", come i sistemi mediatici dei paesi avanzati amano accreditare. Le responsabilità della civiltà e delle culture occidentali sono, in proposito, rilevantissime.

L'agire emarginativo obbedisce alla razionalità del dominio e della discriminazione; anche nel senso che finalizza l'esercizio del potere e le sue condotte simboliche alla crescita delle disuguaglianze sociali. Le aree dell'emarginazione, così amplificate, vengono trattate con i codici culturali dello stigma e le strategie politiche della ghettizzazione sociale. Qui i fenomeni dell'esclusione sociale non solo vengono giustificati culturalmente e incoraggiati politicamente; ma divengono la base materiale dell'oppressione dei soggetti emarginati. Al punto che, nel circuito culturale ufficiale, opzioni discriminatorie ed escludenti sono metabolizzate come *comportamenti normali*. La risultanza più inquietante sta proprio nell'assunzione dell'agire emarginativo come agire normale. I paradigmi della *democrazia multiculturale*, al pari del "sogno americano" del *melting pot* e di tutti i modelli di democrazia politica che abbiamo finora conosciuto, si rivelano un puro orpello formale, assolutamente incapaci di fare i conti con i montanti fenomeni di razzismo e xenofobia che dagli anni '90 hanno invaso il mondo¹⁶. Le varie operazioni di "pulizia etnica" in opera nel pianeta non sono che la punta di iceberg di un più generale processo di accumulazione di forme ipermodernizzate di *fascismo etnico* che

¹⁶ Sul punto, cfr. il contributo del sociologo francese M. Wiewiorka, *Racisme et xénofobie in Europe*, Paris, La Decouverte, 1994. Che il razzismo costituisca uno dei problemi latenti delle democrazie avanzate, pronto ad esplodere ciclicamente, è dimostrato da un libro di molti anni fa di C. Murray-R. Herrnstein (*The Bell Curve*) divenuto immediatamente un best-seller negli Usa, il cui obiettivo era dimostrare la "base genetica" dell'inferiorità intellettuale e culturale dei neri rispetto ai bianchi (cfr. F. Tonello, *Razze contro*, "il manifesto", 18/10/1994).

nell'etnocidio sembrano trovare uno dei loro principali canali di espressione nel rapporto con l'Altro. I casi dell'ex Jugoslavia, del Ruanda e del Burundi non hanno fatto che rendere palese un processo latente, dispiegatosi in profondità dagli anni '60 in avanti, con il proliferare di nuove forme di colonialismo, basate sul controllo politico-economico delle ex colonie da parte non solo delle "potenze madri", ma anche di organismi sovranazionali quali il Fondo monetario internazionale e la Banca mondiale.

La differenza, in quanto tale, viene condannata e isolata, prima ancora che socialmente e politicamente, sul piano culturale e simbolico. Una catena discriminante ed opprimente stringe tutti i diversi: il diverso fisico (disabile, "minorato", malati in genere); il diverso razziale (negro, ebreo, extracomunitario); il diverso sessuale (donne, omosessuali); il diverso mentale (psicopatico); il diverso generazionale (anziani, bambini); il diverso territoriale (meridionale, contadino, straniero); il diverso professionale (professioni umili e/o basse); il diverso espressivo (analfabeta, semianalfabeta, straniero)¹⁷.

La relazione comunicativa assume una modalità emarginante: il *medium* e il *messaggio* comunicano emarginazione ed esistono in quanto veicolo di emarginazione. L'agire emarginativo si va, così, ad incardinare sul codice binario amico/nemico, facendo propri gli assi portanti del pensiero decisionista e realista che, dal Cinquecento al Novecento, hanno largamente caratterizzato il modo d'essere della relazione politica, sul piano dell'ordine interno e degli equilibri internazionali.

Ciò che deborda il sistema delle codificazioni ufficiali viene metabolizzato come alterità culturale. L'altero culturale non è altro che una maschera del "nemico" e, perciò, è qui posto sotto il controllo coattivo delle strategie dell'emarginazione.

All'interno della formazione della soggettività critica, registriamo proprio a questo livello uno scardinante processo controintenzionale. Nella intersezione epocale in cui siamo collocati, i codici e i simboli della tecnologia elettronico-informatica si prolungano in maniera invasiva soprattutto nelle coscienze infelici di chi autorappresenta la propria identità come alterità assoluta del *medium*. E ciò in un duplice senso:

- a) sia perché non è possibile sottrarsi alla signoria semantica, simbolica e comunicativa del *medium*;
- b) sia perché la vittima sacrificale per eccellenza del *medium*, per ovvi motivi, è proprio il campo/soggetto altero al sistema metabolico culturale dominante¹⁸.

È possibile lottare (o perlomeno resistere a) i poteri complessi e pervasivi dei media, unicamente assumendo la loro esistenza come radicale punto di svolta e di non ritorno della civiltà (occidentale). Occorre, in altre parole, fare i conti con i sistemi di comunicazione e i retrostanti circuiti metabolici culturali, attrezzandosi ad un livello maggiore di complessità, senza riporre alcuna speranza in archeologie salvifiche e fondamentalismi etici, politici, etnici e religiosi. Il fondamentalismo, anzi, è una sottospecie rozza dell'agire emarginativo che si sprigiona dai media, nei cui selettori razionali finisce risucchiato e neutralizzato.

La risorsa estrema in mano al fondamentalismo è la guerra, in tutte le sue forme: da quelle simbolico-culturali a quelle coercitivo-militari. Ma è proprio tale estremo limite ad essere sussunto e rielaborato dai poteri informatici. In primo luogo, perché nella società globale planetaria chi è in grado di mettere in campo i poteri e i mezzi *comunicativi* più complessi si trova a godere, in *qualunque tipo* di guerra, di una posizione di inestimabile vantaggio. In secondo, perché il ricorso alle *forme* della guerra non fa che sovralimentare e cristallizzare come dato ontologico proprio le condotte dell'agire emarginativo. In terzo, perché tutte le contraddizioni, le diseguaglianze e le ingiustizie, dal piano culturale e simbolico a quello sociale e politico, vengono surrettiziamente spostate in un ordine di discorso in cui la soluzione

¹⁷ Sul tema cfr. G. Sarpellon, *Emarginazione e dinamiche sociali*, "Animazione sociale", n. 1, 1988, p. 16; A. Chiocchi, *L'emarginazione sociale*, "Società e conflitto", n. 9/10, 1994, pp. 474-475.

¹⁸ L'intreccio fenomenologico di questi processi di estensione illimitata, nel tempo e nello spazio, dei poteri elettronici è analizzato in maniera puntuale, molti decenni fa, da M. McLuhan in un'opera che, per quanto animata da una "sostanza politica" apertamente conservatrice, resta su molti punti geniale e profetica: *Gli strumenti del comunicare. I significati psicologici e sociali di ogni sistema di comunicazione*, Milano, Il Saggiatore, 1967 (ma New York, McGraw-Hill Book Company, 1964); Milano, Garzanti, 1977. Oggi l'estensione dei poteri dei media è praticamente illimitata, al punto che nel dibattito politico e informativo-comunicazionale sono, ormai, invalse espressioni quali "mediacrazia", "telecrazia", "democrazia elettronica" e simili.

emarginatoria e discriminatoria viene mistificata come ineluttabile. È a questo punto che l'agire emarginativo corona il suo disegno strategico manipolatorio: porsi quale modalità esclusiva della relazione con l'Altro e della relazione comunicativa *tout court*.

2. Alfabetizzazione dell'ignoranza e agire identificativo

Le condotte dell'agire emarginativo hanno, dunque, processi retrostanti di formazione e alimentazione culturale. Ecco perché il pensiero critico e tutte le forme di espressione dell'arte radicale hanno sferrato una critica acuminata alla cultura, ai suoi archetipi e ai suoi codici. Col che incrociamo un poco indagato paradosso: *l'uso della cultura*, per la *contestazione della cultura*.

La contestazione della cultura è stato un tema forte di alcuni filoni dell'Illuminismo, delle avanguardie artistiche nei primi decenni del Novecento, della "teoria critica" di matrice francofortese, del situazionismo e del post-situazionismo, della "macchina di sapere" messa a punto da Foucault e, per avvicinarci ad alcune delle tonalità politiche più caratteristiche del nostro passato prossimo, dei movimenti degli anni '60 e '70, con in testa il Maggio francese¹⁹; tanto per fare solo qualche illuminante esempio.

Negli anni '60 e '70, la contestazione della cultura a mezzo di cultura diviene, ben presto, preconditione (culturale) della stessa *rivoluzione politica*. Ma qui la *rivoluzione culturale* non soltanto è un a priori ontologico ed epistemologico della rivoluzione politica; più esattamente, la eccede. Il campo di incidenza di questi "modelli culturali" si allarga a tutto il pianeta: poteva essere diversamente nel "villaggio globale"? I temi della rivoluzione culturale dall'ambito europeo e nordamericano si trasferiscono ai modelli della rivoluzione politica cinese, partorendo il modello della "rivoluzione culturale proletaria".

Non è nostra intenzione entrare nel merito della massa dei fenomeni che abbiamo stringatamente evocato che, tra l'altro, mantengono tra di loro non trascurabili differenze. Vogliamo esclusivamente sottolineare quanto nella società globale la circolazione dei discorsi e la messa in opera delle prassi avvenga in tempi iperelocati e su scale spaziali planetarie. Ciò, ovviamente, non cancella e omologa le differenze; bensì si *nutre* delle differenze, dirottandole verso aree di senso sussunte sotto poteri sapienziali assai complessi e smisuratamente freddi.

Dobbiamo prendere in considerazione una delle intenzionalità politiche più significative della contestazione della cultura (a mezzo della cultura) dei movimenti degli anni '60 e '70: *trasmettere cultura*, per *reintegrare* nell'uso della *lingua* e della *parola* chi ne è escluso ed emarginato²⁰. Entra in gioco un tema tanto cruciale quanto delicato: quello del linguaggio e

¹⁹ E. Morin (*op. cit.*, pp. 227-233) inserisce questa magmatica successione fenomenologica in una tendenza profonda: la "crisi della cultura colta", i cui elementi latenti rinviene nell'epoca di Luigi XIV, da cui si avviano fino all'esplosione del XVIII secolo, con il "processo di liberazione della parola" e/o della "sovranità della parola". In questa prima fase, sostiene Morin, prende luogo un processo dialettico, in virtù del quale ciò che è originariamente "marginale" ruota sino a diventare "centrale" (culturalmente e politicamente). Senonché, continua Morin, il processo della "dialettica culturale" e/o della "rotazione culturale" subisce una dirompente cesura, a cavallo del XIX e XX secolo. La crisi della "cultura colta" diviene, da qui in avanti, "crisi dell'arte" che, a sua volta, produce dei "neo-modelli". Secondo Morin: "La crisi comincia davvero quando viene a mancare il modello da sostituire, cioè quando irrompe la prima ondata che non reca un contromodello, l'ondata *dada*. La crisi dell'arte comincia con Rimbaud e il surrealismo. L'arte al di sopra della vita, regno magico e incantato, paradiso della cultura colta, appare come un universo artificiale e vano. L'estetica e la vita stessa prendono il sopravvento sull'arte, nei punti in cui fermentano l'avanguardia negatrice e la corrente contro-culturale. Si cerca lo stupore nel caso (surrealismo), nel quotidiano finora sordido, nel sottoprodotto della cultura di massa (*pop art*). Anche qui, certamente, entrano in gioco i processi di recupero che utilizzano la crisi per la rifertilizzazione del sistema: il cinema diventa la settima arte, il fumetto, la nona. La nozione di arte si allarga. L'antiogetto diventa oggetto, come l'antiletteratura diventa letteratura" (*op. cit.*, pp. 228-229).

²⁰ Ecco come si esprime, in un famoso documento del giugno 1968, la "Commissione Cultura e contestazione" dell'Università di Nanterre: "Nostro compito immediato è ... aiutare i lavoratori ad uscire dalle loro condizioni di esclusione dalla lingua, spezzare la repressione disumana che la mancata disponibilità del discorso impone ai lavoratori (poiché il linguaggio è ciò che tiene insieme l'umanità), dimostrare che l'esclusione dei lavoratori dal discorso ha le sue radici nella divisione tra

dell'identità. I fenomeni dell'esclusione e dell'emarginazione, prima ancora che essere causalizzati a dinamiche sociali e politiche, vengono ricondotti a motivazioni di ordine culturale. L'esclusione e l'emarginazione sono ritenute dislocate al livello primario dell'*inibizione alla lingua* e l'identità emarginata che consegue a tale interdizione si palesa come identità a cui, con la lingua, è sottratta la *parola*. La contestazione della cultura si pone l'obiettivo dichiarato di *includere* nella lingua, per *restituire* alla parola i soggetti emarginati. Da qui l'intenso, vario e non-conformista uso che i movimenti fanno, soprattutto per opera delle ali cosiddette "creative", di tutti gli strumenti culturali, artistici e comunicativi che la società globale mette a loro disposizione. Le "università critiche" e/o "alternative", i "controcorsi" nelle loro varie forme di espressione (da Berkeley a Berlino, da Nanterre a Trento), procedono alla messa in forma di un vero e proprio processo di *culturizzazione*, avente espliciti obiettivi di contestazione sociale. Meglio: mettono al centro dei processi di culturizzazione i soggetti sociali culturalmente emarginati, non solo e non tanto per stimolarli o recuperarli all'azione, quanto per porli nelle condizioni di costruire in autonomia e in libertà la loro identità e la loro azione.

Così stando le cose, non si assiste ad un mero progetto di recupero e integrazione dell'emarginazione culturale e dell'esclusione sociale; bensì ad una rottura del totalizzante e soffocante ordine del discorso culturale dominante, scardinato per linee interne dall'irruzione di soggetti, tattiche, strategie e progetti in posizione di alterità rispetto alle codificazioni esistenti. Ecco perché i processi e i progetti della *critica della multiversità* e della *presa di parola* sono tra i fuochi interni più vitali dei movimenti del '68 in America e in Europa.

Da essi dobbiamo ripartire, rianalizzandone in breve le attribuzioni di senso più prossime al campo dei significati oggetto della nostra ricerca. In prima istanza, isoleremo i loro punti forti; successivamente, cercheremo di individuare i loro limiti.

Tattica e strategia della critica della multiversità partono da un convincimento base: l'alienazione (degli studenti) non trova il suo punto di ancoraggio in processi socio-economici, bensì ha come sua molla motivazionale centrale il *processo educativo*²¹. Il fatto è che l'alienazione è una componente essenziale ed insostituibile di qualunque processo educativo che, attraverso la devitalizzazione delle coscienze, esiste in funzione della manipolazione dei fatti, per puri fini di dominio e controllo. Ciò è individuato con estrema chiarezza da S. Golin, giovane studente della Brandeis:

Fino al momento della laurea noi siamo edotti di una serie di fatti separati dal loro significato... Nessuna meraviglia quindi che i nostri corsi, salvo poche eccezioni, ci appaiano insignificanti per la nostra vita. Nessuna meraviglia che siano così noiosi. *La noia è condizione necessaria per ogni tipo di educazione che miri alla manipolazione*

le classi... Trasmettere cultura non significa riprodurre la rigidità dei rapporti pedagogici tradizionali, ma piuttosto avviare un lavoro comune reale e concreto che rende tale trasmissione possibile ed efficace." (cit. da P. Ortoleva, *Saggio sui movimenti del 1968 in Europa e in America*, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 299).

²¹ Il tema è svolto con impegno e acume da C. Davidson, *Tattica e strategia nella multiversità*, Bari, De Donato, 1969, pp. 11-29. In particolare, merita di essere riportato un lungo brano della lettera di una studentessa al "New York Times" del 29/11/1964: "Sono arrivata a questa scuola pensando che non ce l'avrei fatta. Sbagliavo. Ce la faccio. Posso perfino piazzarmi tra i primi. La mia tabella di marcia giornaliera è dura. Mi alzo alle 6,30... Dopo cena lavoro fino a mezzanotte e mezzo. In principio, più o meno alle prime settimane, sto bene. Poi comincio a chiedermi che significato abbia tutto questo: mi sto educando? La risposta ce l'ho... Mi sto educando come *loro* vogliono. Così mi convinco che l'unico motivo per cui sto facendo tutto questo è di prepararmi; e contemporaneamente mi accorgo di buttare via questi anni di preparazione. Non sto imparando quello che voglio imparare... Non mi importa niente del sistema feudale. Io voglio sapere della vita. Voglio pensare e leggere. Ma quando?... La mia vita è un turbine, da cui vengo travolta, senza esserne cosciente. Io sono quello che voi chiamate vitale, ma, non so come, io non vi trovo nulla di vitale... Così posso prendere un 30... ma quando ci ritorno sopra scopro che questo 30 non significa niente. È un numero che voi usate per farmi andare avanti... Mi chiedo che cosa io stia facendo qui. Mi sento contraffatta; io non mi appartengo... Vi chiedete le ragioni della delinquenza minorile. Se ne farò parte, vi dirò perché è successo. Mi sento chiusa in una bara e non posso muovermi e neppure respirare. La mia vita non vale nulla. Si svolge racchiusa in alcune costruzioni di un *campus*; ma non va più in là. Ho deciso di ribellarmi" (cit. da C. Davidson, *op. cit.*, pp. 14-15).

*lazione dei fatti, astraendoli dal loro significato*²².

Il processo educativo devia e, quindi, concentra una quantità crescente di attenzione, informazione e saperi su temi e problemi che nella realtà vanno costantemente perdendo di rilevanza²³, per cui finisce con l'incuneare delle profonde cesure tra i processi acquisitivi di conoscenza e la vita reale, tra il soggetto/oggetto del processo educativo e la realtà. Ora, quanto più tale modello di educazione/formazione si massifica, tanto più le coscienze sono investite da un processo di depauperizzazione cognitiva e la manipolazione dei dati reali si va progressivamente approfondendo ed estendendo. Con l'avvento della cultura di massa e le ibridazioni triangolari da essa inverte con la cultura umanistica e la cultura scientifica, il fenomeno dell'alienazione culturale si stratifica in maniera diffusiva nell'ordito di tutte le relazioni sociali. Inoltre, quanto più si intensifica l'alienazione culturale, tanto più si dilata l'alienazione linguistica: il soggetto del processo educativo viene gettato in un campo relazionale e comunicativo, in cui stenta a procurarsi le parole attraverso le quali dire e rappresentare la propria mutilazione identificativa, smarrendo progressivamente se stesso.

Il senso delle biografie personali si va rivelando in tutta la sua indigenza, sotto l'imperio di codici di dispotismo culturale e sociale che trasformano i processi di educazione in *industria del sapere*, finalizzata, come ogni industria che si rispetti, all'accumulazione di potere e profitto per ristrette élites. In virtù di tali meccanismi, istanze di pianificazione economica, programmi di sviluppo tecno-scientifico, strategie di controllo politico si saldano in un congegno unitario, solcato da una rete di articolazioni funzionali: la *multiversità*. Alla multiversità sono riconducibili tutte le prestazioni imputate al "sistema universitario" che, dagli anni '50 e '60, vanno creando nuove professioni intellettuali: assistenti e tecnici di ricerca, consulenti industriali, impiegati per l'amministrazione, dirigenti per i progetti di ricerca, ecc. Per rendersi conto della rilevanza del fenomeno, basti pensare che, negli Usa, già nel 1959 ben il 20% del lavoro di "Ricerca & Sviluppo" avviene direttamente nelle università²⁴. Nessuna meraviglia, dunque, se, su questa base: "... la multiversità diventa l'avanguardia dello *status quo*, chiave per introdurre senza scosse un Nuovo Ordine alla 1984"²⁵.

La multiversità del dispositivo di comando è saldamente intrecciata all'unidimensionalità del flusso comunicazionale e dei suoi imperativi culturali. Giustappunto, la compenetrazione tra la *multiversità* del contesto e l'*unidimensionalità* del messaggio costituisce, come per primo ha intuito Herbert Marcuse²⁶, la sostanza letale delle tecnologie del controllo repressivo nelle società avanzate. Il contenuto unidimensionale dei processi educativi della multiversità è presto detto: *alfabetizzare l'ignoranza*. Prende lena da qui un immane processo di *acculturazione dell'adattamento* acritico allo *status quo* che, per questa via, intenderebbe risolvere alla radice il problema e la sussistenza stessa dell'emarginazione e dell'esclusione sociale²⁷.

La critica della dimensione culturale dei processi di alienazione, attraverso i "controcorsi" e le "università alternative", riverbera tre importanti conseguenze:

- a) la "fondazione culturale" della mobilitazione politica;
- b) la connessione indissociabile tra attività di ricerca teorica e azione politica;
- c) l'autorganizzazione delle risorse culturali e politiche, all'interno di un progetto e di una prassi di cambiamento radicale della società e della vita degli esseri umani.

Tutti e tre questi processi fanno intersezione tra di loro e danno luogo ad una vera e propria efflorescenza di iniziative culturali dal basso che, di volta in volta, anticipano, direzionano, seguono o sono influenzate dalla mobilitazione collettiva.

La ricomposizione del momento politico col momento culturale, della dimensione della teoria con quella della prassi costituisce:

- a) a confutazione conseguente della multiversità strumentale del sistema universitario,

²² S. Golin, in "New Left Notes", 7/10/1966; cit da C. Davidson, *op. cit.*, p. 17; corsivo nostro.

²³ Cfr. C. Davidson, *op. cit.*, p. 17 ss.

²⁴ Inchiesta della "Monthly Review", luglio-agosto 1959; cit. da C. Davidson, *op. cit.*, p. 34.

²⁵ C. Davidson, *op. cit.*, p. 35.

²⁶ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1967.

²⁷ Ma proprio qui, si sostiene, sta il punto debole della multiversità: "... tutti i tentativi per insegnare l'ignoranza al posto della conoscenza sono finiti male" (C. Davidson, *op. cit.*, p. 47).

quale perno dell'alfabetizzazione dell'ignoranza e della docilizzazione conformistica delle intelligenze;

- b) la base di sviluppo di un fenomeno ancora più esplosivo: la *presa di parola*²⁸ dei soggetti per l'innanzi esclusi ed emarginati dal circuito della comunicazione politica e dell'espressione culturale²⁹.

Intendiamo i processi di presa di parola, affermati dai movimenti degli anni '60, come una "componente di senso strategica" che attraversa tutte le modalità d'essere e di espressione della mobilitazione collettiva di quegli anni; non unicamente il campo circoscritto e limitato delle strategie, dei mezzi e delle attività di comunicazione in senso stretto. Con la presa di *parola*, non si passa semplicemente da una posizione storica di invisibilità ad una, invece, di visibilità; da una situazione di non-comunicazione e incomunicabilità ad un'altra di comunicazione e comunicatività, acquisendo padronanza e rielaborando le tecnologie della comunicazione sociale. Più esattamente, la presa di parola è indicativa della tensione ad afferrare i rivoli sparsi delle identità collettive e di quelle singole, riconoscendo l'Altro come identità differente e il Sé come identità propria; identità entrambe da verificare, ricostruire e rimettere in dialogo in permanenza. Riaccedere alla lingua e alla parola significa poter finalmente riscoprirsi liberi, costruire e riconoscere in autonomia la propria e l'altrui libertà. Pensarsi, sapersi e costruirsi in libertà sono i tre fuochi di una nuova modalità dell'agire: *l'agire identificativo*.

La presa di parola affranca dalla condizione di emarginazione culturale ed esclusione sociale e, nel contempo, situa nel vivo del flusso delle relazioni sociali, là dove esse erompono e ribollono. Non soltanto si dà il distanziamento critico dai selettori dell'agire emarginativo; ma trova anche puntuale demistificazione la razionalità dell'agire comunicativo³⁰ che postula una riappropriazione/reinvenzione del linguaggio e della dialogica interumana, senza andare ad in-

²⁸ Come correttamente informa P. Ortoleva (*op. cit.*, p. 216, nota n. 3), la formulazione della categoria si deve a M. de Certeau, *La prise de la parole*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968. Ortoleva, del pari, rinvia ad un altro importante testo di quegli anni: G. Lantieri Laura-M. Tardy, *La révolution étudiante comme discours*, "Communications", n. 12, 1968; va ricordato che l'appena menzionato n. 12/1968 di "Communications" è monografico sul tema: "*Mai '68. La prise de la parole*". Si riferisce all'opera di de Certeau menzionata anche E. Morin, *op. cit.*, pp. 212-213; ma qui, dell'Autore in questione, viene considerato l'approccio "esistenzialista" alla cultura. Un riferimento all'opera di de Certeau è, infine, reperibile anche in B. Bongiovanni, *Attraverso le interpretazioni del maggio francese*, in A. Agosti-Luisa Passerini-N. Tranfaglia (a cura di), *La cultura e i luoghi del '68*, Milano, Angeli, 1991, pp. 103-123; si tratta degli "Atti" del Convegno di studi ("Università e società italiana. Le culture e i luoghi del '68"), organizzato nel novembre del 1988 dal Dipartimento di Storia dell'Università di Torino. Nel nostro lavoro, anziché di presa *della* parola, abbiamo preferito "parlare" di presa *di* parola che ci sembra proponga un'accezione della categoria più dinamica e meno condizionata da concettualizzazioni di tipo dogmatico-universalistico. Diciamo ciò per un ulteriore, e non secondario, ordine di motivazioni: riteniamo che non sia possibile "prendere" la parola, afferrarla sino a divenirne il demiurgo; piuttosto, se ne può fare "impiego", "ritrovandola", reinventandola e rigettandosi nel vortice degli eventi reali, delle passioni e dei sentimenti. Se questo risponde al vero, non si dà presa *della* parola, anche per la decisiva circostanza che la parola stessa "prende"; o, meglio: la parola è (anche) "presa" *di* vita reale.

²⁹ Non sono, questi, fenomeni esclusivi dei movimenti degli anni '60 e '70; anzi, si rivelano come una delle costanti storiche delle più grandi mobilitazioni politiche dalla fine del Settecento in avanti. Nota con acume il fenomeno P. Ortoleva: "Nel corso della rivoluzione francese, nel '48, nella Comune, nel Biennio rosso, i momenti "alti" della partecipazione di massa al processo insurrezionale erano sempre stati accompagnati da uno straordinario intensificarsi della circolazione di giornali, opuscoli, appelli, e dalla creazione di sedi di dibattito in cui venivano affrontati, insieme, i problemi immediati dell'azione politica e le grandi questioni della società presente e futura. L'ingresso nella sfera pubblica di strati che ne erano stati in precedenza esclusi, in tutte queste occasioni, si accompagnò all'impetuoso incremento della comunicazione politica: frutto di una "presa della parola" da parte di quegli stessi strati, e ancor più da parte degli intellettuali (generalmente "marginali" anch'essi) che se ne facevano portavoce" (*op. cit.*, p. 83).

³⁰ La costruzione teorica dei paradigmi dell'"agire comunicativo", come è noto, si deve a J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1986. Senza nulla togliere all'importanza e al rigore del discorso teorico di Habermas, proponiamo implicitamente un diverso impiego concettuale della categoria, articolando, inoltre, alcune esplicite linee di critica.

cidere criticamente nel cuore infetto di quei processi culturali di alienazione che incubano e marginazione ed esclusione, "limitandosi" alla critica della razionalità strumentale e della ragione sistemico-funzionale.

L'agire identificativo insedia tre vettori direzionali, i quali integrano un'area di senso così articolata:

- a) il campo dell'autoidentificazione;
- b) il campo dell'identificazione dell'Altro;
- c) il campo dell'identificazione da parte dell'Altro.

L'area di senso così delimitata non disloca soltanto problemi comunicativi.

Anzi:

- a) nel loro atto sorgivo: i problemi della comunicazione si costituiscono come problemi di identificazione;
- b) nel loro farsi e operare: i flussi comunicazionali si danno sempre tra identità in auto-costruzione e in metamorfosi; nel duplice senso che si rimodella e va costantemente ripensato non solo il rapporto con l'Altro e l'altrui identità, ma anche e soprattutto con il Sé e l'identità propria.

Il *problema dell'identità*, dunque, si pone come questione prioritaria. In questo senso, l'agire identificativo precede ed eccede l'agire comunicativo. O, per meglio dire: la comunicazione è relazione dell/all'identità, nel triplice percorso del Sé verso stesso, del Sé verso l'Altro e dell'Altro verso il Sé. Forme e modi del comunicare rinviano sempre ad un che di preconstituito, in via di costituzione e/o di ridefinizione costante: i processi di formazione e variazione dell'identità. L'occlusione e/o la repressione delle condotte di formazione ed espressione dell'identità ostruiscono i canali di espressione della comunicazione, sino a porli in uno stato di eterodirezione culturale, politica e sociale. Libertà del comunicare è prima di tutto libertà delle identità in comunicazione o che, più esattamente, si vanno cercando nel campo identificativo prima ancora che in quello comunicativo. Il controllo della comunicazione è ciò che registriamo a valle di un processo iniziato a monte, come controllo dell'identità. Ecco perché le ricerche decennali di Foucault sulle tecnologie di controllo e repressione della soggettività acquisiscono una particolare rilevanza³¹. Non a caso, Foucault è tra i primi (e tra i pochi) a individuare che il problema dell'identità è la questione politica centrale sollevata dalle lotte studentesche degli anni '60³².

3. Dialogica della memoria e dell'identità

Dopo aver circoscritto sinteticamente il territorio di senso positivo delimitato dai movimenti del '68, dobbiamo individuarne i limiti; beninteso, continuando a rimanere ancorati al campo

³¹ Sul punto, cfr. A. Petrillo, "Critica della verità" e ricerca della vita in Michel Foucault. *Questioni di metodo*, "Società e conflitto", n. 7/8, 1993; ora raccolto in *Saperi a confronto. Talcott Parsons e Michel Foucault*, Avellino, Associazione Culturale Relazioni, 1995.

³² "L'affermazione di una identità è stata la grande questione politica messa in evidenza dagli studenti a partire dagli '60. Penso che, dopo gli anni '60, la soggettività, l'identità, l'individualità costituiscano un problema politico di primo piano. È pericoloso, secondo me, considerare l'identità e la soggettività come componenti profonde e naturali, non determinate da fattori politici e sociali. Dobbiamo liberarci del tipo di soggettività di cui trattano gli psicanalisti. Siamo prigionieri di una certa idea di noi stessi e del nostro comportamento. Dobbiamo cambiare la nostra soggettività, il rapporto che abbiamo con noi stessi" (M. Foucault, *Il potere della finzione*, "il manifesto", 5/10/1994). Si tratta di una intervista rilasciata da Foucault alla rivista americana "The Three Penny Review" nel 1980, ora ripubblicata in *Dits et écrits 1954-1988* (a cura di D. Defert-F. Edwald), Paris, Gallimard, 1994, su cui è stata condotta la trad. italiana proposta da "il manifesto" (presumibilmente di Anna Maria Merlo). L'opera raccoglie tutti gli articoli e le interviste di Foucault comparsi su giornali francesi e stranieri, nonché interventi di varia natura, per un complessivo di 365 testi organizzati in sequenza cronologica. L'insieme di questi scritti foucaultiani è articolato in quattro volumi: a) I volume: 1954-1969, pp. 860; b) II volume: 1970-1975, pp. 846; c) III volume: 1976-1979, 846 pp.; d) IV volume: 1980-1988, pp. 904. Resta da dire che, in appendice ai testi di Foucault, J. Lagrange cura la bibliografia completa di tutta l'opera di Foucault. Per tutte queste informazioni e altro ancora, si rinvia ad Anna Maria Merlo, *L'ordine del discorso in presa diretta*, "il manifesto", 5/10/1994. Feltrinelli, dal 1996 ha tradotto in tre volumi questa opera foucaultiana con il titolo "Archivio Foucault".

investigativo che ci siamo riproposti di scandagliare³³.

La contestazione della cultura a mezzo della cultura, proprio nel suo insopprimibile tendere verso una permanente "rivoluzione culturale", dà luogo a neomodelli culturali, nella forma di "contromodelli": le "università alternative" e i "controcorsi" non sono che alcune delle forme perspicue, così, elaborate. Più in generale ancora, il neomodello culturale, instaurando una relazione di antagonismo nei confronti della cultura accademica, va cristallizzandosi in un movimento di *controcultura* che è, insieme, confutazione radicale della cultura ufficiale e suo ricambio potenziale in atto. Da questo lato, la "controcultura" è molto di più che un semplice troncone interno ai movimenti studenteschi³⁴.

Ma i neomodelli culturali rivoluzionari:

- a) talora in maniera coerente e altre in modo controintenzionale, sono attraversati da tensioni universalizzanti e centralistiche, al pari dei modelli culturali vigenti;
- b) sono fisiologicamente governati da una relazione schizofrenica di amore/odio verso la cultura³⁵;
- c) oscillano nel situare la cultura ora in "funzione di servizio" della politica rivoluzionaria, ora nella posizione di determinante centrale della prassi rivoluzionaria;
- d) pendono ora verso i modelli della "cultura alta" (il momento della "ricerca teorica"), ora verso quelli della "cultura popolare" (il momento della mobilitazione e della propaganda).

Le aporie interne appena segnalate discendono da alcuni vizi strutturali:

- a) un modello statico di "rivoluzione culturale";
- b) un'epistemologia ristretta di critica culturale;
- c) una nozione monca dell'agire.

Vediamo meglio, con ordine.

Il modello di "rivoluzione culturale" configurato e messo in prassi si risolve in una rotazione semplice: nel senso che tende a rimpiazzare integralmente quello ufficiale, attraverso slittamenti critico-surrogatori. La rotazione culturale descrive un movimento da "polo" a "polo", esaurendo in ciò le sue funzioni. Le culture per l'innanzi emarginate ambiscono, in tal modo, a stabilizzarsi, occupando il "centro" della scena comunicativa e del teatro culturale. La "rivoluzione culturale" qui si specifica, per l'appunto, come rotazione dal polo dell'emarginazione al polo dell'inclusione. Emerge, a quest'altezza, un doppio limite:

- a) la "rivoluzione culturale" si traduce in una mera inversione di posizione e di segno tra polarità dell'emarginazione e polarità dell'integrazione;
- b) il movimento di "rivoluzione culturale", così, codificato si ipostatizza come termine finale della rivoluzione: o, meglio, come ultima rivoluzione necessaria e possibile.

In tutti e due i casi, in maniera tanto coerente quanto controintenzionale, la "rivoluzione culturale" si svela come un movimento finalistico-salvifico teso insopprimibilmente alla cancellazione della rivoluzione dall'ordine del giorno del calendario politico e dell'immaginario simbolico-culturale. Il corollario più in vista (e più esiziale) di un esito siffatto è, così, riassumibile: il potere rivoluzionario (della politica e della cultura rivoluzionarie) non abbisogna (più) di rivoluzione alcuna. Statica della rivoluzione e dinamica della storia e della vita degli esseri viventi fi-

³³ Per una discussione più generale del campo positivo e di quello negativo dei movimenti degli anni '60 e '70, con specifico riferimento al "caso italiano", si rinvia ad A. Chiocchi, *Movimenti. Profili culturali e politici della conflittualità sociale in Italia negli anni '60 e '70*, Mercogliano (Av), Quaderni di "Società e conflitto", n. 9, 1996.

³⁴ In tema di "controcultura", il testo più significativo rimane T. Roszak, *Nascita di una controcultura*, Milano, Feltrinelli, 1969. Sull'argomento, spunti interessanti si trovano anche in P. Ortoleva, *Sui movimenti del 1968...*, cit.;

³⁵ Questa contraddizione, non adeguatamente avvertita e padroneggiata dai movimenti, è magistralmente descritta da E. Morin: "È uno sbalorditivo connubio (vissuto del resto permanentemente dall'autore di queste righe) tra l'odio della cultura, nel senso in cui questa è "inversione della vita", e l'amore della cultura, nel senso in cui questa non è solo quintessenzialità e concentrazione della vita, ma sembra possedere la forza di cambiare la vita, almeno nell'immaginario... È proprio nel Maggio del 1968 che si coniugano tutti gli assalti culturali-anticulturali, l'aggressività *estetica* contro l'arte e l'aggressività *etica* contro la cultura. Da una parte questa rivolta assume un aspetto ideologico ben noto; dall'altra un aspetto esistenziale di rivoluzione culturale" (*op. cit.*, pp. 230-231; corsivi nostri).

niscono letalmente col coincidere.

I punti di approdo di tale parabola rendono più espliciti un secondo e non meno rilevante limite di fondo: la dimensione della critica culturale è letteralmente espunta dall'orizzonte concettuale e dalle determinazioni dell'agire. Non solo il modello di rivoluzione qui messo in codice omette flagrantemente di ritornare su se stesso, smarrendo l'autoriflessività critica; ma delegittima e impossibilita la critica in quanto tale, espellendola dal campo del pensiero e della prassi. I due movimenti si intrecciano, congiurando verso inquietanti scenari, entro i quali la rivoluzione (culturale), proprio in quanto tale, è sempre dalla parte della ragione. Pertanto, in linea ontologica, non è assoggettabile alle categorie della critica.

Il campo della critica, come si vede, patisce una indebita restrizione epistemologica:

- a) tutto è criticabile *a partire* dalla rivoluzione;
- b) niente è criticabile *discutendo* la rivoluzione.

In realtà, il contenuto di senso più autentico di ogni rivoluzione (culturale) e la struttura epistemologica di ogni sapere critico-rivoluzionario prevedono geneticamente la costante rimessa in questione delle idee e delle culture rivoluzionarie, sia attraverso l'attivazione dell'autoriflessione critica, sia per il tramite dell'irruzione della soggettività critica, nelle forme materiali e culturali che si vanno determinando storicamente. Il concetto di "rivoluzione permanente" (elaborato da Marx e ripreso da Trockij e dalla stessa "rivoluzione culturale proletaria" cinese) tiene, in un qualche modo, conto di questo campo problematico; anche se omette di svilupparsi coerentemente in "rivoluzione *nella e della* rivoluzione". "Rivoluzionare la rivoluzione", sottoporre costantemente ad interrogazione critica il "certo", il "dato", il "sensibile", le forme di sapere "presupposte" e le culture "metabolizzate", anche a rivoluzione avvenuta, costituisce la struttura epistemologica della cultura rivoluzionaria e della rivoluzione della cultura. In questo senso, "rivoluzione culturale", è anche (o soprattutto):

- a) critica delle *idee* e delle *culture* della rivoluzione;
- b) libertà *dalla* rivoluzione.

Solo in tal modo, può trovar modo di affermarsi la libertà *della* rivoluzione.

Proprio questo reticolo epistemologico, prima ancora che politico-esistenziale, ha reso sempre oltremodo difficile, se non ardua, la relazione tra rivoluzione e cultura, tra potere rivoluzionario e arte. Da qui l'esigenza avvertita dall'arte e dalla cultura, per sfuggire alla presa stritolante dei poteri normativi e totalizzanti della rivoluzione, di pensare e praticare la sovversione culturale degli archetipi e degli stilemi rivoluzionari: "Sade, il revolver surrealista, Artaud, conducono l'assalto contemporaneamente ai rivoluzionari"³⁶. Ma è il movimento *dada* a costituire il primo punto di solidificazione della sovversione dell'arte e della rivoluzione a mezzo dell'arte e del richiamo utopico alle correnti profonde e arcane della vita reale. Il *detournement* situazionista non fa che allocarsi intimamente in questi rivoli sotterranei e, non a caso, anticipa, accompagna e segue l'esplosione del Maggio del '68. Per non parlare della resistenza culturale e artistica avverso il "sistema del socialismo reale", a cominciare dalla tragica sconfitta del futurismo libertario ed inventivo di Majakovskij.

Da un lato, i movimenti del '68 costituiscono gli eredi autentici di queste tendenze; dall'altro, ne arretrano gli assi culturali, cognitivi ed epistemologici, con il loro non venire a capo della relazione critica/rivoluzione. L'arretramento è particolarmente significativo e gravido di conseguenze negative, poiché le condotte dell'agire identificativo, pur travalicanti l'agire comunicativo, rimangono spossessate, per linee interne, delle loro risorse poietiche migliori. L'impossibilità di trascendere l'orizzonte politico della rivoluzione; l'inibizione della messa in discussione e del superamento dell'identità della rivoluzione e del soggetto rivoluzionario; la cristallizzazione normativa ed esistenziale delle culture, delle idee e dei comportamenti rivoluzionari cancellano, dalla teoria e dalla prassi, il movimento ininterrotto, vario e assolutamente libero della creazione e della creatività. L'agire identificativo viene privato della sua dimensione poietica in senso stretto, dovendo costantemente arretrare rispetto ai codici della "rivoluzione culturale". Se l'agire comunicativo si mostrava orfano dell'agire identificativo, qui l'agire identificativo si rivela monco dell'*agire poietico*. La soppressione della relazione poietica introduce una situazione limite letale: la dialogica tra identità differenti corre il rischio tragico di congelare in linea contrappositiva soggettività altere, irriducibili a qualunque presa di contatto. Non vengono, così, smarrite unicamente le vie della comunicazione; piuttosto, è il Sé che perde le strade del proprio autoriconoscimento e, tanto più, si accanisce sull'Altro ed è preso

³⁶ E. Morin, *op. cit.*, p. 230.

d'assalto dall'Altro. I *conflitti di identità*, in tal modo, operano una secessione dalle sfere della dialogica, allocandosi in quelle della competizione concorrenziale per il potere (interno o esterno che sia). Tutti i conflitti di identità non risolti, originatisi ed esplosi rovinosamente entro il seno delle varie componenti dei movimenti studenteschi e tra questi e gli altri movimenti e le istituzioni partono da qui.

Il depotenziamento della dimensione poetica è causa di un rapporto indigente tra *reale* ed *immaginario*, anche per la decisiva circostanza che è l'immaginario della rivoluzione fattasi realtà che infeuda sotto di sé l'immaginario individuale e collettivo tout court. Ora, la prevalenza titanica dell'immaginario rivoluzionario non è che la faccia speculare dei fenomeni di derealizzazione e culturalizzazione della società affermatasi su scala allargata, a partire dagli anni '50 e '60, con l'irrompere della crisi di tutti e tre i tipi fondamentali di cultura (cultura umanistica, cultura scientifica e cultura di massa) e delle ibridazioni a cui essi avevano dato luogo³⁷. Già Debord e i situazionisti, sulla base della geniale analisi marxiana del "carattere di feticcio della merce"³⁸, avevano colto le tendenze alla spettacolarizzazione immanenti nei processi di cosificazione propri alle società superaccumulate: la *società dello spettacolo*, da questo lato, non è che l'incubazione esemplare dell'integrale mercificazione e derealizzazione dell'habitat della vita sociale e relazionale.

Siffatti processi, negli ultimi decenni del Novecento, a fronte della planetarizzazione degli stili di vita, dei costumi e dei consumi e della mondializzazione della produzione, dell'informazione e comunicazione, sono letteralmente esplosi, accentuando vertiginosamente i fenomeni di implosione delle coscienze e delle intelligenze. In tutto ciò un ruolo rilevante è giocato dalla pubblicità³⁹, soprattutto quella visiva, che si rivela un formidabile veicolo di raccolta di

³⁷ Per un'analisi circostanziata ed acuta del processo, cfr. M. Perniola, *Simulacri del potere e potere dei simulacri*, in *La società dei simulacri*, Bologna, Cappelli, 1983, pp. 7-16; si tratta della Relazione letta al Convegno "Pratiche dell'immaginario, pratiche del reale", Mantova, 21/10/1978.

³⁸ Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, Firenze, Vallecchi, 1979. Le migliori analisi di Marx sull'argomento sono reperibili nei seguenti testi: *Il Capitale*, Libro I, Torino, Einaudi, 1975; *Manoscritti economico-filosofici del '44*, in *Opere filosofiche giovanili* (a cura di G. Della Volpe), Roma, Editori Riuniti, 1968.

³⁹ Illuminanti, al riguardo, le affermazioni di G. Malgara, "gran signore" della pubblicità italiana a metà degli anni '90 (presidente di Upa, Auditel e Audipress), il quale, in un'intervista a "Prima comunicazione" del mese di ottobre del 1994, individua "con candore" i mercati tendenzialmente strategici della pubblicità: "Primo, tempo libero e turismo. Il 70% del mercato mondiale del turismo è costituito da giovani al di sotto dei 25 anni, che si muovono in modo pazzesco. E qui, in questo moto vorticoso dei giovani, sta una delle cause della mondializzazione dei marchi. Vanno in Russia? Vogliono la Coca Cola anche in Cina, i McDonald anche a Mosca, l'Haagen Dazs anche in Italia. Secondo mercato: istruzione. L'istruzione è diventata un bene prezioso, è la via del futuro. E si comincia a spendere in istruzione. Al Mit o alla Harvard Business School non vanno più soltanto i figli delle grandi famiglie e degli industriali. Può essere un obiettivo, un'ambizione per tutti. Esagero, ma mi serve per spiegare il fenomeno. Istruzione: un mercato immenso fatto di lingue, specializzazioni, formazioni interdisciplinari, ritorno all'università per crescere intellettualmente e per rigenerare la propria cultura, tecniche di apprendimento e nuove tecnologie connesse, letture, documentazioni. Nuovo mercato, mercato gigantesco, senza limiti o confini. E ancora nuovo denaro. E poi il terzo mercato di domani: la salute. Un mercato di dimensioni enormi che noi abbiamo affrontato in modo sempre passivo. La salute era un bene che nei mercati del passato era presa in considerazione fino a una certa spesa. Al di là di quella non ci si poteva curare, si moriva. Mancavano le strutture, mancava il valore attribuito alla parte finale della vita. Roba inutile, inutile spenderci. Fine. Mancavano i soldi per costruire il mercato della salute. C'era Lourdes ma non c'era il mercato, se mi passa questa immagine un po' tosta ma efficace. Ora i soldi per la salute si trovano, si mettono da parte. Si fanno le assicurazioni... Diciamo che nel mondo della salute abbiamo vissuto per anni di illusioni, ora possiamo e vogliamo avere certezze. Le illusioni costavano niente, le certezze costano, e molto. Ecco un altro mercato gigantesco. E poi il quarto mercato del futuro, ma che è già dietro l'angolo: la vecchiaia. Cos'è stato fino ad oggi il vecchio in Italia? Una panchina al parco con prati mortaccini e spelati, cappello di paglia, pantofole, giornale. Una cosa molto triste. Invece oggi al vecchio dobbiamo dare assistenza medica, psicologica, vacanze e, se possibile, un reinserimento in qualche nicchia lavorativa. E questo costa denaro. E chi lo paga? Certamente non il sistema, che mette a disposizione le strutture che, però, vanno pagate. Un altro mercato gigantesco, con connotati anch'esso mondiali"

profitti e di consenso ideologico-culturale.

La *mercificazione globale* con cui conviviamo e che subiamo è qualche cosa di più e di diverso dalla "società dello spettacolo" che pure l'ha partorita, a partire dall'*etica cinico-amorale* che secerne in ogni istante/luogo, coscienza/intelligenza aggrediti dalla sua invasività e pervasività⁴⁰.

L'immaginario della rivoluzione non fa che offrire un contesto di significati altrettanto derealizzati e derealizzanti. Se è vero che la cifra del '68, da questa angolazione di osservazione, si gioca prevalentemente sull'immaginario⁴¹, è altrettanto rispondente al vero che l'immaginario del '68 ha un contrassegno altamente reificante: non tanto perché impoverisce e appiattisce le proprie virtualità più ricche di senso, ma soprattutto poiché rimane prigioniero, suo malgrado, dei contesti di derealizzazione e culturalizzazione sociale che, pure, intende fieramente combattere.

L'apparato delle strutture di senso del '68, giusto perché mutilato del dispiegamento del proprio potenziale poetico, nella generale derealizzazione della società tenta di conficcare l'immaginario della rivoluzione ridotta ad immagine. I moduli culturali della rivoluzione immaginata, in tal modo, ritengono di poter venire a capo della realtà alienata, prendendo su di essa il sopravvento. Qui, allo stesso modo con cui la poesia (da *dada* in avanti) si va pensando come *prassi*, la rivoluzione immaginata si pensa come *realtà*⁴².

Entro l'ambito della "rivoluzione culturale", il rapporto di congruità tra politica e realtà salta dall'interno, poiché è la relazione cultura/immaginario che si frange; fino a dimidiarsi, nella società del segno e del simbolo, dando luogo alla prevalenza dell'immaginario sulla cultura. Non diversamente, ma secondo genealogie e metamorfosi di senso speculari, accade all'interno del campo della cultura ufficiale e delle istituzioni cui essa è imputata. Con la prevalenza dell'immagine sulla cultura, viene positivamente messa in crisi la funzione rivoluzionaria dell'avanguardia (politica e culturale). Non essendo più imputata di alcuna funzione culturale, ma avendo da svolgere un mero ruolo di immagine, l'avanguardia, in quanto tale, vede franare

(cit. da S. Menichini, *Vecchi e malati, mercato del futuro*, "il manifesto", 25/10/1994). Come dire: prima si produce alienazione, malattia ed emarginazione; dopo si lucra su alienazione, malattia ed emarginazione. Il cerchio si chiude con assoluta precisione.

⁴⁰ Puntuali e attuali osservazioni sull'argomento si trovano in M. Beaud, *Il mondo si ribalta. Capitalismo senza alternative, mercificazione senza limiti*, "Le Monde diplomatique/il manifesto", n. 6, ottobre 1994, pp. 14-15. Riportiamo alcuni passaggi dell'articolo: "Saranno mercificati - e già hanno cominciato ad esserlo - tutti i momenti della vita umana, tutte le funzioni della società e, in misura sempre maggiore, tutte le dimensioni di una Terra ridotta ad essere ormai soltanto l'ambiente di vita della specie umana. In sintesi, la mercificazione dell'uomo, delle società e della Terra stessa... La dinamica principale del nostro tempo è l'estendersi dei rapporti mercantili e capitalistici a quasi tutti i campi: dal sostentamento al benessere delle persone all'andamento delle imprese e delle organizzazioni, dal funzionamento dei sistemi di informazione e di decisione alla gestione delle attività politiche, dei sistemi sociali, dell'ambiente e della Terra stessa... Il suo terreno di coltura è la generalizzazione della merce: la mercificazione dell'uomo (sanità, commercio del sangue, degli organi, della procreazione, con la prospettiva della gestione genetica della sua intera esistenza), delle funzioni sociali (istruzione e formazione, conoscenza e gestione dell'opinione pubblica e in prospettiva delle decisioni politiche, delle tensioni e dei conflitti), delle attività umane superiori (ricerca scientifica, elaborazione delle conoscenze, delle opere intellettuali e artistiche e in futuro la gestione dei principi e dei valori), rapporto con la natura (misure anti-inquinamento, produzione e urbanistica non inquinanti e domani la gestione del pianeta) ecc. ... Tenuto conto delle caratteristiche della merce generalizzata, trovarsi in una posizione di punta di questo capitalismo significa essere padroni delle nuove conquiste tecnologiche: l'informazione (con la gestione dei sistemi complessi), la teletrasmissione (con le nuove prospettive della digitalizzazione), le biotecnologie (con le cartografie e le terapie genetiche): tutte tecnologie che, per numerose applicazioni, si collegano o si associano tra di loro" (p. 14). Le dichiarazioni prima riportate di Malgara, nel quadro appena tracciato, si rivelano essere semplicemente "realistiche" e confermano la spietata analisi di Beaud: il trionfo della *merce globale* conduce all'epoca dell'*irresponsabilità illimitata*, in cui tutto è deciso dalle "regole del mercato" e dalle logiche interne ai flussi monetari-finanziari (p. 15).

⁴¹ M. Perniola, *op. cit.*, pp. 8-9.

⁴² In questa direzione, già M. Perniola, *op. cit.*; ma non sempre, qui e in seguito, il filo delle nostre analisi e delle nostre conclusioni converge con quello di Perniola.

sotto i suoi piedi la base di esistenza. Pertanto:

- a) o si costringe alla dissolvenza nella prassi e/o nell'immediato;
- b) oppure riproduce tutti gli arcaicismi politici e culturali delle proprie funzioni esterne di comando.

Così, la fine dell'epoca del dominio del reale sull'immaginario non diventa, come pure era largamente possibile, l'occasione per una messa a punto di una relazione poetica più stringente tra reale ed immaginario, tra teoria e prassi, tra cultura e politica, tra critica e rivoluzione. Resta senza soluzioni all'altezza un altro e ben più dirompente problema storico: il tramonto irreversibile del monopolio del 'politico' sul reale e sulla società. A fronte della sovversione storica del flusso relazionale tra reale e immaginario, tra politica e cultura e politica e società, la politica e la rivoluzione, le culture e le prassi della rivoluzione andavano non semplicemente pensate e immaginate *su se stesse*, ma *ricostruite*, partendo e ripartendo da *altro* e da *altrove*: il potenziale di senso di libertà e di liberazione di cui storia e soggetti sociali erano i contraddittori depositari e portatori.

Le domande di libertà e di liberazione inoltrate dal tempo storico, dalla situazione epocale, dalle identità singole e collettive, dai soggetti sociali non trovano una puntuale ricezione. Una sorta di strabismo culturale ed epistemologico le accoglie, curvandole verso il passato e inchiodandole al presente, nel momento stesso in cui le si proietta verso un futuro derealizzato che, più che essere il frutto di un'*immagine viva* e di un *immaginario ardente*, è la proiezione dei desideri e dei sogni del passato. Non che il presente e il futuro debbano rimanere orfani dei sogni e dei desideri del passato; al contrario. Ma desideri, sogni, pulsioni e tensioni utopiche del passato possono essere recuperati solo a partire dalla capacità di desiderare, sognare e costruire il presente verso il futuro. È sempre e solo un presente diverso e radicalmente trasformato che può recuperare il passato, rilanciarlo e vivificarlo sull'asse del futuro; è solo e sempre un presente aperto al *suo* futuro (cioè: radicalmente altro dal passato) che può "catturare" e rielaborare il *suo* passato.

La mutilazione dell'agire poetico, a quest' approdo, si rivela essere una cesura irrimediabile e fatale delle complesse relazioni di *continuità/discontinuità* dello spazio e del tempo, delle categorie della metamorfosi storica, della genealogia delle culture, della disseminazione della soggettività sociale. Il campo di ogni condotta umana, di ogni determinazione storica, di ogni istanza politica e di ogni attribuzione culturale è sempre insieme:

- a) un *continuo* di *discontinuità*;
- b) un *discontinuo* di *continuità*.

Le rotture più radicali sono quelle che fanno *reinterrogare* la storia e il passato; soprattutto, la *loro* storia e il *loro* passato. E fanno ciò per separarsene radicalmente, senza, tuttavia, azzerare o seppellire nell'oblio il loro senso e il loro significato. La memoria e l'identità del presente e del futuro nascono da una dialogica ininterrotta con la memoria e l'identità del passato. La memoria del tempo e delle identità che lo solcano è sempre (anche) la riscoperta attualizzata dell'onda calda delle origini e, insieme, dei loro atroci limiti. Portiamo sempre con noi le stigmate delle nostre origini e sempre ad esse dobbiamo volgerci, patendone la miseria e traendo da esse lo slancio e il desiderio indomabile della svolta.

Laddove si interrompe o destabilizza la *dialogica* della *memoria* e dell'*identità*:

- a) il "marginale", al termine di un processo di rotazione culturale, tende ad assolutizzarsi come "centrale";
- b) l'emarginazione culturale si fa movimento unidimensionale, tendente ad assurgere quale orizzonte normativo "altro" dell'integrazione culturale;
- c) l'esclusione sociale pone in essere conflitti di identità irresolubili che hanno come loro risultante la soccombenza dei "soggetti deboli";
- d) la soggettività critica viene riassorbita e destrutturata attraverso i selettori via via più larghi dell'inclusione culturale e le procedure di istituzionalizzazione del conflitto politico, in funzione di conservazione dello status quo.

L'agire identificativo, deprivato della dialogica della memoria e dell'identità, rimane orfano dell'*agire dialogico*. Ciò lo getta in pasto alle sue aporie interne; sino al punto di non riuscire nemmeno più a valere come critica coerente e dispiegata della razionalità illuministica dell'agire comunicativo. Le istanze di superamento degli specialismi e dell'unidimensionalità della multiversità; l'esigenza di assestare la proposta politica su un discorso culturale critico; la tensione a ricondurre ricerca teorica e azione politica entro un contesto unitario; l'autorganizzazione delle risorse culturali e politiche in funzione di un progetto/processo di

cambiamento del reale restano sospese a mezz' aria. Pur palesandosi come giuste intuizioni di rottura, non riescono a perforare, del tutto, il manto delle codificazioni culturali vigenti. La vanificazione dell'agire dialogico le mette in cortocircuito. Uniche loro vie d'uscita restano l'implosione o l'esplosione, a seconda del loro moto pendolare tra:

- a) cultura come matrice di rivoluzione;
- b) politica rivoluzionaria come matrice di cultura rivoluzionaria.

E tuttavia, i movimenti e le culture del '68, fermi rimanendo questi loro profondissimi limiti, hanno il merito considerevole di porsi le domande giuste, a cui assai sovente forniscono risposte impercorribili. Tra tutti, uno dei pregi che si lascia più apprezzare è quello di aver prefigurato concettualizzazioni e partizioni più pregnanti delle categorie dell'agire, attraverso le dislocazioni dell'*agire comunicativo*, dell'*agire identificativo* e dell'*agire dialogico*. Tali dislocazioni, pur rimaste grandemente deficitarie sul piano teorico e largamente incompiute su quello pratico, vanno assunte come ineludibili strutture di riferimento critico, per una nuova semantica e una nuova esperienza della libertà e della liberazione⁴³.

4. Crisi e modalità dell'agire

Nei paragrafi precedenti, abbiamo passato in veloce rassegna qualcuno dei percorsi caratterizzanti della *crisi* dell'agire comunicativo e dell'agire identificativo. Ciò ci ha consentito di spingere le sonde dell'analisi in quel magma in cui la cultura è base fondante e tramite di intercomunicazione contraddittorio e complesso tra *identità* e *crisi*. Il che, in ulteriore determinazione, ci ha mostrato, per così dire, "sul campo" come la cultura sia, al tempo stesso, *risorsa* e *fonte di crisi*.

Proprio questo profilo bifronte della cultura ci induce:

- a) a non liquidare frettolosamente come catastrofici gli emergenti o stagnanti processi di crisi della cultura contro i quali impattiamo o che subiamo;
- b) a non celebrare l'apologia acritica della cultura.

In tutti e due i casi, l'imperativo permanente è quello di alimentare il campo della creazione e definizione di nuove e più avanzate culture: autoriflessive e capaci di correggersi; suscettibili di rigenerarsi nell'abbraccio con le alterità e diversità; non totalitarie ed universalistiche; disposte a lasciare la scena, allorché il loro tempo scade.

Per tenere aperta tale possibilità, una delle condizioni base è approcciarsi in maniera più flessibile e, allo stesso tempo, complessa alla nozione di crisi. Qui forniamo semplicemente l'istantanea del problema

Come ci ricorda Morin, due sono i portati euristici immediati e falsamente "ingenui" della crisi: il suo essere (i) *rivelatore* ed (ii) *effettore* di una realtà processuale altra e altrimenti non attingibile e non consapevolizzabile⁴⁴. In questo senso, la crisi è un *evento straordinario* che:

- a) *rivela* il latente, il virtuale, l'invisibile, il possibile e l'incosciente, giocandoli contro il manifesto, il reale, il visibile, l'attuale e il cosciente;
- b) ha *per effetto* la trasformazione generale della società, di cui diviene un fulcro decisivo⁴⁵.

Detto ciò, si è detto l'essenziale della *genetica*, della *morfogenesi* e dell'*epistemologia* della

⁴³ Per l'analisi critica dei profili culturali e politici dei movimenti degli anni '60 e '70, si rinvia ai testi richiamati alla nota n. 33.

⁴⁴ E. Morin, *op. cit.*, p. 191; ma, più in generale, pp. 191-203. Le pagine in questione costituiscono il punto conclusivo ("Per una teoria della crisi") della parte seconda del libro.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 191-192. In questo "doppio carattere" del concetto di crisi, Morin legge un'origine marx-freudiana, divenuta poi vera e propria genealogia, col suo trasferirsi e proliferarsi nelle scienze sociali e nelle scienze umane. Nel caso di Marx, per rimanere fermi al "campo sociologico", questo è solo parzialmente vero. In Marx, la crisi non è un dato ontologico che, di per sé e spontaneamente, funge quale fattore modellante della rivoluzione. Essa integra solo *una delle* condizioni dell'attivazione del processo rivoluzionario, su cui agisce l'opera modellatrice e interventistica della *soggettività* critica rivoluzionaria. In altri termini, in Marx, la crisi non è l'*oggetto* della rivoluzione; tantomeno, ne è il *soggetto* e/o il *motore*. È la rivoluzione ad essere, per lui, *soggetto/oggetto*. Per una ricostruzione critica della teoria della rivoluzione in Marx, sia consentito rinviare ad A. Chiochi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995; in particolare, i §§ 3 e 4 del cap. III.

(nozione di) crisi. Ma, prima di addentrarci in questi campi, resta altro da dire: esiste, del pari, un'assiologia della crisi. Nel senso, assai evidente e palpabile, che la crisi, a livello cognitivo ed esistenziale primordiale, prende forma da/e dà forma ad una *incertezza dei/sui valori*⁴⁶. L'incertezza si accompagna ineliminabilmente ad una *critica dei valori*, dando luogo ad un vero e proprio *conflitto di valori*, il quale altro non è che una delle forme primigenie del *conflitto tra identità*. In questo caso, la situazione di crisi non nasce tanto dal deperimento dei valori vigenti, quanto dalla critica che viene contro di essi indirizzata. Il che importa, conseguentemente, un *movimento critico attivo* che, più che *subire*, *agisce* la crisi in funzione e in vista del cambiamento, al quale sono collegati ben determinati interessi, aspirazioni, aspettative, tensioni, desideri e pulsioni che investono tutte le sfere dell'essere sociale, individuale e intraindividuale.

L'aver spostato l'angolo di osservazione sull'assiologia della crisi ci mette nelle condizioni di acquisire, sul piano euristico e quello epistemologico, che:

- a) la crisi è uno dei campi specifici del conflitto culturale, politico e sociale;
- b) il conflitto di valori è un conflitto fra identità e culture differenti, investite o interessate in misura diversa dalla crisi;
- c) il conflitto critico ha una topologia di senso multidimensionale.

Tutti insieme questi fenomeni rivestono una rilevanza cruciale e chiariscono un dato, per solito, sottovalutato: la crisi non è soltanto la *causa*, ma anche la *risultante* di un conflitto. Questo significa che come nessuna crisi può venire a capo del conflitto, così nessun conflitto è risolutivo della crisi. Il movimento polare conflitto-crisi-conflitto/crisi-conflitto-crisi caratterizza in permanenza le condizioni della storicità, della socialità, dell'individualità e dell'intersoggettività.

Ma ritorniamo al campo più strettamente epistemologico.

Come ci rammenta Morin, i Greci attribuiscono a *krisis* il significato di *decisione*⁴⁷. Il suo significato originario è, dunque, indicativo di *certezza* che chiarisce l'*incertezza*; meglio: la crisi è qui quella *certezza del decidere*, attraverso cui si fuoriesce dalla paralisi dell'indecisione. Essa non è, pertanto, solo *diagnosi*; ma anche *prognosi*. Non è solo prognosi, ma anche *strategia attiva* che sorregge una *prassi* e intorno cui la *teoria* stessa deve misurarsi.

Il senso del concetto di crisi è, così, di natura poliassorbente e polivalente, fin dall'inizio greco. Diversamente da quanto a tutta prima potrebbe sembrare, la polisemia del concetto di crisi sta rintanata fin dentro il suo significato originario di decisione. Niente come la decisione richiama la unitarietà e la contestualità di teoria e prassi, diagnosi e prognosi, previsione e azione. La sostanza dispiegata della decisione è: "decidere qualcosa su qualcosa". Ciò indica che la decisione è pensata ed agita; vale a dire: essa si fa e si volge nell'unità di pensiero ed azione, riflettendo e intervenendo su universi reali micro o macro, di cui propone assetti, significati e relazioni in contrasto con quelli esistenti.

La certezza del processo del decidere non può mai essere assimilata come invarianza delle costanti del decidere, nel senso di assegnare alla decisione regolarità e tonalità performative in via definitiva. La decisione stessa è un che di plastico, di fluido che, così come manca spesso i suoi bersagli, non ha fondazioni euristiche, cognitive ed epistemologiche certe. Dunque, *krisis* come decisione è, ben lungi, dal significare decisione come risoluzione. Al contrario, la decisione è l'atto/pensiero che più di ogni altro è sballottato nei flutti degli eventi e accadimenti imprevedibili dell'esistente e del vivente. E questo è vero proprio a *partire* dai Greci: la decisione critica si oppone alle incertezze, ma non le elimina; più propriamente, le rielabora, conferendo loro senso. Presso i Greci, soprattutto nell'età arcaica, la decisione non è mai sospensiva e risolutiva del mistero e dell'incerto; anzi, ad essi si avviluppa profondamente, attraverso il mito e le sue figure. A ben vedere, la medesima ratio della *krisis*/decisione è fortemente impregnata

⁴⁶ Coglie questo elemento, pur se su un percorso di ricerca sociologica su base fondamentalmente (se non esclusivamente) filosofica, N. Abbagnano, *Problemi di sociologia*, Torino, Taylor, 1967, p. 79 ss. Per Abbagnano, la cultura contemporanea è, per definizione, "cultura della crisi" (Su questo "topos", cfr. M. Cacciari, *Krisis*, Milano, Feltrinelli, 1976). Da qui quell'*aporia dei valori* che spingerebbe l'uomo in un spazio storico in cui la sua vita individuale e sociale perderebbe ogni protezione, in quanto "nessuno dei valori che... può assumere a sua guida e mettere a base della sua formazione sfugge alla negazione o alla possibilità della negazione" (p. 79). L'*aporia dei valori* qui è solo una componente interna al fluire del più generale processo delle *aporie dell'educazione*; le altre due determinazioni di questo processo sarebbero l'*aporia della comunicazione* e l'*aporia della tecnica* (cfr. pp. 75-83).

⁴⁷ E. Morin, *op. cit.*, p. 192.

di razionalità mitologica, a partire dal richiamo alle figure mitopoietiche degli eroi tragici che, invariabilmente, si trovano presentificati in ogni poro dell'atto decisionale e decisionista.

La dinamica decisionale, dunque, non si lascia perforare da analisi ermeneutiche di dettaglio e non coincide con i comportamenti sociali e/o individuali esterni che la modulano. Che, a seguito di un processo decisionale, si dia sempre una modalità determinata (o, meglio, differenti modalità determinate storicamente) di comportamento non significa che tra comportamento sociale e decisione si dia una relazione di corrispondenza lineare. E questo lo sanno soprattutto i Greci. È, piuttosto, all'alba della modernità che si tenta di stringere in un flusso unilineare il legame decisione/comportamento, assumendo la razionalità come anima potente del linguaggio scientifico, della comunicazione sociale e della relazione politica. Al punto che la *sovranità* diviene la chiave di volta della *decisione*, in quell'universo politico che da Bodin e Hobbes si spinge fino a tutto Schmitt e il decisionismo post-schmittiano. Non diverso (anzi) il caso delle scienze giuridiche, per le quali decidere assume il significato precipuo di discriminare tra due ipotesi/realtà, selezionando la soluzione corretta, la quale è una e una soltanto.

I Greci sapevano, invece, che decisione è opzione tra possibilità indecidibili con i meri strumenti razionali: ecco perché è la nozione di *krisis* che va a connotarla. Ancora: nell'universo concettuale dei Greci l'opzione tra possibilità differenti non è sciolta mai una volta per tutte, poiché sempre è data la "possibilità" (appunto) non solo del ritorno alla/e della situazione *ante*, ma anche dell'approdo a possibilità impreviste. Questo movimento dialettico è dato coglierlo perfino nella parmenidea ontologia dell'essere e nel principio di non-contraddizione aristotelico. Nel caso di Parmenide, è proprio il dualismo irricomponibile essere/non essere che sospinge ogni dato sensibile, ogni enunciato concettuale e ogni realtà effettuale, appunto per "essere", nel vortice della mutazione, in un ininterrotto fluire per tutti gli stadi della loro evoluzione. Se consideriamo il principio di non-contraddizione formulato da Aristotele, poi, ci accorgiamo agevolmente che il fatto che $A=A$ e solo ad A , apre la possibilità dell'esistenza di B e solo di B e, di conseguenza, di infinite altre entità e identità, aprendo, tra l'altro, il campo della plurisignificazione linguistica.

Il senso più profondo che va attribuito al concetto di crisi e che è, in larga parte, un'inferenza dalla nozione di *krisis* (= decisione) dei Greci ci pare sia questo: nessuna decisione può essere risolutiva del *conflitto*. Meglio ancora: ogni decisione è sempre, in positivo o in negativo:

- a) *reformulazione* di un conflitto;
- b) *rielaborazione* delle motivazioni dei soggetti in conflitto e, per questa via, *rimodulazione* delle loro posizioni.

Se così stanno le cose, non è dato opporre un concetto di *krisis* quale decisione (presso i Greci) ad un altro di *krisis* quale indecisione (dal XX secolo in avanti)⁴⁸. Nel concetto di *krisis*, le determinazioni della decisione e dell'indecisione si coappartengono, proprio perché è nella straordinarietà della crisi che si disvelano in maniera concentrata le motivazioni e i soggetti del conflitto. La crisi non è deterministicamente il catalizzatore della trasformazione sociale e il metabolizzatore del conflitto culturale. Più propriamente, è essa stessa una determinazione interna della trasformazione e del conflitto. E lo è in un duplice senso, data la *contestualità bidirezionale* del suo senso e del suo segno:

- a) agendo/reagendo verso la conservazione dello *status quo* e/o il cambiamento emancipatorio;
- b) manipolando e veicolando il conflitto culturale in termini di pluralismo e apertura all'Altro e/o di emarginazione ed esclusione dell'Altro.

Niente come la crisi disvela le polarità escludenti dell'agire emarginativo e le incongruenze dell'agire comunicativo. Niente come la crisi pone all'ordine del giorno la necessità del passaggio all'agire identificativo. Niente più della crisi sottolinea i limiti interni allo stesso agire identificativo e pone l'indifferibilità del salto all'agire dialogico. Sicché possiamo lecitamente concludere: la crisi si qualifica propriamente per *aprire* e *mantenere aperte* tutte le modalità dell'agire.

⁴⁸ Questa posizione è esemplarmente e acutamente sviluppata da E. Morin, *op. cit.*, p. 193 ss.

Cap. II EMARGINAZIONE DA CIVILIZZAZIONE

0. Premessa

Il concetto di emarginazione ha un profilo a più facce, nel senso che incrocia e connette vari campi di esperienza e ambiti disciplinari tra i quali non sussistono relazioni lineari. Più che un campo definitorio, il concetto di emarginazione approssima e disegna una mappa concettuale smossa, sottoposta a continue modificazioni, strappi e innesti. Ancora più complessa e di difficile decifrazione è la situazione sul piano storico-empirico.

In linea generale, l'emarginazione è considerata fattore e/o funzione, se non addirittura effetto, di un contesto storico-culturale più ampio che la determina e, nello stesso tempo, la "periferizza" nella scala delle gerarchie di valore e dei processi decisionali.

Secondo alcuni approcci classici, la matrice modellante fondamentale dell'emarginazione starebbe nella struttura economica; per altri, nel sistema politico; per altri ancora, nei sistemi di simbo-lizzazione e codificazione culturale; e così via.

Approcci successivi e più sofisticati, invece, assumono che la matrice modellante abbia un carattere multidimensionale, nel senso che i reticoli motivazionali dell'emarginazione starebbero nell'intreccio indissolubile delle matrici causali prima esposte.

Ora, indipendentemente dalla varietà delle analisi e dei loro risultati, tutti questi approcci appaiono accomunati da un limite strutturale di natura epistemologica: essi concepiscono l'emarginazione sempre e solo come *precipitato* "residuato" da processi di "primo ordine" e giammai come *rete causale* che interagisce con i processi di "primo ordine", concorrendo a determinarne la morfogenesi. In altri termini, si tende a considerare l'emarginazione più un mero *risultato ultimo* che (anche) una *causa agente*. Ad essa, pertanto, viene attribuita un'identità di *seconda natura*, ricavata esclusivamente per differenza negativa, senza alcuna *autonomia poetica*. Da queste angolazioni, l'emarginazione appare essere semplicemente "ciò che resta fuori": o, meglio, quello che la razionalità funzionale dei "processi centrali" (economici, sociali, politici, culturali, simbolici, ecc.) centrifuga ed espelle dalle condotte di senso dominanti, per il mantenimento e il consolidamento dell'equilibrio sistemico.

Tra i vari paradigmi dell'emarginazione in competizione \sussiste, dunque, un accordo involontario e non consapevolizzato che si annida nella struttura profonda dell'epistemologia dei concetti e dei significati. È solo "dopo", sulla sovrastante rete delle *descrizioni* e degli *enunciati linguistici*, che si irradiano le differenziazioni, anche antagonistiche, tra i diversi approcci.

Tutto, in gran parte, ruota sui giudizi di valore che si formulano sui "fenomeni centrali" e/o sui "fenomeni emarginati". Se è al "centro" che è allocato il "positivo" (della società, del sistema politico e dei sistemi culturali), ne discende che l'emarginazione ha un valore interamente ed esclusivamente negativo; al contrario, se è "fuori dal centro" che è allocato il "positivo" (della società, del sistema politico e dei sistemi culturali), con tutta evidenza, l'emarginazione diventa "posizione" da difendere e valorizzare.

Sussiste, infine, un approccio intermedio: quello che, confermando il posizionamento delle "allocazioni di valore" al "centro", sostiene la necessità di un trasloco dell'emarginazione dalla "periferia" verso il "centro", attraverso un processo di ribaltamento posizionale dei valori, dei ruoli e delle funzioni.

Nello schema descrittivo che abbiamo appena tratteggiato, si riconosceranno agevolmente, pur non avendoli nominati direttamente, i vari approcci teorici e indirizzi politici con cui è stata interpretata e classificata l'emarginazione. Ci confronteremo con essi, formulando in positivo il nostro discorso, anziché passarne dettagliatamente in rassegna l'architettura concettuale.

Tra tutte le situazioni che costantemente l'emarginazione incrocia, la marginalità è, certamente, quella che appare avere la maggiore rilevanza. Ciò anche perché, spesso, i due fenomeni si trovano combinati in una soluzione simbiotica ad alto tasso di differenziazione interna. A sua volta, la marginalità fa da *pendant* con altre non meno irrilevanti fenomenologie/patologie, quali la povertà, la devianza, la criminalità.

In questo capitolo, cercheremo di approssimare, in primo luogo, la mappa concettuale erratica dell'emarginazione, tentando di far emergere con nettezza sia il suo profilo poliforme, sia la sua doppia natura di "prodotto agito" e "causa agente".

Rinviamo al prossimo capitolo, invece, la discussione del tema emarginazione/marginalità.

1. Civilizzazione come stratificazione di emarginazione e disegualianza

Assumiamo come primo punto di partenza elastico della nostra esplorazione storica e concettuale la formazione dell'epoca moderna; vale a dire, quel processo che segna l'oltrepasamento della civiltà medioevale e l'incubazione di quei tratti specifici che si è soliti designare come "moderni".

Si tratta, in breve, del più significativo, se non epocale, processo storico di differenziazione sociale e culturale che:

- a) segna delle nette e irreversibili linee di frattura rispetto all'universo antico pagano-cristiano che dalla *polis* greca (e prima) si prolunga all'impero romano fino a tutta la "*respublica christiana*" del Medioevo e le lotte tra "poteri temporali" e "poteri religiosi";
- b) accompagna e, in un certo senso, determina la formazione degli Stati nazionali e la rivoluzione dei paradigmi scientifici, culturali e politici della classicità pagano-cristiana.

In genere, la nozione di modernità è stata assunta come sinonimo di progresso e civilizzazione. Conseguenzialmente, ciò che è messo "ai margini" dal suo incedere ed estendersi è stato connotato in senso negativo, se non dispregiativo. Il concetto di emarginazione ha, dunque, l'ancestrale e non detto significato di "incivile". Ciò che è escluso ed emarginato dai selettori automatici della civilizzazione non viene ritenuto degno di "sviluppo" e, se sopravvive, "merita" di essere sospinto in una posizione periferica, sempre meno influente e sempre più indigente sul piano culturale e materiale.

Il processo di civilizzazione di cui stiamo parlando ha, pertanto, recitato due ruoli distinti, ma complementari:

- a) ha teso a *globalizzare* gli stili di vita, le culture, i costumi e i modelli di razionalità da esso veicolati e diffusi;
- b) ha inteso *neutralizzare* e *colonizzare*, dal piano culturale a quello politico, codici, soggetti, comportamenti, tradizioni, visioni della vita e del mondo non riconducibili alle sue logiche di funzionamento e di estensione.

Soltanto con il sopravvenire dei primi elementi interni di saturazione simbolica e culturale, tale processo viene sottoposto a censure. È, questa, la fase che segna la competizione sfrenata tra gli Stati nazionali per la conquista coloniale dei "nuovi mondi" e che, tra XV e XVII secolo, ridisegna i confini politici e culturali del pianeta. Ancora: è, questo, il periodo della formulazione delle prime utopie, le quali confutano costumi, culture e imperativi politici dei "popoli civilizzati", collocando il perfettibile socio-umano in un altrove spaziale che va ruotando proprio intorno ai "nuovi mondi" colonizzati¹. Sotto la forma dell'utopico, l'emarginato e il rimosso ritornano in scena come fulcro di una diversa architettura degli affetti umani e delle relazioni socio-politiche.

Ma è tra il XVII e XVIII secolo, con l'irrompere dei primi embrioni di quella cultura illuministica che si va caratterizzando in termini egualitari, che il teatro di senso del processo di civilizzazione conosce i suoi più rilevanti livelli di deflagrazione interna:

- a) dalle satire sferzanti sulla "civiltà delle buone maniere" (dai "Viaggi di Gulliver" di Swift alla "Favola delle api" di Mandeville);
- b) alle utopie del "buon selvaggio" (dal mito russoviano al "Robinson" di D. Defoe).

Si va delineando un nuovo sistema culturale di riferimento che, seppure non ancora in forma compiuta e coerente, subisce criticamente il processo di civilizzazione, il quale, dopo alcuni secoli di dispiegamento, rivela pienamente il suo profilo bifronte:

- a) portatore di *egualianza* per i soggetti/valori che *include*, a partire dai soggetti/valori che lo decidono e governano;
- b) distributore e diffusore di *disegualianza* per i soggetti/valori *esclusi* ed *emarginati*.

¹ Tommaso Moro scrive la sua *Utopia* nel 1516; Campanella, la *Città del Sole*, nel 1602. In queste due opere, l'utopia ha solo una ridislocazione spaziale e non anche temporale: Moro colloca "Utopia" in un'isola sperduta contrapposta alla Europa civilizzata e razionalizzata; Campanella, la "Città del Sole" nell'isola di Ceylon. È con la *Nuova Atlantide* (scritta nel 1621 e pubblicata postuma nel 1627) di F. Bacone che l'utopia diviene un altrove anche sul piano temporale.

L'eguaglianza acquisisce un carattere inclusivo e si rivela essere una particolare modalità di *integrazione distributiva*, attorno ad un nucleo centrale di valori, principi e modelli di razionalità, gestiti e protetti dai nuovi soggetti culturali, politici ed economici della modernità. Ma l'integrazione distributiva non solo si regge sull'*emarginazione escludente*; ne viene, a sua volta, fortemente modellata: l'emarginazione è un architrave attivo del ridisegno (sempre più) restrittivo della mappa dei diritti, dei valori, dei principi e delle culture. Il processo di civilizzazione non solo emargina e discrimina, ma allarga e diffonde le scale della diseguaglianza: è sull'emarginazione e sulla diseguaglianza che vengono scritte le tavole dei *diritti diseguali*, in tutte le sfere dell'essere e dell'agire socio-umano.

Non appare, pertanto, strano che siano state le "teorie della diseguaglianza" a dedicare un'attenzione tutta particolare ai temi dell'emarginazione, a principiarsi dall'approccio comparativo. Nell'albero genealogico di tale indirizzo, un posto di rilievo spetta a Rousseau, per il quale, come è noto, la diseguaglianza è di origine sociale; essendo gli uomini tutti eguali in natura². Registriamo qui una singolare confluenza col pensiero di Hobbes, per il quale, come è parimenti noto, le condizioni di civilizzazione sociale sono portatrici di grandi diseguaglianze³. Ne discende che lo stato di diseguaglianza è uno *status sociale*; mentre lo stato di natura è lo status dell'eguaglianza. Conferendo maggiore rigore analitico e capillarità storica alla nostra indagine, possiamo, pertanto, dire:

- a) lo stato di diseguaglianza si accompagna allo *stato della civilizzazione moderna*;
- b) l'emarginazione che deriva dalla diseguaglianza non è che un portato del processo di civilizzazione coniugato dalla modernità.

Non è ancora tutto: il processo di civilizzazione moderna, producendo e riproducendo diseguaglianza/emarginazione, è esso stesso determinato e plasmato dalle forme della diseguaglianza e dell'emarginazione. Per l'assetto sistemico di una data formazione socio-politico-culturale, la diseguaglianza e l'emarginazione giocano un ruolo decisivo:

- a) a partire dall'allocazione posizionale dei valori, dei principi e delle ricchezze;
- b) per finire con i meccanismi di regolazione politica delle macchine di potere e di controllo imputate allo Stato e ai dispositivi di governo istituzionale ed extra-istituzionale della società e della comunità.

Ma il processo di civilizzazione produce emarginazione come diseguaglianza, anche per l'innegabile circostanza che progetta e materializza un processo di *stratificazione sociale*. La civilizzazione moderna ha di specifico un progetto/processo di stratificazione che alle "società di corte", alle "monarchie assolute" e all'"ancien régime" ha progressivamente sostituito la "società industriale" e lo "Stato borghese". Da questo punto di vista, la rivoluzione americana e quella francese non sono limitatamente un "punto di svolta" del processo di civilizzazione iniziato intorno al XV secolo; rappresentano anche la continuazione di quel processo, alla luce delle nuove condizioni storiche. Per molti versi, anzi, le rivoluzioni americana e francese portano a coronamento esemplare alcune forme e alcuni codici della modernità, realizzandoli storicamente e culturalmente: si pensi, solo per far qualche esempio, ai principi di razionalità scientifica ed esclusione politica incarnati dal capitalismo nascente e dallo Stato borghese in formazione; all'approfondimento dell'occidentalizzazione del pianeta; al primato degli interessi forti; ecc. Ciò è elemento rilevatore di come il processo di civilizzazione proceda non solo per salti discontinui, ma anche attraverso profonde linee di continuità.

L'approfondirsi dei processi e dei sistemi di stratificazione sociale mette in forma e denuncia curve espansive di emarginazione e diseguaglianza. Si può dire: con il complessificarsi del processo di civilizzazione, i sistemi di stratificazione si fanno sempre più capillari, fungendo quale fattore della crescita dell'emarginazione e della diseguaglianza. L'intreccio di emarginazione/diseguaglianza/stratificazione inizia a descrivere le sue curve apicali proprio con la formazione e lo sviluppo della società capitalistica, da un lato, e il consolidamento dello Stato borghese, dall'altro. Marx ha colto magistralmente alcune delle linee di fondo di questo processo; anche se, poi, ne ha derivato teorie che hanno teso ad attribuire all'alienazione economica e alla conquista del potere politico un ruolo in ultima istanza determinante, finendo,

² Sul punto, di J. J. Rousseau rilevano particolarmente *Il contratto sociale* (a cura di V. Gerratana), Torino, Einaudi, 1966; *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*, Roma, Editori Riuniti, 1968.

³ Cfr. T. Hobbes, *Il Leviatano*, Firenze, La Nuova Italia, 1976; Id., *Opere politiche*, Torino, Utet, 1959.

così:

- a) con il trascurare altri e non meno fondamentali fattori: da quello culturale a quello simbolico a quello esistenziale, ecc;
- b) con l'opporre ad un'analisi sociale *segmentale* una teoria politica *centrica* ⁴.

Il processo di civilizzazione stratifica per emarginare e discriminare ed, emarginando e discriminando, allarga le sfere della stratificazione, aumentando le distanze e le disparità tra le varie "posizioni" e i vari "status" che classi e soggetti occupano nell'architettura sociale e nell'ordine simbolico-culturale. Se la stratificazione è/e diventa una condizione dell'emarginazione e della diseguaglianza, è esattamente perché emarginazione e diseguaglianza sono i presupposti forti della stratificazione. Quanto più una società è emarginante e diseguale, tanto più stratifica; quanto più stratifica, tanto più emargina e discrimina. Tutto ciò avviene all'interno di/e rimodella una relazione sinergica, in virtù della cui morfogenesi non si registrano meri mutamenti di quantità, ma si originano delle vere e proprie metamorfosi delle *qualità sociali* del processo di civilizzazione e della *qualità sociale* della vita associata e dei singoli.

Appuntando la nostra attenzione sulla stratificazione, quindi, non centriamo semplicemente l'analisi sulle "gerarchie di status", trascorrendo verso una lettura più puntuale della dinamica di organizzazione/distribuzione del potere⁵. Piuttosto, conferiamo *globalità* e, insieme, *capillarità* alla indagine, non limitandoci a centrare bersagli investigativi unilateralmente determinati. Ciò consente di sottoporre a scandaglio, con maggiore cognizione di causa:

- a) gli effetti delle decisioni e delle azioni del potere sulle variabili di classe e di razza;
- b) il combinato plurifattoriale delle motivazioni etico-culturali e simboliche delle azioni e delle decisioni;
- c) i mezzi e gli assetti organizzativi che ruotano intorno alle decisioni e alle azioni.

Ora, gli esseri che vivono in società, in comunità, in gruppo o in solitudine discriminano fra le cose e le persone, assoggettando le une e le altre alla valutazione. Il *principio di valutazione* è, pertanto, una delle molle segrete che regolano la diseguaglianza, la stratificazione e, dunque, l'emarginazione. Questo principio è strettamente connaturato ai codici della modernità, come abbiamo avuto modo di segnalare; non è, quindi, una mera categoria inferibile dai processi di differenziazione funzional-sistemica, senza, con questo, voler nulla togliere al, pur innovativo, contributo di definizione categoriale elaborato da Parsons⁶.

Ma valutare non è ancora sufficiente: è necessario *organizzare* le valutazioni in maniera stringente. Se il principio di valutazione costituisce la prima caratteristica di ogni società, l'*organizzazione* ne costituisce la seconda.

Vediamone le implicazioni.

Il principio di organizzazione implica che la titolarità dell'esercizio del potere e delle funzioni di dominio sia imputata a pochi. Mentre le decisioni vincolanti si riverberano su *tutti*, il potere di decidere si concentra nelle mani di *pochi*. Ciò, come è facilmente intuibile, introduce forti elementi di discriminazione e, dunque, crea strutture organizzative stratificate, specializzate nella creazione di disuguaglianza. Sicché si è potuto concludere:

- a) se il principio di valutazione e il principio di organizzazione sono coesenziali all'esistenza delle società moderne,
- b) ne consegue che essi sono il fondamento dell'ordine e della *coesione sociale* ⁷.

⁴ Per l'analisi della stratificazione e della diseguaglianza in Marx, il luogo focale continua ad essere *Il Capitale*, Libri I-III, Torino, Einaudi, 1976.

⁵ Questo rimane ancora l'orizzonte di A. Béteille, a cui va, peraltro, riconosciuto un notevole merito nel rinnovamento degli studi della stratificazione e dell'emarginazione: cfr. A. Béteille, (ed.), *Social Inequality - Selected Readings*, London, Harmondsworth, 1969; nell'antologia curata da Béteille si segnala il saggio di R. Dahrendorf, *On the Origin of Inequality among Men*.

⁶ Cfr. T. Parsons, *Il sistema sociale*, Milano, Comunità, 1965; Id., *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1970³. Per la discussione di quest'ultima opera di Parsons, calata nel dibattito culturale e scientifico dell'epoca, si rinvia ad A. Petrillo, *Saperi a confronto. Talcott Parsons e Michel Foucault*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995; segnatamente, il cap. I.

⁷ È, questo, un principio cardine e universale della sociologia contemporanea, soprattutto di quella più marcatamente elogiativa dei principi e delle prassi del liberalismo (prima) e della democrazia rappresentativa (dopo): cfr., per tutti, G. Sarpellon, *Emarginazione e dinamiche sociali*, "Animazione sociale", n. 1, 1988.

Ma la conclusione è valida solo entro certi limiti. Resta da aggiungere – e non è poco – che ordine e coesione sociale si riverberano nel loro opposto: diseguaglianza, discriminazione sociale ed emarginazione. Ogni modello di ordine e di coesione, pertanto, non solo è risoluzione del "caos" e del "disordine"; ma anche e soprattutto si regge su gerarchie valutative e strutture organizzative che riproducono relazioni diseguali e discriminanti, le quali vengono stratificate e gerarchizzate socialmente. A partire dalla formazione e dallo sviluppo dell'industrialismo, attraverso i selettori e gli automatismi della stratificazione, l'emarginazione e la diseguaglianza vengono *socializzate*; vale a dire: diffuse, capillarizzate e legittimate dal piano sociale a quello politico e simbolico-culturale.

Al potere (valutazione) e alla posizione sociale (organizzazione) corrispondono degli status di carattere simbolico, gerarchico, politico ed economico, i quali ruotano attorno a mappe di valori. Ora, tali valori sono diffusi dalla valutazione e cristallizzati dall'organizzazione. I meccanismi di comando/obbedienza (sociale e intraindividuale) sono regolati da questi inputs e outputs. Allora, fino a quando la vita sociale sarà imperniata sul principio della valutazione e sul principio dell'organizzazione, il problema della diseguaglianza e della stratificazione si porrà come un rompicapo insolubile⁸.

Ad un esito differente pervengono gli approcci weberiani e neoweberiani⁹ e quelli funzionalisti¹⁰.

È largamente noto che Weber parta dalla distinzione tra (i) potere politico, (ii) classe economica e (iii) status sociale.

Vediamo lo schema che è implicito in questa tripartizione:

- a) l'ordine economico comprende le classi;
- b) l'ordine sociale comprende gli status;
- c) l'ordine politico comprende i partiti.

In Weber, la stratificazione sociale ha una scala tridimensionale, poiché è la risultante complessa delle interazioni e variazioni che si danno tra ordine economico, ordine sociale ed ordine politico. I soggetti entrano in conflitto, si differenziano e cooperano, a seconda delle modalità attraverso cui potere (politico), classe (economica) e status (sociale) interagiscono.

Se la scala della stratificazione ha questa interattività tridimensionale, ne consegue che l'emarginazione, al di là delle intenzioni inclusive dell'approccio, rappresenta il fondo della scala¹¹. Da qui si ingenera una situazione conflittuale. Il conflitto, ora, ammette una pluralità di soggetti e una pluralità di temi posizionali: si distribuisce lungo tutta quanta la scala della stratificazione sociale, non più, come nella teoria marxista, ai due poli dello schieramento di classe (borghesia/proletariato). E su questo singolo punto, certamente, il discorso di Weber è più avanzato di quello di Marx.

Il modello di Weber è stato complessificato per linee interne da variegate teorie (neo-weberiane) della stratificazione sociale. Seguiamone il percorso, partendo dai punti di comunanza.

Come già in Weber, si ritiene che una società non è semplicemente differenziata; essa è anche stratificata. Cioè: le differenze sociali e individuali esprimono anche diseguaglianze ingenerate dalla diversificazione dei processi di appropriazione e gestione delle risorse, a loro volta, regolati da una catena di interessi conflittuali.

Va ricordato che, in Weber, il "gruppo di status" si forma intorno alle reti di relazione dell'identità, dell'appartenenza, della coscienza sociale, degli stili di vita, dei valori condivisi, ecc. Per dirla marxianamente, il gruppo di status weberiano costituisce un caso di "classe per sé". Dal punto di vista weberiano, ancora, sarebbe il gruppo di status, non già la classe (e/o la sua avanguardia organizzata), ad essere portatore della leniniana "coscienza di classe".

⁸ A questa conclusione, realisticamente e onestamente, perviene lo stesso Bêteille, *op. cit.*

⁹ Di M. Weber, sul punto, rileva *Economia e società*, Milano, Comunità, 1974. L'approccio neoweberiano dà luogo ad impostazioni diversificate che trovano i loro maggiori esponenti in G. Lensky, *Power and Privilege: A Theory of Stratification*, New York, McGraw-Hill, 1966; W. G. Runciman, *Ineguaglianza e coscienza sociale*, Torino, Einaudi, 1972; J. Turner, *Societal Stratification: A Teoretical Analysis*, New York, Columbia Un. Press, 1984.

¹⁰ Rilevato particolare ha il discorso di T. Parsons: *Sistemi di società, I. Le società tradizionali*, Bologna, Il Mulino, 1971; *Sistemi di società, II. Le società moderne*, Bologna, Il Mulino, 1973. Vanno, parimenti, considerati i contributi di Davis, Moore, Tumin e altri contenuti in S. M. Lipset-R. Bendix (a cura di), *Classe potere e status, I. Teorie sulla struttura di classe*, Padova, Marsilio, 1969.

¹¹ Il dato è, con acume, colto da G. Sarpellon, *op. cit.*, p. 10.

Ora, le teorie della stratificazione sociale hanno, in prevalenza, il limite di descrivere, attraverso il ricorso alle categorie, piuttosto che esplicitare, attraverso la precisazione socio-empirica delle condizioni dei diversi tipi e gradi di diseguaglianza¹².

Due sono i modelli principali:

- a) il modello pionieristico di Lensky¹³;
- b) l'analisi multidimensionale di Turner¹⁴.

Cominciamo con Turner, il cui approccio è definibile come *teoria del possesso delle risorse*. Egli elabora un modello articolato su sei dimensioni, in luogo di quello tridimensionale di Weber. Vediamolo in schema:

- a) concentrazione della ricchezza materiale;
- b) formazione di gruppi culturali;
- c) distribuzione del prestigio;
- d) formazione di gruppi culturali omogenei;
- e) classificazione in base allo status dei gruppi culturali;
- f) mobilità sociale.

Per parte sua, Lensky elabora una *teoria della distribuzione della ricchezza a mezzo del potere*. Secondo Lensky, la ripartizione generale della ricchezza si articola in due filoni principali:

- a) la ricchezza necessaria per mantenere in vita la popolazione, distribuita secondo il bisogno; il che garantisce la vita di una quota della popolazione che altrimenti morirebbe;
- b) il surplus che eccede la quantità minima necessaria: quanto maggiore è il surplus tanto più ampia è la stratificazione sociale.

Attribuzione, appropriazione e redistribuzione del surplus rientrano direttamente nelle sfere di attribuzione ed esercizio del potere. Come sostiene Collins, nel modello comparativo di Lensky, l'ineguaglianza è determinata da due fattori:

- a) la dimensione del surplus economico;
- b) la concentrazione del potere¹⁵.

Le società che maggiormente stratificano diseguaglianza sono quelle che, attraverso tecnologie produttive via via più avanzate, estraggono quote crescenti di surplus. La civilizzazione, da questo punto di vista, è stata la transizione progressiva da società meno stratificate e diseguali a società più stratificate e diseguali; ma non è questa la conclusione di Lensky.

Considerando la "lunga durata" storica, Lensky configura il passaggio tra "formazioni sociali" così idealtipizzate: (i) caccia e pesca; (ii) orticoltura; (iii) agricoltura; (iv) industria. Secondo lui, nella transizione da una formazione sociale all'altra, il surplus economico, la diseguaglianza della ricchezza e la concentrazione del potere procederebbero secondo tre curve diverse.

Nel dettaglio:

- a) la curva del surplus economico andrebbe crescendo costantemente;
- b) quella della diseguaglianza della ricchezza si incrementa nelle fasi che vanno dalla "caccia e pesca" all'"orticoltura" ed "agricoltura"; mentre tenderebbe a scendere nel passaggio dall'"agricoltura" all'"industria";
- c) quella della concentrazione del potere tocca i suoi valori massimi nel passaggio dall'orticoltura all'agricoltura, mentre si va assestando verso il basso nel passaggio successivo dall'"agricoltura" all'"industria".

Meno rigido ed "ottimista" il modello di Turner, per il quale la concentrazione del potere cresce anche nella fase industriale. Passiamo ora ad esaminare come le teorie della stratificazione si innestano sul ceppo del funzionalismo. Come ben si sa, per il funzionalismo la società è retta da un sistema di disuguaglianze, le quali avrebbero, però, una funzione positiva. La conseguenza immediata rilevante è la seguente: il problema non è eliminare la diseguaglianza, ma farla funzionare correttamente e razionalmente.

Alcuni correttivi a questo asserto teorico di fondo, sono apportati dalle innovazioni intro-

¹² Per questa linea critica, cfr. più diffusamente R. Collins, *Teorie sociologiche*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 196-207.

¹³ G. Lensky, *op. cit.*

¹⁴ J. Turner, *op. cit.*

¹⁵ R. Collins, *op. cit.*, p. 198.

dotte in questi filoni dai contributi prima citati di Davis, Moore e Tumin. Secondo questi studiosi, ogni società ha un suo funzionamento specifico; ma, per poter funzionare, deve assicurarsi che i compiti su cui si impernia vengano svolti adeguatamente e razionalmente. A tal fine, è necessario:

- a) distribuire razionalmente i membri della società;
- b) motivarli a svolgere bene i compiti loro affidati.

Ogni posizione articola dei compiti; attorno ai compiti si sviluppa una raggiera di motivazioni sufficienti. Le persone (più) capaci debbono, dunque, svolgere i compiti (più) importanti. Ecco, in sintesi, il sillogismo cognitivo e metodologico su cui si regge l'indirizzo qui in esame.

Ne discende che differenziato non è soltanto il sistema delle motivazioni; ma anche il sistema delle ricompense. In questo modo, la diseguaglianza viene individuata e fatta fungere quale meccanismo di ottimizzazione permanente dell'equilibrio sociale. Essa viene assunta e metabolizzata come un automatismo funzionale agente a livello non consapevolizzato. Attraverso questo automatismo, l'ordine sociale si assicurerebbe che le posizioni più importanti siano ricondotte sotto la responsabilità delle persone più qualificate.

Come si può vedere, l'istanza *meritocratica*, combinandosi con quella *efficientistica*, va saldandosi con forti pulsioni *tecnocratiche*. In questo approccio, la diseguaglianza viene assunta come un selettore di efficienza tecnica, qualora si ponga la società intera sotto il controllo posizionale delle responsabilità più meritevoli ed efficienti.

Ma i processi di selezione e stratificazione non sono semplificabili in questo modo.

Innanzitutto, risulta ben chiaro che una diseguaglianza sociale, così istituzionalizzata, ha degli effetti controintenzionali che ne minano la razionalità interna e gli schemi teleologici. L'istituzionalizzazione della diseguaglianza, difatti, finisce con il fungere come un meccanismo bloccato che ostacola la mobilità sociale (all'interno di ogni funzione e competenza e tra le varie funzioni e competenze), disfunzionandola.

L'istituzionalizzazione della diseguaglianza funge quale ostacolo alla libera circolazione delle persone tra le varie posizioni sociali¹⁶. Si ingenera, dunque, una struttura di relazioni sociali squilibrate. Intanto, viene meno la garanzia della mobilità razionale tra una posizione/funzione e l'altra. Inoltre, la distribuzione dei vantaggi/benefici avviene secondo una *scala sperequativa*. Tutte e due le risultanze retroagiscono proprio contro quel meccanismo di allocazione dei più capaci nelle posizioni a maggior coefficiente di responsabilità, da cui il modello fa muovere le sue analisi e le sue proposte operative.

Proprio a fronte di tali limiti ed aporie, l'approccio conflittualista della marxiana lotta di classe mantiene la sua rilevanza, pur con le inadeguatezze cui si è fatto cenno. Per Marx e il marxismo, come è largamente noto, gli effetti della diseguaglianza, dell'emarginazione e della stratificazione sono rimuovibili unicamente eliminandone la causa; vale a dire: la struttura economica, sociale e politica capitalistica. Lo schema cognitivo e argomentativo di base è il seguente:

- a) se dalla struttura derivano conflitti sociali;
- b) se tale struttura è strategicamente immodificabile per linee interne;
- c) la risoluzione dei conflitti sociali e, dunque, della diseguaglianza e dell'emarginazione può avvenire soltanto eliminando la struttura, costruendone un'altra di segno e senso alternativi

Come fa notare Marx e non dimenticano i suoi migliori eredi, i conflitti sociali e politici hanno come posta (anche) l'appropriazione e la distribuzione delle risorse, per un superamento della situazione di diseguaglianza sociale provocata dal capitalismo¹⁷.

Nella posta in gioco del conflitto va, dunque, inserita anche la conquista delle istituzioni che presiedono all'assegnazione dei vantaggi e dei benefici (non solo materiali, ma anche simbolici). Osserva pertinentemente Parkin che tali sistemi istituzionali non comprendono unicamente organismi politici e strutture governative formali, ma anche sottosistemi produttivi, culturali, educativi e formativi, intorno cui si incardinano le agenzie della socializzazione. I quali sottosistemi sono strettamente interrelati alle genzie istituzionali (amministrative, giuridiche e normative) che elaborano/impongono le leggi dello Stato e, con

¹⁶ Ancora una volta, il fenomeno è puntualmente colto da G. Sarpellon, *op. cit.*, p. 9.

¹⁷ Sul punto, è particolarmente meritevole di attenzione il discorso di F. Parkin, *Disuguaglianza di classe e ordinamento politico. La stratificazione nelle società capitalistiche e comuniste*, Torino, Einaudi, 1976.

questo, la sua autorità, legalità e legittimità.

Possiamo, a questo punto, procedere alla disamina delle determinanti concettuali polifunzionali dell'emarginazione.

Sono stati, allo scopo, definiti degli indicatori generali di riferimento.

Vediamoli:

- a) precarietà dei ruoli;
- b) mancata o insufficiente interiorizzazione delle norme culturali societarie e/delle norme subculturali tipiche di una classe, di un ceto, di un ruolo;
- c) lontananza dal centro della società; o meglio: da ciascuno dei suoi centri concentrici che elaborano, delimitano e istituzionalizzano stabilità strutturali, ruoli, culture e gerarchie;
- d) percezione della mancanza di:
 - i) tutela istituzionale (sindacato);
 - i) canalizzazione espressiva (partiti, sindacati, gruppi di pressione);
- e) consapevolezza della:
 - (i) totale o parziale rilevanza del ruolo svolto;
 - (ii) mancata acquisizione di un ruolo sociale¹⁸.

L'emarginazione, quale risultante/agente di questo complesso processo, finisce con l'essere quell'area e quell'insieme di soggettualità che rimangono senza riconoscimento politico-istituzionale e senza canalizzazione espressiva.

Su siffatta modalità concettuale Statera innesta una rilevazione empirica di questo tipo: le aree dell'emarginazione "sono presenti in diverse classi sociali e sono particolarmente estese in in quelle che si potrebbero forse definire "classi sociali sommerse", o "formazioni sociali sommerse" che si configurano come vero e proprio terreno di coltura di guerriglia diffusa"¹⁹.

L'analisi di Statera trasforma l'emergenza del sommerso (leggi: la canalizzazione espressiva dell'emarginazione) in un problema di ordine pubblico. Conseguentemente, i problemi dell'emarginazione vengono causalizzati al disadattamento (sociale e psichico), senza essere individuati quali:

- a) agenti disvelatori della disegualianza sociale;
- b) elementi allusivi di una nuova e diversa organizzazione sia delle relazioni sociali che del rapporto Stato/mercato/soggetti sociali.

Se è vero, come assume Statera, che l'emarginazione ha una dimensione ruolizzante e valoriale, è altrettanto vero che ruoli e valori emarginati ed esclusi dalle agenzie ufficiali e dai networks simbolico-comunicativi istituzionalizzati non possono essere liquidati in termini di pura e semplice sovversione sociale, di ideologia estremista.

A questo livello di indagine, ci imbattiamo in una delle più cogenti aree di confluenza tra emarginazione e marginalità. In questa sede, ci limitiamo a due ordini di osservazione:

- a) la dinamica della stratificazione e della disegualianza crea delle intersezioni entro cui l'emarginazione va saldamente intrecciandosi con la marginalità;
- b) la marginalità germina, in gran parte, dall'intreccio tra emarginazione, disegualianza e stratificazione.

Per essere più precisi: a questo angolo di confluenza si insediano *sistemi marginali*, i quali si costruiscono:

- a) intorno agli assi dei modi di produzione (economici, culturali e politici) prevalenti;
- b) ma anche in una relazione di continuità con modi precedenti non riconducibili a quelli dominanti.

Va, pertanto, dislocandosi una disseminazione di forme sociali e culturali non riconducibili alle dominanti; in quanto tali, doppiamente *agenti*: non solo *dentro*, ma anche *contro* i modi e i codici normativo-culturali dell'ufficialità ritualizzata e delle istituzioni. In tal senso, all'intersezione di emarginazione e marginalità, è possibile:

- a) reperire non soltanto ruoli e funzioni di *modellazione complementare rafforzativa* dei codici dominanti;
- b) ma anche e soprattutto individuare aree di *crisi* e di *critica* dei codici dominanti.

L'analisi ha l'urgenza di sventagliare il suo sguardo verso tutte le relazioni tra la centralità

¹⁸ Per una ricostruzione di questa griglia concettuale, cfr. G. Statera, *Emarginazione e sovversione sociale*, Roma, Edizioni Politecnico, 1980.

¹⁹ *Ibidem*, p. 8.

del sistema e le altre fasce/forme sociali. Il rapporto centri/margini, così, concettualizzato ammette due modalità fondamentali:

- a) *l'inclusione/esclusione funzionale*, articolata in due forme generali:
 - (i) la "dipendenza in senso strettamente funzionale o produttivo";
 - (ii) il "sistema di gratificazioni": servizi e prestazioni vale a dire: il clientelismo²⁰.
- b) la *consapevolezza critica* dei limiti del flusso posizionale centri/margini; dimensione a partire dalla quale si dà la possibilità effettuale dell'elaborazione di codici culturali e normativi e del dispiegamento di sistemi di decisioni e azioni *in alternativa* ai processi di "valorizzazione del centro".

L'identificazione di questa complessa trama di (inter)relazioni ci consente di sottoporre a salutare critica tutti quegli approcci sociologici che assegnano all'emarginazione/marginalità un mero ruolo di dipendenza passiva. Ora, tali assunti non sono presenti esclusivamente nei paradigmi classici che abbiamo criticamente passato in rassegna; al contrario, sono stati sommamente sviluppati dalla sociologia americana dei processi di immigrazione (negli Usa), i quali hanno, così, inteso liquidare i fenomeni relativi alla transizione dalla posizione di "sfavore" alla posizione di "centralità". Il che non fa che esprimere, allo stato puro, una *visione centripeta* della marginalità²¹. Ad una concezione centripeta dell'emarginazione/marginalità, come è agevolmente intuibile, è possibile ricondurre anche il marxismo.

Ma ritorniamo ad inseguire da vicino l'emarginazione nel suo (i) intreccio posizionale di diseguaglianza e stratificazione e nel suo (ii) doppio profilo di "prodotto" e "causa".

Allo scopo di recuperare e compensare le quote crescenti di diseguaglianza e stratificazione e di scongiurare che l'emarginazione funga da centro attrattore di atteggiamenti critici e pratiche di rivolta, i poteri della civilizzazione (prima) e delle società complesse (dopo), hanno l'indifferibile necessità di approntare strategie, prassi e rituali di recupero e addomesticamento simbolico dell'esclusione sociale. *L'istituzionalizzazione dei processi catartici* è uno dei mezzi più efficaci per l'evitamento dell'esplosione dei meccanismi della *violenza diffusa*²².

Ora, le condizioni generali che rendono possibile l'esistenza di processi catartici sono così sintetizzabili:

- a) il soggetto dev'essere percepito nell'area del potere;
- b) vale a dire: la credibilità del soggetto è emanazione diretta della sua appartenenza all'area del potere.

Possiamo congruamente ribadire: affinché "vi sia efficacia nel meccanismo di espiazione catartica, occorre che questa non sia posta e percepita come una vendetta, cioè non può essere una faida ... La faida porta sempre nella sua logica interna ad una catena senza fine di rappresaglie continue. L'espressione catartica, invece, è l'ultimo atto che trascende e supera la logica della faida"²³.

In ultima analisi, il processo catartico assicura il trascendimento della logica della faida. Richiede la "legittimazione di una partecipazione corale ritualizzata, cioè occorrono forme istituzionali legittimate da un consenso più largo possibile"²⁴. Non a caso, l'uso del codice catartico è stato assai intenso da parte dei teorici della restaurazione e della conservazione: si ponga mente, p. es., alla concezione della guerra come elemento purificatore.

È possibile un uso diverso, da sinistra, dei codici catartici? Bonazzi ritiene di sì.

Nella rivoluzione, comunque essa sia orientata, il "momento catartico è compresente ad un uso alternativo delle risorse, ad un'imposizione di valore, di norme di istituzioni differenti da quelle del passato"; la contropartita è data dall'espiazione catartica, dalla progettualità storica²⁵.

Ciò che, insomma, avviene è un processo di transfert. Le operazioni di transfert canalizzano

²⁰ P. Crespi, "Intervento", in G. Statera, *Emarginazione e sovversione sociale*, cit., p. 43.

²¹ Osserva G. P. Prandstraller: "questa concezione della marginalità non è altro che l'invidia della centralità, cioè colui che si trova al di fuori della zona centrale deve con tutte le sue forze collocarsi al centro, possibilmente spiazzando quelli che ci sono oppure trovando dei compromessi con loro" ("Intervento" in G. Statera, *Emarginazione e sovversione sociale*, cit., p. 48).

²² In tale direzione, con uno specifico riferimento alle lotte sociali italiane degli anni '70, cfr. G. Bonazzi, "Intervento" in G. Statera, *Emarginazione e sovversione sociale*, cit., p. 65 ss.

²³ *Ibidem*, p. 65.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, pp. 66-67.

punizioni esemplari (più o meno cruento), le quali mettono in codice e in espressione comunicativa processi di colpevolizzazione simbolica. Il problema della società italiana degli anni '70, conclude Bonazzi su queste basi, è che essa è "come un corpo che non sa espellere le proprie tossine, le esprime a livello di riflusso e di terrorismo"²⁶.

Ma, ora, il peso preponderante assegnato alle operazioni di transfert e ai codici di espiazione catartica è in ragione diretta del "blocco" egemonico dei circuiti politici di decisione e azione, nonché della chiusura istituzionale delle condotte di espressione e comunicazione.

Allora, la "questione delle questioni" non è tanto l'espulsione delle "tossine sociali" prodotte, quanto la riapertura dei canali della partecipazione politica e della comunicazione simbolica. Si tratta di liberare i codici politici e quelli della comunicazione simbolica dalla sindrome del dualismo amico/nemico, uno dei precipitati estremi del dualismo funzionale del processo di civilizzazione e complessificazione sociale, incentrato sulla coesistenzialità di progresso ed emarginazione, "civiltà" ed "inciviltà"²⁷. Operazione culturale e politica, questa, che non può non ripartire da una profonda riconsiderazione critica:

- a) del processo di civilizzazione e della complessità sociale;
- b) delle relazioni tra il Sé e l'Altro, tra l'Identico e il Diverso.

In questo senso, mappa e morfologia dell'emarginazione che abbiamo precedentemente approssimato vanno assunte quali elementi indicatori e apportatori di:

- a) una *sfida culturale* ai modelli culturali e razionali ufficiali;
- b) una *sfida politica* ai codici della politica ufficiale;
- c) una *sfida simbolica* ai codici della comunicazione simbolica ufficiale.

L'analisi, se non si limita alla mera registrazione del dato, deve interpretare queste sfide, le quali non sono né latenti e nemmeno virtuali, ma si addensano in aree sociali, esistenziali e tematiche di forte sofferenza e malessere, il cui raggio di estensione e profondità va progressivamente crescendo. Ove lo sguardo critico e analitico manca questo "ancoraggio visuale", di fronte ai fenomeni dell'emarginazione sociale e individuale non rimangono aperte che due strade:

- a) la rimozione e l'invisibilizzazione;
- b) la criminalizzazione.

Soluzioni che, sovente, si combinano tra di loro ad un alto tasso di integrazione e densità.

2. Emarginazione come differenzialità

I processi di stratificazione/emarginazione sociale che abbiamo discusso sono assumibili, sul piano funzionale-normativo, come processi di *differenziazione*. A cavallo tra il XIX e il XX secolo, con il comparire della società di massa e la nascita delle metropoli contemporanee, nell'ordito delle produzioni sociali, delle esperienze individuali e dei legamenti relazionali, viene dislocata e sventagliata una massa *differenziata*, ma *intercomunicante* di *frammenti autonomi*, consistenti non soltanto in soggetti e oggetti, ma anche in ruoli, funzioni, posizioni, valori, norme di comportamento, atteggiamenti, modi di simbolizzare, ecc.

G. Simmel e W. Benjamin sono stati tra i primi e geniali osservatori di questo immane processo di mutamento rielaborante delle radici della modernità²⁸.

Per un verso, si tratta di un vero e proprio fenomeno di esplosione della modernità; per

²⁶*Ibidem*, p. 68.

²⁷ Una chiave di lettura della modernità simile, ma limitata al rapporto religione/ragione, è stata qualche anno fa elaborata da G. Filoramo, *Le vie del sacro*, Torino, Einaudi, 1994.

²⁸ G. Simmel, come è noto, si è occupato della "differenziazione sociale" sin dal 1890, nello scritto giovanile *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*. Ma i testi simmeliani sulla differenziazione vanno letti congiuntamente alle sue riflessioni sull'estetica, sull'ambiente metropolitano, sul nesso etica/cultura/conflicto nella modernità: cfr. *L'etica e i problemi della cultura moderna*, Napoli, Guida, 1968; *Metropoli e personalità*, in AA.VV., *Città e analisi sociologica* (a cura di G. Martinotti), Padova, Marsilio, 1968; *Saggi di estetica* (a cura di M. Cacciari), Padova, Liviana, 1970; *Il conflitto della cultura moderna* (a cura di C. Mongardini), Roma, Bulzoni Editori, 1976. Di W. Benjamin cfr., perlomeno: *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1982; *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 1966; *Immagini di città*, Torino, Einaudi, 1971. Per un puntuale inquadramento della complessa posizione simmeliana, cfr. A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna, Il Mulino, 1994.

l'altro, di uno sradicamento dell'esperienza umana, la quale resta come immemore dei suoi luoghi, dei suoi tempi e delle sue ragioni, a fronte della possibilità della *riproducibilità tecnica* non solo e non tanto dell'"opera d'arte", ma della vita e della condizione umana *tout court*.

I cantori poetici e tragici, ad un tempo, di questo avvento della differenziazione estrema che sconfinava nel gelido mare morto dell'*indifferenziazione assoluta* sono, su registri assolutamente alteri eppur avvinti, Nietzsche, Kafka, Joyce, Proust e Musil.

Per quello che riguarda più da vicino il nostro oggetto di indagine, dobbiamo limitarci a rilevare che la stratificazione/differenziazione sociale si accompagna a un non meno rilevante fenomeno: la *differenziazione dell'ordine normativo*. La rilevazione di questo dato mette in risalto l'obsolescenza delle varie teorie (monocentriche o multidimensionali che siano) della "valorizzazione del centro". Possiamo agevolmente osservare che "etnie", "razze", "comunità", "classi", "soggetti", "ceti", "gruppi", "strati sociali", ecc. tendono ad assumere come referente normativo valori, principi, culture, tradizioni assolutamente differenti.

Engels, nel disegnare la situazione della classe operaia inglese in relazione a quella della borghesia imprenditrice, individua con acume il problema: "Gli operai parlano altri dialetti, hanno altre idee ed altre convinzioni, altri costumi e altri principi morali, altra religione e altra politica. Sono due popoli del tutto differenti, come possono esserlo soltanto due razze diverse"²⁹. Il che, paradossalmente, sospende un importante asserto marx-engelsiano: quello secondo cui le idee dominanti sono sempre quelle della classe dominante³⁰; e, nel contempo, apre la strada alla formulazione dei paradigmi delle "due nazioni" nella spiegazione sia della stratificazione sociale che del conflitto di classe³¹. Oggi, il paradigma di Engels ci appare eccessivamente rigido e non, certo, in grado di lumeggiare le trasformazioni dell'epoca contemporanea. Nondimeno, è importante rimarcare le intuizioni engelsiane sulla differenziazione normativa.

La differenziazione degli ordini normativi ci pone di fronte a un fenomeno delicatissimo che si segmenta lungo due rette d'azione, tanto complementari quanto divergenti tra di loro:

- a) la disseminazione dei referenti valoriali;
- b) l'emarginazione progressiva dei referenti valoriali in relazione di non congruenza con quelli ufficiali.

Su questa base, il processo di stratificazione/emarginazione ha la triplice esigenza di:

- a) allargare ed elasticizzare i propri referenti normativi;
- b) periferizzare i referenti normativi alteri;
- c) internizzare e addomesticare i referenti normativi periferici.

Il processo di differenziazione, in particolare nelle società complesse, è, da un lato, animato dalla "poliarchia dei valori" e, dall'altro, è afferrato dal demone della globalizzazione dei propri valori portanti. Pertanto, a misura in cui costruisce il "villaggio globale" e tenta di introiettarne le logiche e i meccanismi in ogni interstizio dei contesti locali, emargina e ricopre gli universi normativi che non si riconoscono nella dinamica della globalizzazione o che da essa cercano di cavar fuori la messa in comunicazione del *valore delle differenze*.

Così impostato il problema, entriamo subito in rotta di collisione con l'approccio funzionalista. Come è noto, i classici del funzionalismo sostengono il carattere unitario del sistema dei valori³². Meglio ancora: assumono il processo di differenziazione e di sviluppo adattivo come *generalizzatore di valore*, a mezzo del quale si allargano e innovano i circuiti culturali e politici della coesione sociale.

In particolare, Parsons annette alla differenziazione un ruolo chiave nel processo di modernizzazione ed è attraverso essa che, sostanzialmente, legge sia il passaggio dalle

²⁹ F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 160.

³⁰ K. Marx-F. Engels, *L'Ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1975. Il passo in questione, del resto conosciutissimo e abbondantemente discusso, è il seguente: "Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi di produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale".

³¹ Cfr. F. Parkin, *Disuguaglianza di classe e ordinamento politico...*, cit. p. 85 ss.

³² Oltre ai testi di Parsons già richiamati, cfr. R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, Bologna, Il Mulino, 1966.

"società tradizionali" alle "società moderne" che le loro evoluzioni interne. Conseguentemente, egli assume il "salto di modernità" come la capacità di un sistema sociale dato di *adattarsi* alla *differenziazione*. Pertanto, quest'ultima finisce con l'acquisire una "funzione" di mantenimento e di integrazione degli equilibri sistemici dati, attraverso la loro evoluzione genetica interna. La posizione parsonsiana ha il pregio di leggere l'equilibrio sistemico in maniera dinamica, individuando le sue capacità di autometamorfosi. Rimane, però, irretita in un contesto unilateralmente definito, a misura in cui imprigiona la differenziazione in un ruolo adattivo: adattamento *all'ordine* e *dell'ordine* sistemico. Non a caso, in Parsons, centrale è la categoria di *sviluppo evolucionistico* (per differenziazione)³³. Un limite epistemologicamente e teoreticamente non dissimile da quello di Parsons è presente nel discorso di Luhmann sui nessi e sugli esiti della differenziazione sociale: Luhmann appare preoccupato più del governo delle disfunzioni e delle entropie sistemiche che di un'analisi coerente e conseguente della "crisi della democrazia" nella complessità sociale³⁴.

La pluralizzazione dei valori, discendendo dai processi di differenziazione culturale e sociale, pone dei seri problemi di controllo sociale e culturale. Con le teorie dello sviluppo evolucionistico e dell'unità dei valori si tenta, appunto, di fornire risposte efficaci al problema del controllo sociale e culturale nelle società complesse e frammentate.

Ora, come è certo che la pluralizzazione degli stili di vita e dei comportamenti legittimati dagli ordini normativi ufficiali va sempre più territorializzandosi nell'orbito delle relazioni sociali e nelle coscienze individuali, solcando trasversalmente differenze di classe, di nazioni, di razze e di status, altrettanto vero è che il cerchio della legittimazione normativa presenta innumerevoli falle.

Intanto, perché non regge assolutamente il ritmo delle mutazioni e delle contaminazioni simbolico-culturali intorno cui si incarnano e proliferano atteggiamenti, comportamenti e opzioni che ne debordano e lacerano le linee di confine.

Inoltre, ma non secondariamente, perché sino a che l'integrazione e la partecipazione:

- a) passeranno attraverso i selettori della disegualianza e dell'emarginazione;
- b) sino a che esse corrisponderanno a simulazioni manipolatorie o a un immaginario surrogatorio e distorto, anziché a coerenti e dispiegati processi culturali e materiali;
- c) si produrranno, in via latente ed effettuale, delle *vie di fuga normative*, alla ricerca di valori e principi capaci di dare risposte e costruire percorsi di libertà.

Uno degli obiettivi principali delle strategie del controllo sociale e culturale nelle società complesse è proprio quello di destrutturare le vie di permanenza e di fuga verso universi normativi alteri, attraverso la saturazione simbolica che accompagna e caratterizza la differenziazione. Sicché il processo di differenziazione, proprio perché allarga le maglie dell'emarginazione e della disegualianza, va specializzandosi (meglio: "deve" specializzarsi) nelle funzioni di *deviatore* delle vie di fuga normative:

- a) o *centripetandole*, attraverso un capzioso svuotamento/rimodellamento culturale manipolatore e/o repressioni più o meno dirette e dure;
- b) oppure *centrifugandole* in una perenne riserva di *marginalità culturale*, ininfluyente rispetto ai cardini dell'equilibrio sistemico.

Il punto, allora, diviene questo: la differenziazione non è semplicemente fattore di emarginazione e disegualianza, ma assume la funzione di vettore di ingabbiamento e sprofondamento nella condizione di emarginazione/disegualianza, a misura in cui si combina con le/e detta le mosse *alle* strategie del controllo sociale e culturale. Così stando le cose, la sinergia differenziazione/controllo sociale partorisce delle strategie specifiche: le *strategie differenziate*³⁵.

La razionalità sistemica delle strategie differenziate non riposa nella coniugazione del *principio di differenza* con il *principio di libertà*. Al contrario, essa è volta alla predisposizione di

³³ Cfr., in particolare, T. Parsons: *Sistemi di società, I. Le società tradizionali*, cit.; *Sistemi di società, II. Le società moderne*, cit.

³⁴ Sul punto, di N. Luhmann è essenziale *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979.

³⁵ Una delle esemplificazione su scala micro delle strategie differenziate è data dalle politiche penitenziarie applicate nelle società avanzate dagli anni '70 ai '90, di cui l'Italia costituisce uno dei casi limite (cfr. A. Chiochi, *La pena impietosa. Luoghi, tempi e culture del carcere*, Mercogliano (Av), Quaderni di "società e conflitto", n. 12, 1997). Un'esemplificazione su scala macro è, invece, data dalla regolazione normativa del rapporto tra i sessi e tra etnie forti ed etnie deboli.

mezzi culturali e materiali, calibrati sull'assoluta specificità delle condizioni in cui si trovano allocati i vari soggetti sociali, allo scopo di accentuarne gli scarti, le fratture e gli antagonismi con gli universi relazionali e identificativi circostanti. In breve, l'obiettivo delle strategie differenziate è quello di *isolare* i soggetti delle differenze, per consegnarli inermi e deboli nelle mani dei codici del potere. In questo modo, è occluso proprio quel passaggio che dal principio di differenza conduce al principio di libertà; e viceversa.

La camicia di forza che, così, si istituisce (la "gabbia d'acciaio", volendo far uso del lessico weberiano) trova il suo fuoco principale nel nesso differenziazione/differenzialità, attorno cui le differenze sono impossibilitate a comunicare, avvitando sulla loro propria autoreferenzialità. La *mutazione delle differenze in differenzialità*: ecco l'anima progettuale e modellatrice delle strategie differenziate. Le differenze possono parlare e parlarsi, dando luogo a dialogiche che fanno irrompere nel teatro della comunicazione, dell'espressione e dell'azione umana universi di senso e ordini normativi proliferanti ed eccedenti i codici comunicativi ed espressivi dei poteri della società complessa. Da qui l'esigenza autoritativa e simbolica di tradurle in termini di *differenzialità*. Le strategie differenziate tendono a gettare ogni differenza nelle condizioni dell'autoreferenzialità assoluta, allo scopo di farle implodere in un universo di senso in via di progressiva consunzione. La *differenzialità* è precisamente quella situazione limite che segna il culmine del processo di deriva storico-esistenziale che dalla differenza conduce all'autoreferenza. Ed è, appunto, tale situazione limite di implosione permanente che i poteri complessi della differenziazione, con il concorso delle strategie differenziate, intendono normare e rendere "condizione normale" di esistenza delle aree dell'emarginazione, dell'esclusione e della marginalità.

Ma la differenzialità non declina semplicemente profili e ordini normativi *implosivi*. Essa ha, del pari, una struttura di senso, per così dire, *esplosiva*, a misura in cui porta a compimento e complessifica, fino alla saturazione comunicativo-espressiva, i processi di normativizzazione dello stigma³⁶. La differenzialità non si limita a strappare e negare l'identità alle differenze; ma sulla negazione dell'identità costruisce processi di identificazione e autoidentificazione estraneanti ed alienanti. La *negazione dell'identità* tende a convertirsi in *identità sradicata e smemorata*, inconsapevole dei processi di frantumazione culturale e mutilazione simbolica che l'hanno forgiata. La progressiva perdita di un rapporto aperto con la propria e altrui identità getta in una paralisi decisionale ed esistenziale. Non perché qui non si agisca e decida; quanto per il fatto che si sono smarriti i fili di autodeterminazione del proprio Sé e di interrelazione con l'Altro, da cui possono discendere percorsi di costruzione identificativa ricchi ed emancipanti. I codici complessi del potere, così come le "formano", tendono ad eterodirigere le identità sradicate e cristallizzate nel circuito dell'autoreferenza, attraverso una rete capillare di inputs/outputs simbolici, culturali e comunicazionali.

Le strategie differenziate, quindi, non hanno un mero profilo *negativo*: l'occlusione delle condotte di intercomunicazione dalle differenze alla libertà e dalla libertà alle differenze; esse sono caratterizzate, parimenti, da una matrice *positiva*: trasformare la *negazione* del principio di differenza e del principio di libertà nell'*azione* della differenzialità. Per i codici del potere, non si tratta solo e tanto di operare un tacitamento di massa dell'opzione critica; quanto e soprattutto di far apparire, essere, agire e comunicare *masse silenziose*, combinando tra di loro unità differenziali sradicate e autoreferenti. Il passaggio che le strategie differenziate tentano di organizzare e incorporare nel tessuto relazionale-comunicativo è, così, sintetizzabile: dall'emarginazione come *opera* sistemica all'emarginazione *all'opera* per gli equilibri sistemici.

3. L'emarginazione politica: la cittadinanza negata

In quanto depositario unico del principio di legalità, lo Stato viene posto come garante della libertà: la vulnerazione della personalità dello Stato configura la lesione della legalità e della libertà. La concentrazione della legalità nell'impersonalità della macchina statale è stata assunta come transizione dalla *legittimità* dell'autorità monarchica alla *legalità* dello Stato di diritto³⁷. Lo Stato si fonda sul diritto esattamente perché diviene l'involucro e il baricentro della

³⁶ Sui fenomeni dello stigma, cfr. il classico E. Goffman, *Stigma. L'identità negata*, Bari, Laterza, 1970.

³⁷ Su questo passaggio, cfr. R. Bendix, *Stato nazionale e integrazione di classe*, Bari, Laterza, 1969.

legalità in tutti i sottosistemi sociali, in particolare negli ambiti economici (libertà del mercato, libera concorrenza, libera competizione degli interessi) e politici (suddivisione dei poteri, ecc.). La figura dello Stato di diritto diviene isomorfa alla figura di Stato legale ed entrambe alla figura di Stato liberale.

Una delle premesse storico-materiali della costituzione dello Stato di diritto è la vigenza del modo di produzione capitalistico. Non casualmente, il passaggio dalle monarchie assolute allo Stato di diritto (dalla rivoluzione inglese: 1640-1689, alla rivoluzione francese: 1789-1794) si concreta nelle fasi che precedono e accompagnano la rivoluzione industriale e segna l'ascesa definitiva della borghesia alle posizioni di potere. Lo Stato di diritto, corpo e anima del principio di legalità, estende le sfere della libertà dal privato al pubblico, riconoscendo espressamente la libertà politica e la parità dei cittadini di fronte alla legge. Con efficacia, è stato fatto notare che nello Stato di diritto i sudditi divengono cittadini.

Lo Stato di diritto è, al tempo stesso, uno *Stato minimo* e uno *Stato massimo*. È uno Stato minimo, perché si fonda sul rispetto delle libertà del singolo e dei commerci individuali e di gruppo, con cui non interferisce. È uno Stato massimo, perché il quadro dei comportamenti normati come legali non tollera la messa in discussione dei cardini del meccanismo complessivo: la proprietà privata e il monopolio pubblico della coercizione. Le deroghe dal quadro legale non sono ammesse, quanto più in basso nella scala sociale è collocato il trasgressore e/o il deviante. L'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge è puramente formale; in realtà, sono perseguiti razionalmente quei comportamenti devianti che smagliano la trama delle codificazioni e degli equilibri sociali. Per i soggetti che inducono la smagliatura viene eretto uno spazio senza diritti e senza possessi che va dall'emarginazione al carcere.

In generale, allo Stato di diritto compete la definizione e l'esercizio del complesso di norme che regolano l'uso della violenza legittima. Nella società, lo Stato liberale si appropria del 'politico', delegando il comando sui poteri economici e sociali agli "interessi forti". Lo Stato di diritto, come è stato ricordato dagli studiosi più attenti e conseguenti (da Kelsen a Bobbio), si pone esplicitamente come *regolatore dell'uso della forza*, quale unico soggetto politico abilitato a tracciare le regole, l'intensità, la durata, le finalità, i limiti e i casi concreti dell'impiego della coazione. Dovrebbe essere sufficientemente chiaro, a questo snodo del nostro argomentare, che uno dei limiti più profondi del discorso e della pratica della democrazia è il loro fermarsi fuori dal perimetro dell'emarginazione, entro cui i diritti di democrazia non hanno vigenza.

È risaputo che la democrazia liberale preveda: (i) la libertà personale; (ii) la libertà di stampa e di opinione; (iii) la libertà di riunione; (iv) la libertà di associazione.

Il passaggio dallo Stato di diritto allo Stato democratico, nel mentre conferma i diritti di libertà dell'individuo, riconosce in pieno i diritti di organizzazione, associazione e partecipazione politica dei gruppi. Connotati essenziali della democrazia post-liberale sono, dunque, la libertà personale e il pluralismo politico, tanto che essa di frequente è (tautologicamente) definita democrazia pluralista. L'innovazione apportata dalla democrazia post-liberale sta nella estensione della libertà di associazione dalle sfere religiose, culturali, di mestiere, ecc. alla sfera specificamente politica, con la costituzione vera e propria dei partiti politici e delle organizzazioni politiche in senso lato.

Ora, per le costituzioni democratiche moderne, alcuni diritti di libertà (democrazia liberale+democrazia post-liberale) presentano la qualifica dell'invulnerabilità. Nel caso della Costituzione italiana, invulnerabili sono i diritti garantiti dagli artt. 13 (libertà personale), 14 (libertà di domicilio), 15 (corrispondenza e comunicazione). Inoltre, in maniera ancora più pregnante ed estensiva, ma anche meno precisa, la Costituzione italiana garantisce i "diritti invulnerabili dell'uomo" (art. 2). Le teorie e le dottrine costituzionaliste più sensibili e avvertite hanno inteso saldare il riconoscimento dell'invulnerabilità dei diritti dell'uomo con la protezione di invulnerabilità espressamente accordata ad alcune tipologie di diritti, estendendo a *tutti* i diritti di libertà la clausola dell'*invulnerabilità*; in particolare, la protezione dell'invulnerabilità è estesa alla libertà di manifestazione religiosa (art. 19), di espressione del pensiero (art. 21), di riunione (art. 17), di associazione (art. 18). Possiamo concludere questo tornante del nostro excursus, rilevando il *carattere di universalità* che lo Stato democratico, facendo proprie le acquisizioni dello Stato di diritto e ulteriormente sviluppandole e perfezionandole, attribuisce ai diritti di libertà.

Il problema della democrazia è che, in genere, ogni agglomerato organizzato e aggregato comunitario o di gruppo, nel suo funzionamento, tende a limitare fortemente l'universalità dei diritti di libertà. Ciò tanto al suo interno che al suo esterno. Problema dei problemi è, poi, la

sospensione del principio di libertà e del principio di democrazia nei territori mossi dell'emarginazione e all'interno delle reti comunicative chiuse, in cui vige una relazione di *supremazia speciale*³⁸: dal rapporto uomo/donna alla famiglia; dall'amministrazione pubblica alla scuola, dalla fabbrica alla caserma; dal carcere a tutte le istituzioni totali. Come è stato fatto osservare, il carattere distintivo delle relazioni di "supremazia speciale" è che esse assegnano ai diritti di libertà "garanzie e tutele minori, e talvolta *minori fino a zero*, di quelle di cui godono entro l'ordinamento generale"³⁹. Le istituzioni totali, in quanto collettore normativo dell'emarginazione e della devianza, rappresentano l'organizzazione spazio/temporale e storico-politica del *grado zero* della libertà e della democrazia.

Tutti i tentativi, pur fatti, di deviare da questo progressivo tendere verso lo zero dei diritti nelle zone della/e per i soggetti dell'emarginazione sono più o meno rientrati, per non aver voluto o saputo affrontare il "nocciolo duro" delle teorie e prassi della libertà, dello Stato e della democrazia; non solo e non tanto delle teorie dell'emarginazione e della devianza, delle teorie della penalità e della pena.

La questione politica generale che qui emerge si scompone in tre segmenti:

- a) la democrazia pone dei limiti all'universalizzazione dei diritti di libertà;
- b) la democrazia pone dei limiti all'esercizio dei diritti di associazione e partecipazione politica;
- c) la democrazia pone dei limiti all'applicazione delle regole democratiche.

Dal reticolo di questi dilemmi della democrazia possiamo più agevolmente risalire alle metamorfosi delle forme della statualità.

Diversamente da quanto postulato da un topos classico della politologia, lo Stato di diritto (liberale) non è univocamente rappresentabile come articolazione della strategia (liberale) di difesa della società contro lo Stato, con l'espressa previsione del non intervento di quest'ultimo negli "affari" sociali, economici e personali.

È proprio la distinzione (liberale) tra Stato e società che fa dello Stato il "pilone di sostegno" della politica; base indispensabile per le future politiche di intervento sociale equitativo che, a partire dal "sistema di assicurazioni sociali obbligatorie" di Bismarck (1883-1889), trovano diretta imputazione nello Stato.

Lo Stato liberale ha il monopolio della politica ed è proprio tale monopolio a "garantire" e "tutelare" lo sviluppo della società, secondo le regole della libera concorrenza e la competizione tra gli interessi (individuali). Funzioni non secondarie, anzi di primissima rilevanza, sono dalla società incanalate verso lo Stato; in particolare, le politiche della "difesa sociale". Qui è lo Stato che difende la società. Lo Stato democratico eredita queste funzioni e le porta, come abbiamo appena visto, a compimento.

Come sappiamo, lo Stato democratico scambia sicurezza contro autorità. Nel senso che in cambio del riconoscimento della sua autorità garantisce la sicurezza sociale. Della sicurezza sociale, fino agli ultimi decenni dell'Ottocento, il carcere continua ad essere il presidio; esattamente nella misura in cui la fabbrica continua ad essere il "centro" del meccanismo di produzione e riproduzione della ricchezza e della stratificazione sociale.

L'insieme di queste coordinate centrali comincia a venir meno a cavallo del XIX e XX secolo:

- a) a fronte del processo di formazione della metropoli contemporanea;
- b) con la progressiva estensione della produzione di massa che, incardinata sulla incorporazione della tecnologia e della scienza nel rapporto di produzione, nel volgere di pochi decenni, scalza il lavoro vivo dalla posizione di "centro" della valorizzazione;
- c) con la caduta del monopolio statale della politica.

La mappa delle fenomenologie e delle problematiche sociali viene sconvolta. La conseguenza che più ci preme sottolineare è che, nel pieno di queste trasformazioni delle forme sociali, l'offerta di sicurezza apprestata dallo Stato democratico, nonostante l'ipertrofia, ormai, conseguita dagli spazi della reclusione, abbassa progressivamente le sue soglie. Entrano, pertanto, in crisi i circuiti della legittimazione democratica. Il controllo concentrazionario dell'emarginazione e della devianza non risolve la richiesta di sicurezza che viene dalla cittadinanza, a fronte del ramificarsi di profondi processi di diseguaglianza e

³⁸ Per la definizione di questa categoria, cfr. G. U. Rescigno, *Manuale elementare di diritto pubblico*, Bologna, Zanichelli, 1983, pp. 471-474.

³⁹ G. U. Rescigno, *op. cit.*, p. 473; corsivo nostro.

discriminazione sociale. La legittimazione dell'autorità democratica⁴⁰ deve, a questo punto, passare per la porta stretta di politiche sociali atte a recuperare, con un intervento di bilanciamento equitativo, le distorsioni che in termini di appropriazione e distribuzione delle risorse e dei beni sono prodotte dal libero funzionamento delle "regole del mercato" e dalla competizione sfrenata tra i "gruppi di interesse".

Intorno a queste nuove esigenze, in opera già sul finire dell'Ottocento nelle società industriali più avanzate ed "esplose" nel ventennio che segue il secondo conflitto mondiale, va maturando il passaggio dallo Stato democratico allo Stato sociale. Nelle nuove condizioni, la garanzia della sicurezza non si risolve più:

- a) nella tutela delle libertà personali e del libero funzionamento del mercato;
- b) nel pieno riconoscimento degli attori politici organizzati e nella progressiva riconduzione del conflitto alle cerchie legali del gioco democratico.

Ora le politiche della sicurezza sociale rivestono la funzione di ammortizzatore delle contraddizioni e differenze sociali. A questa funzione eminentemente politica se ne affianca un'altra di carattere economico. Lo Stato sociale, difatti, non solo ammortizza le tensioni sociali, ma ossigena il mercato, stimolando la crescita della domanda: le politiche keynesiane rappresentano questo cruciale punto di passaggio nel rapporto tra Stato e mercato, politica ed economia.

Lo Stato sociale deve regolare, sul punto, una trasformazione di fondo: la perdita di centralità del sistema di fabbrica all'interno del processo di produzione e realizzazione del plusvalore, a cui si accompagna la perdita di centralità del carcerario entro il sistema del controllo sociale⁴¹. Ciò anche perché, nel frattempo, una trasformazione non meno rilevante interessa la devianza sociale, la cui fenomenologia non è più riconducibile ad una "serie comportamentista" monocausale, negazione simmetrica e complementare del carattere monocratico del principio di legalità. I processi della differenziazione e della complessità sociale intenzionano pratiche devianti diffuse e "illegalismi" di massa, i quali non sono riconducibili alla pura e semplice "trasgressione della norma", ma richiamano, altresì, altre "forme" e altri "codici" di normalità. Si pensi, per fare un esempio onniesplicitivo, alle lotte intorno al "senso" e all'"identità" condotte dai movimenti sociali negli anni '60 e '70 in tutti i paesi capitalistici avanzati, a cui abbiamo avuto modo di fare cenno nel primo capitolo.

È nell'impatto dell'emarginazione col sistema di sicurezza sociale che cadono progressivamente di tensione le politiche welfaristiche.

Nei paesi capitalistici avanzati, il sistema di Welfare ha funzionato come garanzia contro:

- a) la disoccupazione;
- b) la malattia;
- c) la vecchiaia.

Su quest'asse, abbiamo conosciuto due crisi del Welfare.

La prima si è risolta nell'impossibilità della risoluzione dei problemi storici della sicurezza e dell'assistenza, in quanto si è verificato un ingorgo nella struttura delle istituzioni pubbliche, gravate da una domanda di soddisfacimento di bisogni e di consumi in eccesso rispetto alle possibilità dell'offerta.

La seconda si è risolta nel fallimento dell'obiettivo della perequazione e dell'equità sociale. Si è storicamente verificato che la redistribuzione della ricchezza sia rimasta, prevalentemente, ristretta all'interno dei ceti medi, così rivelandosi una causa addizionale di sperequazione e disuguaglianza.

⁴⁰ Sulle forme del processo di legittimazione dello Stato e la relativa crisi, cfr. C. Offe, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, Milano, Etas Libri, 1977; A. Wolfe, *Ai confini della legittimazione. Le contraddizioni politiche del capitalismo contemporaneo*, Bari, De Donato, 1981.

⁴¹ Per il caso italiano, M. Pavarini sostiene: "La crisi del carcere, come strumento principale di controllo sociale, è una realtà che caratterizza la storia della politica criminale italiana già dall'unificazione e con un andamento sempre più accentuato negli ultimi cinquant'anni" (*"Concentrazione" e "diffusione" del penitenziario. Le tesi di Rusche e Kirchheimer e la nuova strategia del controllo sociale in Italia*, Appendice a G. Rusche-O. Kirchheimer, *Pena e struttura sociale*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 146-147). Sul punto, Pavarini si rifà alla seguente documentazione: D. Melossi, *Statistiche "della criminalità" e carcerarie in Italia*, "Inchiesta", 1976; ISTAT, *Sommario di statistiche storiche dell'Italia. 1861-1975*, Roma, 1976; ISTAT, *Annuario statistico italiano*, Roma, 1976; E. Resta, *Conflitti sociali e giustizia*, Bari, De Donato, 1977.

L'emarginazione, a partire dalla dilatazione irreversibile delle aree di marginalità e della disoccupazione strutturale, è l'altra faccia della rivoluzione tecnologica, esattamente nella misura in cui le "nuove povertà" sono l'altra faccia dello Stato del benessere⁴². La combinazione industrializzazione/produzione di massa/Stato del benessere collega l'emarginazione ai "bisogni post-materialisti", non semplicemente a quelli "materiali". Temi essenziali della mobilitazione collettiva e delle aspettative del singolo diventano: il Sé, l'Altro, la solitudine, l'amore, la frustrazione, il tempo libero, la dipendenza culturale, ecc.

Le aree dell'emarginazione sociale e dell'esclusione politica tendono a divenire sempre più zone di disagio collettivo e di sofferenza individuale, in cui sono precipitati soggetti deboli a cui, di fatto, vengono negati l'accesso all'arena dei diritti e la possibilità stessa di comunicare e trasmettere la loro esperienza dolorosa della vita. Sono come cancellati dalla scena sociale, andando a costituire una *società che nessuno vuol vedere* e che tutti, nella difesa del proprio interesse gruppuscolare o singolo, sono disposti a penalizzare.

La "società che nessuno vuol vedere" è la società *senza rappresentanza politica*: vale a dire, la *società dei senza diritti*, nuovi paria delle società avanzate che affollano i suoli amorali e desolidarizzanti della vita metropolitana⁴³. Ai soggetti dell'emarginazione la cittadinanza è *negata*. A questo livello di articolazione dell'indagine, esplose in tutta la sua pienezza la crisi delle "teorie della cittadinanza" e si palesa, senza veli, il loro carattere escludente ed elitario⁴⁴.

⁴² Per l'analisi del rapporto tra "Stato del benessere" e "nuove povertà", si rinvia ad Antonio Petrillo, *Linee di frontiera. Carcere, marginalità e criminalità*, Mercogliano (Av), Quaderni di "società e conflitto", n. 10, 1996.

⁴³ Negli anni '90, uno degli atti meglio esemplificativi di questa tendenza è stata la "legge 187" in California (novembre 1994), con la quale si disponeva la privazione dei diritti civili e sociali a tutti gli immigrati, iscritti regolarmente o meno agli uffici del lavoro. Per un commento critico, cfr. E. Pugliese, *Noi, latinos*, "il manifesto", 17/11/1994.

⁴⁴ Per una indagine criticamente motivata di queste problematiche, cfr. A. Petrillo, *Crisi della cittadinanza e controllo sociale. Il gioco tra interessi e identità*, Relazione al Convegno "Cittadinanza o cittadinanze. Crisi economica e riorganizzazione del Welfare", Università degli Studi del Molise, Campobasso, 18-19 novembre 1993; successivamente negli "Atti" del Convegno: *Cittadinanza o cittadinanze: la crisi dello Stato sociale tra universalismo e logica delle appartenenze* (a cura di Paola Di Nicola-A. Saporiti), Campobasso, Università degli Studi del Molise, 1994.

Cap. III
TRA SVILUPPO ED EMARGINAZIONE:
IL MEZZOGIORNO D'ITALIA

0. Premessa

A questo punto della nostra ricognizione critica, una delle questioni cruciali da sottoporre a scandaglio è la preliminare messa in chiaro, perlomeno parziale, del campo vasto e intricato dei nodi di carattere storico-concettuale e storico-metodologico che si addensano nei campi relazionali in cui insistono sviluppo, modernizzazione e urbanizzazione.

Teorie dello sviluppo e teorie della modernizzazione si sono incrociate con teorie del sottosviluppo, della dipendenza e della marginalità urbana della più varia natura e valenza politica, con effetti di ricaduta indiretti, se non "occulti", sulla riflessione intorno ai reticoli urbani (con particolare riferimento al Mezzogiorno d'Italia).

Dagli esiti di questo dibattito non è possibile prescindere, se si vuole, laddove è necessario, rifondare gli strumenti cognitivi, i metodi di indagine e di intervento della teoria politica e della teoria sociale. Al campo delle revisioni e delle rifondazioni non sfuggono le teoriche e le politiche meridionaliste (anzi).

La carica di suggestione collegata alla verifica in campo locale delle strutture teoretiche portanti del dibattito sullo sviluppo, sul sottosviluppo, sulla dipendenza, sulla modernizzazione, sulla marginalità e sull'urbanizzazione è indubbiamente grande. Anche perché non sempre il meridionalismo, soprattutto quello di impostazione classica, ha saputo connettere le sue analisi entro un quadro storico, teorico e sociale più largo, comprensivo dei fenomeni di rilevanza progredienti sulla scala internazionale e nazionale.

Deve, proprio per questo, esser chiaro che una conferma o una disconferma in campo locale delle teorie generali è quanto di meno scientifico sia dato immaginare. Le strutture concettuali elaborate per dare ragione del livello macro solo entro una certa misura trovano rispondenza al livello micro. All'opposto, le categorie imperniata sulle "scienze del locale" non possono rivendicare lo statuto di strumenti cognitivi ricostruttivi dello "scenario globale", attraverso l'interazione dialettica o la causazione cumulativa degli "universi locali". Il passaggio da un campo all'altro richiede l'elaborazione, la sperimentazione e la verifica di strutture concettuali e interpretative ad hoc. Si reclamano *mediazioni cognitive* che, a loro volta, abbisognano di una *scienza degli stadi di passaggio*; vale a dire, una scienza delle *intersezioni*, delle *biforcazioni* e delle *transizioni*.

Cercheremo, in questa sede, di approssimare primi rudimenti in tale direzione, con particolare riguardo alla situazione del Mezzogiorno d'Italia e alle "tradizioni teoriche" meridionaliste, con particolare riguardo al periodo che si distende va dalla costituzione della repubblica agli anni '90.

1. Lo sviluppo come problema

Il problema dello sviluppo, come è ampiamente noto, è stato da sempre un tema cruciale, se non assiale, dell'economia politica classica, da Smith e Ricardo fino a Mill. La stessa monumentale opera di Marx di confutazione dell'economia politica classica finisce col ruotare, in gran parte, intorno alla problematica dello sviluppo e dell'accumulazione di cui, attraverso la sua teoria del plusvalore, fornisce una teoria critica storico-sistemica. L'economia politica post-classica (in particolare, il marginalismo), tra fine Ottocento e inizio Novecento, nonostante la forte carica critica, aggiunge sostanzialmente poche varianti all'edificio dei classici. Per registrare le prime novità, occorre aspettare il contributo teorico sullo "sviluppo economico" di Schumpeter del 1912¹. Ma il grosso delle novità interviene con gli economisti keynesiani e post-keynesiani e l'opera di W. W. Rostow del 1960²; filoni entrambi nati, particolarmente quello inaugurato da Rostow, con lo specifico intendimento di costruire un'alternativa teorico-pratica alla posizione elaborata da Marx.

¹ J. A. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, Firenze, Sansoni, 1971.

² W. W. Rostow, *Gli stadi dello sviluppo economico*, Torino, Einaudi, 1962.

Sul troncone dell'economia politica classica è germogliata l'economia neoclassica, keynesiana e post-keynesiana, etc. Sul ceppo della posizione marxiana in tema di sviluppo e accumulazione hanno, invece, preso vigore i marxismi nei primi decenni del Novecento e il neomarxismo intorno agli anni '50 e '60. La competizione e il conflitto tra i vari indirizzi si sono enucleati non soltanto tra le due posizioni fondamentali (l'economia politica classica e il marxismo), ma anche all'interno di ognuna di esse, tra i vari sottoinsiemi teorici partoriti nel corso del tempo.

Non è, evidentemente, questa l'occasione per sviscerare i termini del dibattito teorico tra le varie scuole in materia di sviluppo economico. Ci interessa qui richiamare tale dibattito, solo per meglio chiarire il campo delle problematiche che dobbiamo sottoporre a investigazione.

Per i temi che concernono più da vicino la nostra ricerca, particolare significato hanno le analisi di W. Sombart e M. Weber, per il ruolo da essi assegnato ai processi di riassetto del territorio e alla costituzione delle città nella formazione del capitalismo³. In stretta interazione con lo sviluppo economico è stato letto il processo di modernizzazione, i cui tratti salienti sono stati così efficacemente sintetizzati da Gallino:

- a) "l'inserimento della massa della popolazione nel sistema economico e politico nazionale";
- b) "l'urbanizzazione";
- c) "lo sviluppo di un potente apparato giuridico-amministrativo centrale";
- d) "la diffusione del principio di razionalità in tutte le sfere della vita sociale";
- e) "il forte incremento della differenziazione sociale e della divisione del lavoro";
- f) "la moltiplicazione di associazioni, organizzazioni e istituzioni specializzate nello svolgere funzioni un tempo inesistenti o fuse in ruoli generici entro la sfera familiare, come gran parte delle funzioni produttive ed educative";
- g) "l'eliminazione dei privilegi ereditari e l'incremento generale della scolarità"⁴.

Va tenuto presente che, per tutta una lunga fase iniziale, gli studi sulla modernizzazione hanno interamente definito le fenomenologie che, nel ciclo storico 1945-1975, hanno accompagnato l'affrancamento di molti paesi del Terzo Mondo dalle condizioni di colonia. È con particolare riferimento ai temi intrecciati dello sviluppo economico e della modernizzazione che, a partire dagli anni '50, è nata la "sociologia dello sviluppo" che prevede come sua sottobrancha specifica la "sociologia del sottosviluppo". Meglio: facendo convergere gli strumenti di indagine dello sviluppo con quelli dell'esplorazione delle aree arretrate, si è definito un nuovo punto di osservazione teorica, secondo cui "sviluppo" e "sottosviluppo" costituiscono due facce della stessa medaglia⁵.

Ma la presa in carico del campo sviluppo/sottosviluppo è stata messa in difficoltà dalle tendenze alla specializzazione da parte delle scienze sociali, le quali hanno disgiunto l'analisi dei meccanismi economici da quella dei fattori socio-culturali⁶. I contraccolpi sono stati consistenti per le indagini dei processi di modernizzazione che sono in maniera rilevante connotati da fattori di natura socio-culturale. La transizione dall'antico al moderno è pure transizione di modelli culturali. In questa transizione, i modelli della tradizione non si dissolvono, ma persistono e si riconfigurano. Il fenomeno è stato particolarmente e acutamente indagato da G. Germani, per il quale nel "processo di modernizzazione" persiste il "ruolo funzionale" dei modelli tradizionali; di più: modelli tradizionali e processo di modernizzazione possono essere "compatibili"

³ W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, Torino, Einaudi, 1971; M. Weber, *Economia e società*, Milano, Comunità, 1974.

⁴ L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, voce: *Modernizzazione*, Torino, Utet, 1983, p. 438.

⁵ Le opere che danno avvio a questo indirizzo sono: P. Baran, *Il "surplus" economico e la teoria marxista dello sviluppo*, Milano, Feltrinelli, 1962 (ma 1957); G. Myrdal, *Teoria economica dei paesi sottosviluppati*, Milano, Feltrinelli, 1966 (ma 1957); F. H. Cardoso-E. Faletto, *Dipendenza e sviluppo in America Latina. Saggio di interpretazione sociologica*, Milano, Feltrinelli, 1971 (ma 1967); A. G. Frank, *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Torino, Einaudi, 1969 (ma 1967); Id., *America Latina: sottosviluppo e rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1974 (ma 1967); Id., *Sociologia dello sviluppo e sottosviluppo della sociologia*, Milano, Feltrinelli, 1970 (ma 1967); C. Furtado, *La formazione economica del Brasile*, Torino, Einaudi, 1969; G. Arrighi, *Sviluppo economico e sovrastrutture in Africa*, Torino, Einaudi, 1969.

⁶ C. Furtado, *Obstacles to Development in Latin America*, New York, 1970, p. XIV.

all'interno di "istituzioni moderne"⁷. Quanto questo approccio abbia conseguenze importanti per la lettura dei fenomeni del sottosviluppo e della marginalità del Mezzogiorno è immediatamente visualizzabile solo che si corra con la mente alla pionieristica opera di E. De Martino⁸; e più avanti emergerà con maggiore evidenza.

L'impatto tra modelli tradizionali e modelli moderni, dal livello politico-economico a quello simbolico-culturale, ha sedimentato nel Mezzogiorno specifiche tipologie di fenomeni sociali: l'industrializzazione dipendente, l'emigrazione, la terziarizzazione in chiave di sussidio, la concentrazione urbana povera, la desertificazione rurale, la marginalità sociale e culturale, etc.⁹. Fenomeni che sono stati assunti dalla ricerca sociologica come fattori ed elementi rivelatori della "degradazione sociale".

I processi della modernizzazione del Mezzogiorno hanno preso principio col secondo dopoguerra e possono ritenersi conclusi con la seconda metà degli anni '70; epoca a partire dalla quale il Mezzogiorno d'Italia non è più definibile come "unità di sottosviluppo", ma si mostra con una molteplicità di "modelli di sviluppo" e di "persistenze di sottosviluppo"¹⁰.

La modernizzazione del Mezzogiorno è stata pilotata dalle strutture politico-istituzionali dello Stato repubblicano. La diffusione dall'alto del principio di razionalità, la sottrazione di intere sfere di influenza ai reticoli parentali-familiari, il predominio delle strutture politiche su quelle educative ed amministrative, l'organizzazione periferica dello Stato e la nuova divisione internazionale del lavoro, in particolare, hanno eroso le tradizioni, le culture, i comportamenti e gli stili di vita delle popolazioni meridionali. V'è una regolarità nella storia antica e moderna del Mezzogiorno: il rapporto contraddittorio tra strutture del potere e classi popolari. Nel senso che l'un termine del rapporto è fortemente attratto e, allo stesso tempo, respinto dall'altro. Le strutture del potere si sono sempre sovrainposte ai vincoli parentali-familiari delle classi sociali popolari. Ne è conseguito che le seconde, da un lato, si sono rivolte alle prime per esigenze di protezione e di sussidiazione; dall'altro, si sono immunizzate da esse, organizzando la "famiglia" e la "parentela" come "gruppo sociale di difesa e di vita alternativa"¹¹. Il ciclo storico repubblicano ha confermato e rafforzato, a suo modo, tali tendenze. Tra "l'alto" e il "basso" della politica e della società si sono sempre insinuate delle linee di cesura non facilmente riconducibili e, in ogni caso, mediate e recuperate da complesse procedure di rappresentazione e comunicazione simbolica. Importante è, in proposito, il ruolo di "collante" giocato dagli usi e costumi delle tradizioni locali che hanno garantito il mantenimento di un "ponte" tra la "classe superiore" e la "classe subordinata", onde "impedire fratture e risentimenti che potrebbero diventare pericolosi"; paradigmatici, in proposito, i "vincoli di comparatico"¹². Sul punto, reperiamo in azione sia le "capacità di risposta" e di "rielaborazione culturale" delle classi subalterne che le capacità di coagulazione e socializzazione indotta tipiche delle culture alte.

L'applicazione del modello industrial-urbano delle "società del benessere", incardinate sulla crescita di scala dei beni strumentali, non è valsa a trarre d'impaccio dalla marginalità e dall'arretratezza le aree depresse, sia al livello nazionale che a quello internazionale. Anzi, proprio l'applicazione di tale modello, con i corollari del "mito dello sviluppo", del "mito dell'industrializzazione" e del "mito dell'urbanizzazione", ha aggravato le cause di depressione

⁷ G. Germani, *Sociologia della modernizzazione. Il caso dell'America Latina*, Bari, Laterza, 1975, pp. 18-19.

⁸ Di E. De Martino cfr. *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino, Einaudi, 1958; *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1966.

⁹ Sul complesso di tali fenomeni cfr., per tutti, A. Del Monte-A. Giannola, *Il Mezzogiorno nell'economia italiana*, Bologna, Il Mulino, 1978; AA.VV., *Crisi industriale e sistemi locali nel Mezzogiorno*, Milano, Angeli, 1985; M. D'Antonio (a cura di), *Il Mezzogiorno degli anni '80: dallo sviluppo imitativo allo sviluppo autocentrato*, Milano, Angeli, 1985; Associazione culturale Relazioni, *Dall'emergenza allo sviluppo? Stato e sistemi locali nell'industrializzazione post-sismica della provincia di Avellino*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1990.

¹⁰ Cfr. AA.VV., *Crisi industriale sistemi locali...*, cit; Associazione culturale Relazioni, *Dall'emergenza allo sviluppo? ...*, cit.

¹¹ A. Drago-R. Mangaro, *Religiosità del sottoproletariato napoletano e gruppi ecclesiali: interpretazione psicosociologica*, "Animazione sociale", gennaio-marzo 1973; cit. da F. D'Agostino, *La "grammatica" dello sviluppo*, Napoli, Liguori, 1984, p. 29.

¹² A. Pizzorno, *Familiismo amorale e marginalità storica*, in E. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 246-247.

e di stagnazione delle aree e delle economie povere. Non che sviluppo, industrializzazione e urbanizzazione siano un "male in sé"; nemmeno sono, però, un "bene in sé". Ciò che importa sono i processi materiali e i modelli differenziali attraverso i quali sviluppo, industrializzazione e urbanizzazione aderiscono alla particolarità delle situazioni in cui intervengono, rispettandone l'humus culturale e fertilizzandone l'habitat circostante. Allora, ciò che rileva non è l'approccio econometrico che risolve lo sviluppo, l'industrializzazione e l'urbanizzazione nella quantizzazione delle "risorse materiali". L'ipotesi quantitativa è stata prevalente nelle politiche economiche occidentali contemporanee, perlomeno a partire dal "Punto quarto" di Truman e dal "Piano Marshall", secondo cui il difetto di risorse è, in primo luogo, se non esclusivamente, deficit di capitali. Pertanto, l'aumento del volume dei capitali si risolverebbe automaticamente nell'aumento corrispondente del volume delle risorse materiali. Così non è stato: l'impiego di masse di capitali costantemente crescenti non ha attenuato il ritardo delle aree sottosviluppate a confronto di quelle sviluppate; anzi. Il fatto è che, in questo modello, si sono ignorate le specificità storico-culturali e socio-economiche delle aree a sviluppo ritardato. "Dimenticanza" che ha dato luogo a un effetto perverso di portata esiziale: il volume delle risorse monetarie impiegato ha finito col contrapporsi alle capacità e alle trame relazionali dei sistemi locali¹³, pietrificandone i ritardi a tutti i livelli. La tendenza si è dispiegata secondo una legge di proporzionalità diretta: quanto maggiore è stato ed è il volume delle risorse monetarie, tanto maggiore è risultato e risulta essere l'effetto di shock prodotto nei sistemi locali caratterizzati da sviluppo ritardato.

2. I dilemmi dello sviluppo

Soltanto negli anni '70 si afferma un approccio di confutazione conseguente dell'ipotesi quantitativa dello sviluppo. Siffatto approccio è definibile ecologico-sistemico ed è opera di W. Wiesskopf¹⁴. Esso verte sulla concezione dell'essere umano quale *ecosistema*, le cui pluridimensioni e i cui plurilivelli debbono ricevere pari attenzione e alimentazione; garantendo, ovviamente, la comunicazione e la interazione tra le dimensioni e i livelli differenti. Le variabili dell'ecosistema di Wiesskopf, oltre a quella dello sviluppo economico, possono così riassumersi:

- a) la *dimensione del significato*: lo sviluppo spirituale;
- b) la *dimensione dei valori*: lo sviluppo normativo;
- c) la *dimensione dell'ignoto*: lo sviluppo trascendentale;
- d) la *dimensione del sentimento*: lo sviluppo affettivo;
- e) la *dimensione dell'amore*: lo sviluppo della vita in comune¹⁵.

L'approccio ecosistemico torna particolarmente calzante, a fronte dei processi di mondializzazione dell'economia, degli scambi e delle comunicazioni, entro i quali si afferma il "paradosso" della crescita dei fenomeni della marginalità e del degrado urbano, sia nei sistemi centrali che in quelli periferici. La redistribuzione delle risorse tra le varie dimensioni dell'ecosistema umano e delle relazioni economiche internazionali risulta bloccata in punti chiave. Ancora di più: per quello che concerne da vicino l'Italia, la produzione stessa delle risorse incontra punti limite non facilmente superabili, conservando i paradigmi e i moduli di intervento prevalenti. Il costante crescere del divario tra Mezzogiorno e Centro-Nord del paese, il rapido e inarrestabile decadimento del patrimonio infrastrutturale e del potenziale urbano del Mezzogiorno traducono a scala locale questi fenomeni esogeni; alimentati, del pari, dalle carenze tipiche della base endogena. Una lettura dello specifico meridionale deve, pertanto, darsi in chiave esogena/endogena. Il meridionalismo, fino a tutti gli anni '80, è venuto meno proprio di fronte a questa esigenza di lettura integrata, nella dimensione in cui ha apprestato modelli dualistici in-

¹³ Per rilevazione del vuoto di analisi intorno alle capacità e ai rapporti presenti nelle "economie del benessere", cfr. H. Gintis, *A Radical Analysis of Welfare Economics and Individual Development*, "Quarterly Journal of Economics", novembre 1972; M. Agostin, *Economics Welfare and Wiefs of Man*, "Alternatives", II, 1976; F. D'Agostino, *op. cit.*, cap. II.

¹⁴ W. Wiesskopf, *Alienation and Economy*, New York, 1971.

¹⁵ Cfr. F. D'Agostino, *op. cit.*, p. 45.

teramente fondati sulla base endogena o sulla base esogena¹⁶.

Per quanto concerne la base esogena, torna particolarmente stimolante il discorso che, nel 1976, propone F. Hirsch a proposito dei "limiti sociali" allo sviluppo¹⁷. Uno dei dilemmi dello sviluppo capitalistico, per Hirsch, riposa nella circostanza che aliquote consistenti del "prodotto reale" delle economie delle società avanzate sono sottratte alla produzione di beni e servizi materiali, per essere dirottate verso i "beni posizionali". Per beni posizionali sono, secondo Hirsch, da intendersi le qualità e le funzioni proprie delle "aree residenziali", le quali quanto più sono soggette ad impiego, tanto più deperiscono ed entrano in congestione. Ora, mentre la dinamica dei beni e dei servizi materiali è soggetta ad espansioni di scala, la dinamica dei beni posizionali è caratterizzata da una relazione domanda/offerta assai rigida, per il semplice motivo che l'offerta di beni posizionali non può essere illimitatamente aumentata. Le aree residenziali e le relative funzioni urbane si contraggono: a misura della loro contrazione, lievitano i prezzi e i flussi monetari che vi sono collegati. È, questo, un fenomeno capillarmente indagato dai sociologi urbani; e investigato per la prima volta da Marx, con le sue analisi sulla "rendita differenziale"¹⁸. Hirsch, a dire il vero, è ancora più preciso e identifica, in proposito, una divaricazione perversa tra (i) sviluppo dell'economia dei beni strumentali e (ii) sviluppo dell'economia dei beni posizionali. Il primo è funzione del "reddito reale assoluto"; il secondo, del "reddito individuale relativo". Cosicché, mentre la crescita dei beni strumentali importa l'incremento dello sviluppo economico, l'espansione dei beni posizionali si traduce in un detrimento dello sviluppo economico: nella proporzione in cui aumenta il ruolo e si accrescono le funzioni dei beni posizionali, si indeboliscono i fattori causali dell'espansione economica. Lo stadio dello sviluppo, a questo snodo, si imbottiglia in un circolo chiuso: «Oggi tutte le cose più appetibili nella *nostra società* sono *posizionali*. Il risultato è una frustrazione dello sviluppo reale, dovuta all'impossibilità di espandere l'offerta dei beni più richiesti»¹⁹.

Lo spazio urbano tende a divenire lo spazio dei beni posizionali, in cui gli scambi, le interazioni e le relazioni comunicative sono afferrati dalla logica egotico-gruppuscolare della lievitazione del *differenziale* di ricchezza immanente alle posizioni individuali, in un gioco sequenziale di corrosione delle quote della ricchezza altrui. Più che alla produzione di qualità sociali nuove, si assiste alla lotta senza quartiere per la spartizione e la redistribuzione funzionali delle qualità sociali preesistenti, in una sorta di crudo "corpo a corpo" tra individui e gruppi sociali contrapposti. Le città e i luoghi dell'abitare e del vivere, nel centro come nelle periferie del mondo, sono letteralmente divorati da questi limiti etico-sociali connaturati ai loro processi di formazione. Lo spazio urbano di rango superiore, laddove effettivamente si giocano i ruoli e le qualità urbane avanzate, è interessato da una compressione geometrica costante, ai confini di cui si dilatano e proliferano i territori marginali. Si riproducono, così, i territori divisi eppur comunicanti dello *spazio compresso* e dello *spazio marginale*, in cui:

- a) il bene casa diviene un bene sempre più raro, in una sorta di imbuto le cui qualità sociali scadono in una progressione inarrestabile;
- b) gli ecosistemi urbani vengono interessati da crescenti processi di inquinamento e degrado ecologico-etico;
- c) si dilatano a macchia d'olio i fenomeni di implosione/esplosione del legame sociale e di caduta dei vincoli di solidarietà;
- d) la devianza giovanile e la solitudine degli anziani, da dato patologico, tendono ad assumere il ruolo di elemento fisiologico-strutturale nella mappa del degrado urbano.

Prendono luogo da qui processi di marginalità urbana strettamente collegati a processi di *marginalità posizionale*. Particolarmente nelle periferie urbane e nelle zone periferiche dello sviluppo, come nel caso del Mezzogiorno, l'intreccio di marginalità urbana e marginalità posizionale costituisce una miscela altamente esplosiva. La dinamica di accesso allo spazio urbano e ai beni posizionali, oltre a produrre fasce e aree sociali di marginalità, promuove la costituzione dell'*individuo marginale*, i cui diritti civico-politici ed etico-materiali sono formalmente

¹⁶ Per una critica di primo approccio a queste tendenze, cfr. G. Bonazzi-A. Bagnasco-S. Casillo, *Industria e potere politico. L'organizzazione della marginalità in una provincia meridionale*, Torino, L'Impresa Edizioni, 1972; in particolare, il cap. I.

¹⁷ F. Hirsch, *I limiti sociali allo sviluppo*, Milano, Feltrinelli, 1981.

¹⁸ K. Marx, *Il Capitale*, Libro III, cit.

¹⁹ F. D'Agostino, *op. cit.*, p. 60. Sul punto, cfr. anche M. Paci, *Discussione su "I limiti sociali allo sviluppo" di Fred Hirsch*, "Stato e mercato", n. 1, 1981.

garantiti, ma nella sostanza elusi.

La sociologia americana, intorno agli anni '30, ha argomentato di "uomo marginale" con esclusivo riferimento agli immigrati (ebrei), ai mulatti e altre minoranze che, nel corso delle generazioni, conservano legami forti con le loro tradizioni originarie, ritrovandosi, così, in una posizione di marginalità da non-appartenenza²⁰. Di contro si ergeva ed erge la nozione della marginalità (di derivazione marxista) concepita quale esclusione dalle strutture di comando economiche, sociali, politiche e culturali, particolarmente elaborata dalla sociologia latino-americana²¹. In un universo teorico assai prossimo all'impostazione marxista e neomarxista è stata definita la categoria di "marginalità meridionale"²².

3. La marginalità meridionale

Il concetto di marginalità che stiamo progressivamente approssimando si discosta da tutti questi indirizzi, pur non prescindendo dalle loro risultanze analitiche. Innanzitutto, a monte dei processi della marginalità identifichiamo e situiamo fenomeni polifunzionali e multivalenti, non riconducibili univocamente o alla causale economica o alla causale sociale o alla causale politica o alla causale culturale.

Inoltre, la scala della marginalità non è di tipo evolucionista: la prospettiva marginale non contrassegna in esclusiva lo stadio inferiore del sottosviluppo o della dipendenza, ma anche quello superiore dello sviluppo e della crescita economica.

Infine, il margine è indissociabile dal centro: i processi urbano-sociali, economico-politici e simbolico-culturali che sono alla base della produzione del centro sono invariabilmente a monte della produzione del margine; e viceversa. Esistono un centro nel margine e un margine nel centro; un centro marginale e un margine centrale. Tra margine e centro, dunque, non si dà quella dialettica degli stadi di passaggio lineari che, dagli anni '60 ai '90 del Novecento, è stata variamente concettualizzata. La razionalità degli stadi di passaggio, al contrario, è di tipo non-lineare, poiché entro le medesime scale nazionali e internazionali, fino a quelle locali, margine e centro sono in un'inscindibile relazione di intercomunicazione funzionale. La marginalità attiene sia a situazioni di non-sviluppo che a situazioni di sviluppo.

A questo punto dell'analisi, si rende necessaria la ricognizione su alcuni topoi delle teorie della "marginalità meridionale". Agli inizi degli anni '70, va prendendo forma un nuovo meridionalismo che pone come principale fuoco delle proprie analisi il meccanismo dello "sviluppo ineguale", letto in termini di polarizzazione centro/periferia. Il centro è assunto come "polo di sviluppo" industriale-urbano che, nella sua evoluzione socio-economica, produce aree di marginalità al suo interno e al suo esterno. L'industrializzazione per poli e l'urbanizzazione non controllata del Mezzogiorno, secondo questo approccio, riproducono nel medesimo tessuto meridionale la dialettica centro/periferia, modificando radicalmente i termini storici e politici della

²⁰ Cfr. R. E. Faris, *Human Migration and the Marginal Man*, "American Journal of Sociology", XXXIII, 1928; E. V. Stonequist, *The Marginal Man*, New York, 1937.

²¹ Cfr. F. H. Cardoso, *op. cit.*; Cuadernos Desal (Centro Para el desarrollo economico y social), *Marginalidad en America Latina. Un ensayo de diagnostico*, Herder, Barcellona, 1969; J. Petras, *Politics and Sociale Structure in Latin America*, New York, Monthly Review, 1970; H. Cardoso, *Comentario sobre los conceptos de sobrepoblacion relativa y marginalidad*, "Revista Latino-americana de Ciencias Sociales", n. 12, 1971; D. Ribeiro, *El desafio de la marginalidad*, "Estudios Internacionales", IV, 1971; J. Nun, *Proposte per lo sviluppo della marginalità e della partecipazione in America Latina*, "Community Development", n. 25-26, 1971; AA.VV., *Imperialismo e urbanizzazione in America Latina*, Milano, Mazzotta, 1972; G. Germani, *Aspectos teoricos de la marginalidad*, "Revista paraguaya de Sociologia", IX, 1972; Gabriella Turnaturi (a cura di), *Marginalità e classi sociali*, Roma, Savelli, 1976.

²² Cfr. C. Donolo, *Sviluppo ineguale e disgregazione sociale. Note per l'analisi delle classi nel Meridione*, "Quaderni piacentini", n. 47, 1972; C. Donolo-R. Scartezzini, *Sviluppo ineguale e marginalità: elementi per l'analisi sociale del Meridione*, "International Review of Community Development", n. 27-28, 1972; R. Catanzaro-R. Moscati, *Classi sociali e riproduzione della marginalità nel Mezzogiorno*, "Quaderni di Rassegna sindacale", n. 71, 1978; A. Bianchi-F. Granato-D. Zingarelli (a cura di) *Marginalità e lotte di marginali*, Milano, Angeli, 1979; E. Pugliese, *Evoluzione della struttura di classe nel Mezzogiorno*, in A. Graziani-E. Pugliese (a cura di), *Investimenti e disoccupazione nel Mezzogiorno*, Bologna, Il Mulino, 1979; F. D'Agostino, *op. cit.*

“questione meridionale”. La caratteristica precipua del Mezzogiorno starebbe nella convivenza dei fenomeni della *marginalità esterna* (con riferimento alle scale extrasistemiche internazionali e nazionali) con i fenomeni della *marginalità interna* (con riferimento alle scale infrasistemiche locali). La marginalità interna al polo di sviluppo viene qui, pertanto, vista funzionare come “momento cruciale nella struttura sociale”, fino ad assumere il ruolo e le funzioni di “portatore della *contraddizione principale* prodotta dal meccanismo di sviluppo”²³.

Allora, sia il non-sviluppo che lo sviluppo sono processi generatori di marginalità. Lo sviluppo genera fenomeni di marginalità centrale e periferica nelle aree territoriali in cui insiste; il non-sviluppo funge quale dislocatore e accentratore di marginalità diffusa. Su queste basi, si è costruita una morfologia generale della marginalità meridionale:

- a) *marginalità sistemica*;
- b) *marginalità empirica*;
- c) *relazioni di marginalità*²⁴.

Sul piano più strettamente storico, invece, il passaggio identificato è quello che conduce dalla *marginalità storica* alla *emarginazione nello sviluppo* e alla *deprivazione relativa*²⁵. Nelle condizioni di emarginazione nello sviluppo e di deprivazione relativa, la marginalità si sostanzia in maniera deleteria in un dirottamento dei “trasferimenti alle famiglie” e dei “contributi alla produzione” verso «attività di intermediazione, di creazione di rendite e verso attività produttive non in grado di promuovere sviluppo»²⁶. In questa ottica, la marginalità è il prodotto dello «sviluppo dipendente e la sua crescita si esprime nella crescente distanza tra centro e periferia con la separazione e ghettizzazione della sua formazione. Essa diviene il “milieu” dove si formano i poveri, gli analfabeti, le vittime e non solo i soggetti della violenza»²⁷. I processi della dipendenza, secondo la dialettica centro/periferia, sono qui alla base della marginalità che, a sua volta, diviene il terreno di coltura di comportamenti illegali e di fenomeni di caduta dei vincoli etico-solidaristici. Quanto più si accentuano le fenomenologie della dipendenza, tanto più si consolidano modelli di organizzazione sociale che sfuggono alle mediazioni e al controllo delle strutture istituzionali, dando luogo a processi di gerarchizzazione sociale e territoriale sempre più eccentrici rispetto al patronage statale e sempre più attratti nelle cerchie della razionalità del dispositivo criminale²⁸. Mafia e camorra costituiscono, da questo lato, «modelli riusciti di organizzazione sociale là dove lo stato e le strutture pubbliche o aziendali *falliscono* nel generare *attività autopropulsive e perpetuano la dipendenza dal welfare state*»²⁹.

4. Persistenti aporie

Al di là delle importanti acquisizioni positive dovute alla ricategorizzazione e rimessa in campo della “marginalità meridionale” che abbiamo appena schematizzato, vanno rilevati alcuni limiti di fondo. Limitandoci all’insieme delle implicazioni che più direttamente ineriscono i temi e i problemi della nostra ricerca, dobbiamo reperire l’involontario e contraddittorio ancoraggio a un teorema forte dell’economia politica classica e neoclassica. Quello secondo cui alla crescita lineare dello sviluppo corrisponderebbe la crescita lineare della modernità³⁰; dal quale viene, di fatto, dedotto un corollario che collega alla crescita lineare di sviluppo e modernità la

²³ C. Donolo, *op. cit.*, p. 108.

²⁴ F. D’Agostino, *op. cit.*, p. 93.

²⁵ C. Donolo, *op. cit.*, pp. 113-115. Per il concetto di “deprivazione relativa”, si rinvia a W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice*, London, Routledge & Keagan Paul, 1966. Per la discussione del concetto e la sua applicazione al Mezzogiorno italiano, si rinvia ad Antonio Petrillo, *Linee di frontiera ...*, cit.

²⁶ R. Catanzaro, *Struttura sociale, sistema politico e azione collettiva nel Mezzogiorno*, “Stato e mercato”, n. 8, 1983, pp. 294-295. Ma dello stesso autore già: *Le cinque Sicilie. Disarticolazione sociale e struttura di classe in un’economia dipendente*, “Rassegna italiana di sociologia”, n. 1, 1979; *L’imprenditore assistito*, Bologna, Il Mulino, 1979.

²⁷ F. D’Agostino, *op. cit.*, p. 94.

²⁸ Sia consentito rinviare ad A. Chiochi, *Spirali. Genealogie e strategie di mafia e camorra*, Merogliano (Av), Quaderni di “Società e conflitto”, n. 11, 1996.

²⁹ F. D’Agostino, *op. cit.*, p. 95; corsivo nostro.

³⁰ Per la critica di tale indirizzo e delle relative “scuole”, cfr. G. Bonazzi-A. Bagnasco-S. Casillo, *op. cit.*, pp. 24-27.

lineare dilatazione dell'economia e della fenomenologia marginali. Al "modello endogeno omogeneo" dello sviluppo proprio del teorema³¹ finisce col corrispondere un *modello omogeneo* della marginalità che è tipico del corollario; pur permanendo tra teorema e corollario una spiccata relazione di alterità, soprattutto in termini di predisposizioni e collocazioni politiche. Il che conduce a situare quei nessi opposizionali tra marginalità e modernità, tra sviluppo autosostenuto e sviluppo eterosostenuto, mediante cui ritornano sulla scena le dicotomie del meridionalismo classico. Nella catena delle relazioni binarie qui in competizione valgono vincoli euristici aventi carattere strategico. Per il teorema del modello endogeno omogeneo, il principio strategico positivo è dato dalla valenza di *universalità* dello sviluppo; per il corollario del modello omogeneo della marginalità, il principio strategico positivo risiede nel *differenziale locale* dello sviluppo. Per il primo, lo sviluppo economico omologherebbe a livello planetario società originariamente diverse³²; per il secondo, solo i differenziali dello sviluppo autosostenuto sarebbero in grado di rompere il cerchio della dipendenza e tutte le implicazioni connesse. Per il primo, le società arretrate altro non possono essere che la fotocopia di quelle più avanzate; per il secondo, le società arretrate debbono assomigliare il meno possibile, se non per niente, alle società avanzate. In tutti e due i casi, si rompono, su fronti speculari, anelli decisivi della catena complessa dei processi di sviluppo, modernizzazione e marginalità.

Le teorie della "marginalità meridionale", nonostante l'innegabile progresso a confronto del meridionalismo storico e la messa a punto di una mole di analisi capillari e stimolanti, finiscono preda del circolo vizioso della falsa alternativa universalismo/particolarismo. Rovesciando gli assiomi dei modelli universalistici, esse imputano un massimo di *staticità* alle società sviluppate e un massimo di *dinamicità* alle società arretrate, in ragione direttamente proporzionale alla messa in opera dei moduli dello sviluppo autopropulsivo. Ora, pare largamente accertato che il tipo di sviluppo concretatosi nelle società occidentali avanzate non sia applicabile su scala planetaria e che, altresì, rechi al suo interno strutturali limiti di carattere etico-sociale. Nondimeno, questa tipologia dello sviluppo non può essere superata, muovendo unicamente dalla dimensione locale/periferica; ma agendo dall'interno della sua struttura complessa (locale/globale), attraverso processi di trasformazione costruttivi di ordini caratterizzati da un più elevato grado di civiltà ed emancipazione, da un sistema diffuso di equità sociale e da efficaci principi di giustizia distributiva, da culture e relazioni di comunicazione, cooperazione e solidarietà più avanzate ed evolute. Si tratta di avviare e mandare a segno un concreto e indifferibile programma per un corretto e produttivo rapporto fra tradizione, modernità e mutamento; programma particolarmente urgente per i sistemi locali del Mezzogiorno italiano³³. Secondo la importante lezione di Barrington Moore jr., in questione è un mutamento di *Weltanschauung*: dalla visione olistica e consensuale della società è necessario trascorrere alla visione pluralistica e conflittuale della società³⁴. Soprattutto il Mezzogiorno d'Italia reclama l'elaborazione e la messa in pratica di una più avanzata e flessibile nozione di democrazia: la *democrazia delle differenze*³⁵.

5. Il circolo chiuso

Ma esiste un ulteriore e non meno interessante profilo definitorio della "marginalità meridionale": quello secondo cui essa sarebbe l'idealtipo di un ambito spazio-temporale e storico-culturale che genera se stesso all'infinito.

Il circolo chiuso della marginalità che riproduce marginalità è collegato alle "grandi narrazio-

³¹ *Ibidem*, p. 25.

³² Una confutazione di tale approccio, si trova in R. Bendix, *Stato nazionale e integrazione di classe*, Bari, Laterza, 1969.

³³ La discussione più articolata della problematica si trova in A. Chiochi, *Il filo e la trama. Culture, identità e codici politici nel Mezzogiorno*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1997. Per una prima enucleazione positiva del discorso, cfr. l'"Editoriale": *Multiversum meridionale*, del monografico *Cultura, poteri locali e società nel Mezzogiorno. Percorsi di analisi dall'Ottocento al Novecento* (a cura del C.Ri. Mez.), "Società e conflitto", n. 13/14, 1996.

³⁴ B. Moore jr., *Le origini sociali della democrazia e della dittatura*, Torino, Einaudi, 1969.

³⁵ Gruppo di Ricerca su "Società e conflitto", *Sinistra e Mezzogiorno tra centro e periferia*, "Società e conflitto", n. 1, 1990, p. 208; successivamente in *Snodi. Percorsi di analisi sugli anni '60 e '70*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 5, 1995.

ni" partorite da due letture diametralmente opposte:

- a) quella che posiziona la possibilità del mutamento come risultante dell'intervento correttivo della mano pubblica³⁶;
- b) quella che sostiene l'impossibilità di un intervento correttivo-riformatore del meccanismo di sviluppo capitalistico³⁷.

A seconda dell'applicazione della prima o della seconda chiave interpretativa, l'analisi dei risultati e i relativi giudizi storico-politici delle politiche pubbliche meridionaliste si capovolgono di significato e di contenuto³⁸; soprattutto, a fronte della circostanza che ambedue le chiavi di lettura hanno agganci con la struttura sociale dei processi e dei cambiamenti avvenuti nel Mezzogiorno d'Italia.

Da questo dato obiettivo partono Bonazzi, Bagnasco e Casillo, per approssimare un "modello interpretativo nuovo", idoneo a cogliere "la realtà nella complessità dei suoi aspetti multiformi e contraddittori", più adeguato "alla comprensione dei variegati aspetti del *social change* in Italia"³⁹. Si può senz'altro dire:

È vero che gli interventi correttivi hanno provocato risultati positivi, ma è anche vero che questi si sono verificati nelle situazioni di relativamente minore marginalità; è vero che le situazioni di marginalità estrema si sono ridotte, ma è anche vero che nel loro interno la logica della marginalità si è ulteriormente rafforzata... dall'osservazione di quanto è avvenuto in Italia, ci sembra che la tesi di Myrdal possa essere integrata dall'ipotesi che, *coeteris paribus*, l'efficacia degli interventi vari grandemente a seconda del grado di marginalità in cui essi sono attuati⁴⁰.

La delimitazione di quest'angolo di osservazione pare certamente più equilibrata, convincente e fondata. V'è, però, da osservare che in questo profilo definitorio resta da precisare meglio proprio l'oggetto specifico dell'analisi: la marginalità. Il campo della "marginalità che produce se stessa" è, sì, operante con relativa autonomia, ma solo se non si astraie dalla problematica relazionale centro/margine che abbiamo identificato nelle pagine che precedono. Fuori dal campo di influenza del centro non si dà margine; bensì miseria e povertà. Per converso, fuori dal campo di vigenza e comunicazione della marginalità non si dà "produzione del centro da parte del centro". In questo senso, colgono nel segno Bonazzi, Bagnasco e Casillo laddove ci avvertono che esiste una "logica più generale", coinvolgente "centralità e marginalità in un unico e continuo processo dialettico, di portata nazionale"⁴¹.

6. La prospettiva storica mondiale

La particolare complessità e importanza del rapporto centro/margine attiene non soltanto al livello nazionale, ma anche ai patterns dello sviluppo economico a livello mondiale in quest'ultimo cinquantennio. Sul finire degli anni '80, G. Arrighi ha proposto una lettura del quadro sistemico di tali processi⁴². Sul lungo periodo (in questo caso: l'ordine temporale di mezzo secolo) e sulla scala planetaria, Arrighi non rileva sostanziali balzi in avanti nello sviluppo economico e nella crescita del benessere. Definiti tre livelli di reddito/benessere procapite (alto, intermedio e basso), egli rileva, nel raggruppamento degli Stati e della popolazione mondiale, fenomeni di mobilità stagnante dall'alto in basso e dal basso in alto, con una situazione stazionaria intorno al livello intermedio; in ulteriore determinazione, gli sbalzi dall'alto in basso e dal basso in alto, sul lungo termine, tendono ad essere compensati da movimenti simmetrici⁴³. I fenomeni della mobilità si dispiegano tutti sul breve termine; essi, pertanto, definiscono una

³⁶ G. Myrdal, *op. cit.*

³⁷ Cfr., in particolare, le opere di Baran e Frank citate nella nota n. 5.

³⁸ Per un'acuta rassegna critica delle due tesi, cfr. G. Bonazzi-A. Bagnasco-S. Casillo, *op. cit.*, pp. 49-52.

³⁹ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 51.

⁴¹ *Ibidem*, p. 52.

⁴² G. Arrighi, *Le relazioni Nord-Sud in una prospettiva storica mondiale*, Nord e Sud", n. 4, 1989.

⁴³ *Ibidem*, p. 123.

situazione di *developmentalist illusion* ⁴⁴. La situazione di "illusione dello sviluppo" fa sì che i differenziali di livello siano in aumento sul lungo periodo e in diminuzione sul breve-medio. Nell'analisi di Arrighi, solo due sono i casi di mobilità verso l'alto:

- a) dal livello basso al livello intermedio: Co-rea del Sud, Taiwan;
- b) dal livello intermedio al livello alto: Giappone, Italia.
- c) Uno soltanto, invece, il caso di mobilità verso il basso:
- d) dal livello intermedio a quello basso: Ghana.

Ecco come Arrighi descrive la dinamica Nord/Sud sul lungo periodo:

Al riavvicinamento è seguito un drammatico ampliamento di entrambi i divari, per cui oggi essi sono tanto ampi quanto cinquant'anni fa in termini relativi e molto più in termini assoluti. Particolarmente drammatica è stata la perdita di ricchezza in termini assoluti e relativi del gruppo intermedio di Paesi che negli anni Ottanta ha perso tutto quello che aveva guadagnato nei trent'anni precedenti⁴⁵.

La curva della stabilità della distribuzione della ricchezza su scala mondiale, nel lungo periodo, è contestuale a quella delle immani trasformazioni sociali avvenute in tutti i paesi, soprattutto nel livello intermedio, nel corso del ciclo storico 1950-1975. Come avverte E. Hobsbawm, in un testo del 1986:

... il periodo dal 1950 al 1975... ha vissuto il cambiamento sociale più spettacolare, rapido, profondo, di grande portata e diffuso della storia... è stato il primo periodo in cui la classe contadina è diventata una minoranza, non soltanto nei paesi industrialmente sviluppati, in molti dei quali ha conservato una certa forza, ma anche nei paesi del Terzo mondo⁴⁶.

Se questo è il quadro sistemico, Arrighi ne deduce la crisi:

- a) delle *teorie della modernizzazione*: le quali «incontrano difficoltà insormontabili nello spiegare come e perché mezzo secolo di sforzi generalizzati per lo sviluppo abbiano prodotto così poco in termini di cambiamenti nella distribuzione della ricchezza»;
- b) delle *teorie della dipendenza*: le quali «incontrano difficoltà altrettanto insormontabili nello spiegare come e perché un processo così diffuso di industrializzazione abbia preso piede e, soprattutto, come e perché un così vasto gruppo di paesi intermedi sia sfuggito alle tendenze polarizzanti dell'economia mondiale»⁴⁷.

Passiamo ad illustrare gli elementi principali dello schema tripolare strutturale centro/semiperiferia/periferia di Arrighi⁴⁸:

1) Le *innovazioni* politiche, economiche e sociali costituiscono il "momento centrale" dell'accumulazione e dell'espansione della ricchezza nazionale. Il centro viene, con ciò, a trovarsi in una situazione di vantaggio decisivo, in quanto iniziatore dei processi di innovazione; inoltre, esso protegge/nasconde tali processi dall'interferenza degli altri due livelli, delle cui innovazioni, comunque, si appropria. La posizione di centro cumula, dunque, una mole considerevole di "vantaggi comparati"; i quali "vantaggi comparati" spiegano la "stabilità della distribuzione globale della ricchezza nel lungo periodo.

2) I paesi del livello intermedio (la semiperiferia) sono quelli dotati delle più elevate *capacità*

⁴⁴ *Ibidem*, p. 123. Arrighi si era già occupato del tema, in un saggio elaborato assieme a Jessica Drangel, *The Developmentalist Illusion: A Reconceptualization of Semiperispherical Zone*, "Review", 1986. Successivamente è tornato sull'argomento con una Relazione presentata alla XXX "Conferenza di economia politica dei sistemi-mondo", tenuta all'Università dell'Illinois a Urbana-Champaign (28-30 aprile 1989). Da questa Relazione ha tratto il saggio *L'illusione dello sviluppo. Una riconcettualizzazione della semiperiferia*, "Marx centouno", n.s., n. 6, 1991.

⁴⁵ G. Arrighi, *Le relazioni Nord-Sud...*, cit., p. 134.

⁴⁶ Cit. da G. Arrighi, *op. ult. cit.*, pp. 124-125.

⁴⁷ G. Arrighi, *op. ult. cit.*, p. 125.

⁴⁸ Come è noto, il concetto di semiperiferia si deve essenzialmente a I. Wallerstein, *The Capitalist World Economy*, New York, Cambridge Un. Press, 1979. Arrighi lo rielabora in qualche punto in un importante saggio scritto con Jessica Drangel: *La stratificazione dell'economia mondo. Un'esplorazione della zona semiperiferica*, "Marx centouno", n. 6, 1987.

di imitazione. In virtù di siffatta abilità di mimesi, da un canto, mantengono a debita distanza i paesi del livello basso (la periferia) e, dall'altro, stimolano i paesi centrali a introdurre ulteriori innovazioni che "riproducono ed approfondiscono il gap di ricchezza" che si trovano a subire.

3) La concentrazione dell'accumulazione del capitale nelle aree centrali si è espressa in sovrappiombamenti periodici che hanno fatto lievitare la rendita e i salari a scapito dei profitti. Da qui la saturazione geografica dell'accumulazione, nel senso della spinta alla sua globalizzazione a scala planetaria in difesa del profitto. Tale stadio è raggiunto a cavallo del XIX e XX secolo.

4) Nel primo decennio del secondo dopoguerra, sotto l'egemonia degli Usa, avviene la ristrutturazione delle relazioni tra le imprese dell'economia mondiale e tra i paesi capitalistici, con l'obiettivo di favorire una nuova fase di espansione capitalistica sulla scorta del modello keynesiano-fordiano.

5) Nel ciclo che va dagli anni Cinquanta ai Sessanta, l'economia mondiale capitalistica ha conosciuto un periodo di espansione senza alcun precedente storico. Si è trattato di una fase di sviluppo economico generalizzato, con trasmissione alla periferia e alla semiperiferia di parziali benefici, "sotto forma di una domanda costantemente in espansione dei loro prodotti e delle loro risorse".

6) Intorno agli anni Settanta, si delinea un sistema di parità a tre fra Usa, Giappone e Germania, con la conseguente creazione di un serio sovrappiombamento al centro nell'economia mondiale: l'accumulazione del capitale "fu caratterizzata da una serie di tendenze completamente nuove".

7) Si incuba qui un fenomeno di selettività del processo economico assai più rilevante che non in passato. La "espansione totale" subisce un rallentamento; la crescita "continuò nella semiperiferia per un altro decennio", con una novità sostanziale. Si deve rilevare che:

La forza motrice della crescita semiperiferica negli anni Settanta fu diversa rispetto a quella del periodo di espansione generalizzata. La crescita semiperiferica cessò di essere un complemento della crescita del centro e ne divenne un sostituto. Il sovrappiombamento rese un numero crescente di attività manifatturiere nel centro non profittevoli. Ne conseguì una corsa al taglio dei costi tra le imprese e i paesi del centro che, tra l'altro, favorì il decentramento delle attività manifatturiere più standardizzate verso la periferia.

8) Una delle conseguenze più eclatanti dell'aumento di selettività economica, in questa fase, sta nella riduzione del gap di ricchezza e nella scomparsa del gap di industrializzazione tra i paesi del centro e quelli della periferia. Al livello intermedio si introvertono, da qui, effetti negativi:

Ma più la periferia si industrializza e la sua forza lavoro dipende dal salario per la sua riproduzione, tanto più diminuisce la competitività della semiperiferia come ubicazione delle attività manifatturiere, non soltanto rispetto al centro, che recupera parte della sua precedente competitività, ma anche rispetto a determinati paesi periferici caratterizzati da un costo di manodopera sostanzialmente inferiore.

9) Con gli anni Ottanta (Carter-Reagan) si apre una nuova fase dell'accumulazione di capitale su scala mondiale, contrassegnata da tre processi generali tra loro correlati: (i) la "rinascita finanziaria"; (ii) la "ricentralizzazione del capitale"; (iii) la dislocazione dell'Asia orientale quale "luogo privilegiato delle attività manifatturiere". Accanto a questi tre processi centrali si enucleano altri fenomeni di rilievo: (i) il "fallimento economico" delle economie a "pianificazione centralizzata"; (ii) il fallimento di molte "economie di mercato" nei paesi semiperiferici; (iii) il collasso economico-finanziario della maggioranza dei paesi latino-americani.

10) La congiuntura specificamente reaganiana presenta questi tratti distintivi: (i) pressione finanziaria generalizzata; (ii) concorrenza crescente di alcune economie semiperiferiche (Corea del Sud, Taiwan, Cina); (iii) riallocazione al centro delle risorse globali locali; (iv) riallocazione in periferia (Asia dell'Est) delle attività manifatturiere standardizzate; (v) collasso della semiperiferia sotto forma di incapacità/impossibilità di gestione dei nuovi livelli della competizione economica internazionale, con contestuale perdita degli standards faticosamente guadagnati

nei precedenti trent'anni⁴⁹.

7. Economia-mondo e Mezzogiorno

È interessante seguire l'applicazione al Mezzogiorno che Arrighi fa del suo schema tripolare.

Innanzitutto, Arrighi individua due fasi dello sviluppo dell'economia sociale italiana e, conseguenzialmente, del Mezzogiorno.

La prima fase ricopre il periodo che va dallo Stato post-unitario agli anni '60 del Novecento. Questa fase è eminentemente caratterizzata dalla "posizione anomala" che l'Italia occupa nello scacchiere internazionale, al livello delle relative gerarchie della ricchezza mondiale. L'Italia, difatti, si trova a metà strada tra il livello dei paesi centrali e il livello intermedio dei paesi della semiperiferia, andando a configurare una sorta di "perimetro del centro"⁵⁰.

La seconda fase si enuclea negli anni '70, in cui l'Italia tenta di sorpassare la "terra di nessuno" propria della posizione di "perimetro del centro". La riuscita del tentativo dipende da due fattori:

- a) la cooptazione politico-economica da parte degli Usa, nel clima delle politiche dei blocchi e della "guerra fredda";
- b) la peculiarità della polarizzazione Nord/Sud del nostro paese che ha "protetto" dalla concorrenza internazionale le imprese nazionali⁵¹.

Entro questo quadro il Mezzogiorno d'Italia gioca un ruolo lungo queste direttrici fondamentali:

1) Dà risposta positiva alla crescente domanda di forza-lavoro "elastica e poco costosa", in assonanza con quanto richiesto dai moduli della ristrutturazione keynesiana-fordista delle economie regionali più ricche dell'Europa, incluse quelle dell'Italia settentrionale. Nel ciclo 1955-fine anni '60, il Mezzogiorno funziona come serbatoio della forza-lavoro più congeniale a questa tipologia di ristrutturazione, contribuendo in maniera rilevante allo sviluppo dell'economia italiana, sotto un duplice ordine di conseguenze: (i) l'allentamento dei vincoli della bilancia dei pagamenti, i quali avrebbero potuto, altrimenti, funzionare quali fattori di blocco dell'espansione economica del paese; (ii) la fornitura illimitata di forza-lavoro "semi-specializzata" alle industrie dell'Italia settentrionale, che ha consentito di adottare i nuovi standards di produzione attivati ai livelli alti dello sviluppo.

2) Questo ciclo si avvia ad un veloce esaurimento. L'emigrazione di massa degli anni '60 ha, sì, deperito le capacità di autoproduzione e vulnerato la competitività della forza-lavoro meridionale, ma anche segnato l'apertura di nuovi processi di mobilitazione sociale. Con la partecipazione degli operai meridionali immigrati alle lotte sindacali degli anni '60 e inizio '70 e con le coeve lotte nelle aree urbane meridionali per la casa, per il lavoro e per il reddito si estingue quel ciclo storico che ha visto funzionare il Mezzogiorno quale serbatoio di forza-lavoro ad alti contenuti di elasticità e a bassi tassi di remunerazione.

3) La mobilitazione della forza-lavoro meridionale coincide con le nuove tendenze al "taglio dei costi nell'economia mondiale". Non essendo più serbatoio di forza-lavoro a basso costo, il Mezzogiorno è stato tagliato fuori dalle nuove ristrutturazioni dell'economia internazionale. Così, alla fase dello sfruttamento fa seguito quella dell'esclusione⁵².

Nel modello di Arrighi i flussi centro/margine sono intermediati dalla semiperiferia, concettualizzata a livello dei quadri sistemici dell'economia mondiale. L'impostazione ha il pregio di far meglio cogliere la dinamica e la statica dei processi economico-sociali a scala internazionale e nazionale. Ciò che non appare soddisfacente è la trasposizione lineare del modello sulla scala locale. O meglio: ciò che risalta è la mancata articolazione del modello sulla scala locale. I quadri analitici dello sviluppo autopropulsivo, al contrario, presentavano – come si è visto – il vantaggio di una migliore articolazione sul livello locale e una carenza fondamentale sul piano dell'indagine dei livelli globali. Si tratta, come già argomentato, di ricondurre ad una chiave di lettura complessa e articolata tanto la base endogena che quella esogena, tanto i processi centrali che quelli marginali, se si vuole (come si deve) correttamente identificare il "margine del centro" e il "centro del margine". Impostazione che sola può:

⁴⁹ G. Arrighi, *Le relazioni Nord-Sud...*, cit., pp. 126-129.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 129.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 130.

⁵² *Ibidem*, pp. 131-132.

- a) dar ragione della proliferazione dei modelli centrali in uno con la proliferazione dei modelli marginali;
- b) individuare la pluricausalità dei fattori complessi sottostanti. Con questo, intendiamo significare che: (i) al "centro" medesimo si segmenta una *pluralità di centri*; (ii) nel margine si stratifica una *pluralità di margini*; (iii) non tanto sul piano quantitativo quanto su quello qualitativo. La discussione sui *divari interni*⁵³ al Mezzogiorno può, in tal modo, essere fecondamente messa in comunicazione con quella sui *divari esterni*, per una più perspicua indagine e una migliore presa di consapevolezza delle identità e delle differenze dei sistemi centrali e dei sistemi locali.

Un secondo limite è presente nell'ipotesi di Arrighi e, più in generale, riguarda sia l'approccio caratteristico dell'"economia-mondo" (a cui egli si richiama esplicitamente) che la stessa posizione marxista. Intendiamo riferirci al deficit teorico che risolve la problematica dello sviluppo nella problematica dell'accumulazione del capitale. La dialettica tripolare centro/semiperiferia/periferia qui non è che il risolto della tripartizione sul territorio delle risorse e degli uomini operata dall'accumulazione capitalistica. Sviluppo del territorio e sviluppo industriale-accumulativo finiscono inesorabilmente col coincidere. Interamente inesplorati rimangono i flussi di relazioni che costruiscono e ricostruiscono materialmente il territorio e lo differenziano, nel corso del tempo e negli ambiti spaziali, al di là degli insediamenti produttivi, delle attività economiche e delle corrispettive reti di interazione e comunicazione. Il problema del territorio, con i suoi insiemi e sottoinsiemi spazio-temporali, è un problema cruciale nella formazione e nella elaborazione delle mappe delle identità di un popolo e di una nazione; di un gruppo etnico e di una formazione sociale; di una città metropolitana come di un piccolo e sperduto villaggio; di classi e ceti sociali come di singole individualità. L'esperienza e la percezione del territorio sono alcune delle esperienze e delle percezioni fondanti della condizione umana. L'analisi e le proposte debbono, pertanto, prestare massima attenzione ai sistemi di organizzazione, scomposizione e governo del territorio, in tutte le loro articolazioni. Tra gli "ordini" dello sviluppo economico e gli "ordini" dello sviluppo del territorio non si istituiscono rapporti lineari o di mera corrispondenza logico-formale; bensì catene relazionali discontinue e differenziali. I processi attraverso cui un modello di sviluppo e una formazione sociale si fanno territorio, spazio delle relazioni umane e delle città, ambito degli scambi, dei traffici e delle comunicazioni disegnano un ordito specifico che resta tutto da decifrare.

Vi sono soggetti, strategie, piani, progetti, istituzioni specificamente imputati alla configurazione e al "taglio" del territorio, non coincidenti affatto con quelli attinenti alla sfera economica. "Ritagliare" il territorio non risponde a mere esigenze economiche, ma anche a bisogni di natura sociale e politico-istituzionale. La trama del disegno e del governo del territorio si compone di strategie di *valorizzazione* di alcune aree e di alcuni segni-messaggio e di *devalorizzazione* di altre aree e di altri segni-messaggio. La valorizzazione delle aree e dei segni-messaggio del centro e la devalorizzazione delle aree e dei segni-messaggio del margine non possono essere portate a compimento da strategie di pura connotazione economica. Esse rientrano in complessi processi di governo e riallocazione del territorio. Niente di più fuorviante che immaginare il territorio come l'inerte teatro dell'azione delle relazioni e delle decisioni economiche. Certo, nella pura logica delle relazioni economiche, esistono orientamenti prevalenti che concepiscono e usano il territorio in base alle considerazioni della maggiore utilità, a partire dalla partizione primaria tra *spazio utile* e *spazio disutile*. Partizione secondo cui lo spazio utile è sinonimo di *spazio urbano* centrale e lo spazio disutile è sinonimo di *spazio marginale*. Una razionalità di tipo accumulativo si impossessa dei sistemi e delle procedure di governo del territorio; ma giammai consente loro di domare sistematicamente e ultimativamente i fenomeni urbani e i potenziali territoriali. Ciò che deriva da questa sorta di "demone dell'accumulazione" è un meccanismo seriale di guasti e dissesti operati sul patrimonio urbano e ambientale, a cui è sempre più urgente porre rimedio. Solo da politiche del territorio emendate dal "demone dell'accumulazione" è lecito sperare l'attivazione di controtendenze alla riproduzione dello spazio marginale. Ora, se il processo di sviluppo coincidesse in toto con il processo di accumulazione, siffatta controtendenza sarebbe di impossibile attivazione e non si uscirebbe dal lacerante dilemma: *marginalità o rivoluzione*. Non è un caso – come si è visto – che imbottigliati in un dilemma di questo tipo siano finiti i modelli dell'insostenibilità dell'intervento correttivo dei

⁵³ Per una puntuale e recente discussione del problema, cfr. G. Bottazzi, *I Sud del Sud. I divari interni al Mezzogiorno e il rovesciamento delle gerarchie spaziali*, "Meridiana", n. 10, 1990.

cicli accumulativi, a cui le "teorie della semiperiferia" e dell'economia-mondo debbono più di uno spunto di rilievo.

Cap. IV DALL'UMANITÀ IN GUERRA ALL'UMANITÀ DIALOGANTE

1. La dissoluzione del principio umanità

In questo capitolo, ci proponiamo di allargare l'orizzonte temporale e spaziale dell'analisi. Partiamo da una considerazione base: molte pagine della storia della civiltà occidentale (ma non solo) sono state e tuttora sono segnate da una contraddizione lacerante: il principio umanità è stato ed è solennemente affermato e, nel contempo, flagrantemente violato. L'incongruenza tra l'enunciato formale del principio e i comportamenti etici, sociali e politici discende da una serie complessa e intricata di ragioni. Alcune di queste trovano alimento, prima ancora che in opzioni di tipo etico, in modelli di azione finalizzati a un utile particolaristico, grazie all'esercizio di molteplici forme di potere sull'Altro.

Per giustificarsi, come abbiamo visto nei precedenti capitoli, il potere sull'Altro ricorre a codici di interpretazione culturale e rappresentazione sociale che qualificano la differenza e il diverso come un gradino inferiore nella scala evolutiva della civiltà umana. Trasformato culturalmente nell'inferiore che ci minaccia, l'Altro può essere eticamente aggredito in piena coerenza. Nostri sarebbero i valori; suoi i disvalori. Nostro sarebbe il diritto; suo il torto. Nostra sarebbe la pace; sua la guerra. Anche quando gli muoviamo guerra, lo faremmo in nome della pace: della nostra pace. Ci autoconvinciamo, insomma, che aggrediamo l'Altro, per neutralizzarne preventivamente le aggressioni, difendere la nostra civiltà e, con essa, la nostra superiorità. In realtà, stiamo difendendo prerogative e proiezioni di potere.

Gli stereotipi culturali che vediamo proliferare sotto i nostri occhi nascono da questi archetipi che trasformano il principio umanità nel principio supremazia: il presunto primato della nostra cultura e della nostra civiltà si converte in tangibilità della potenza e la potenza in effettività del potere sull'Altro. Dire umanità qui significa solo e sempre dire: Io e Noi. L'Altro è escluso dall'umanità.

Ma questo è solo il primo stadio del processo. Ben presto, l'Io tende a schiacciare il Noi, costituendolo come un Io generalizzato. All'interno delle stesse comunità dichiaratesi civili e superiori, sempre meno sono tollerate le differenze, le distonie, gli intrecci, gli incroci.

Minoranze potenti vanno progressivamente riducendo gli spazi e i diritti di ampie fasce dei loro stessi simili, schiacciandoli sempre più verso il basso della scala sociale e culturale.

Le comunità dell'Io generalizzato sono comunità chiuse, dispotiche e intolleranti: fanno il vuoto intorno a se stesse. Si aprono, per chiudere ciò che le circonda. E sono circondate da arcipelaghi di esclusione sociale e culturale, dai quali si dissociano e, insieme, proteggono, ricorrendo ad apparati e strumenti di controllo complessi e capillari, sul piano simbolico, culturale, comunicativo, politico, regolativo e sociale.

La crisi del principio umanità toglie la maschera alla crisi dei saperi e delle culture: i primi servono la potenza; le seconde, il potere. L'asservimento dello statuto dei saperi e delle culture è smascherato, in via crescente, dai cicli della mobilitazione della società civile planetaria, con l'ingresso nel nuovo millennio. Cicli che, in primo luogo, costituiscono la proiezione di un altro sguardo sui saperi, sulle culture e le loro istituzioni. Uno sguardo altro che, però, non è, di per sé, apertura all'Altro. L'apertura, per essere tale, ha bisogno di allargare varchi, attraversare frontiere, abbattere muri.

Il principio umanità non si basa sulla potenza e sul potere; ma sulla fratellanza e sull'amore che si nutrono di differenze e di conflitti tra alterità solidali. Attraverso di esso, il volto dell'Altro ci guarda e ascolta. Possiamo, dunque, dire: il principio umanità è principio d'amore, in tutte le sue forme e declinazioni possibili. Come ci ha insegnato Emily Dickinson: *tutto imparammo dall'amore*¹. Ma è ancora più vero e bruciante che dall'amore tutto dobbiamo reimparare daccapo, ancora e sempre.

Se questa è la rotta di navigazione, ben comprendiamo che principio umanità non significa soltanto, come ci ha indicato Kant, che ogni persona è un fine in sé e, dunque, non va mai impiegata come mezzo. Principio umanità significa, soprattutto, andare oltre e altrove, stando in amore con l'umanità che ci è prossima e distante. E, del resto, *con-vivere* significa vivere nella simbiosi che le differenze in conflitto costruiscono e decostruiscono in una relazione

¹ Emily Dickinson, *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori, 2005.

d'amore, mai eguale a se stessa. L'essere più vitale e profondo dell'umanità è essere altro con l'Altro e per l'Altro: cioè, è un essere regolato dall'amore. Quanto oggi questo principio e questo essere siano in crisi non è, purtroppo, difficile da cogliere.

La crisi del principio umanità misura la distanza abissale che i saperi e le culture hanno frapposto tra se stessi e i mondi delle passioni, dei sentimenti, delle emozioni e degli affetti, irreggimentandoli e mettendoli sotto custodia, al fine di scatenarli ricorrentemente, per puri fini di potenza e di potere. Bisogna amaramente constatare che la storia dell'umanità, in gran parte, è storia di questo scatenamento. Inesorabilmente, un'umanità guerriera finisce col nutrirsi e servirsi di saperi e culture belligeranti.

In particolare e malauguratamente è, questo, il sigillo con cui è marchiata a fuoco la nostra epoca. Non ci rimangono che pensare e realizzare diversi modi di animare, abitare e amare il mondo nel quale siamo chiamati a vivere. Per uscire dalla crisi del principio umanità, allora, è necessario anche elaborare, maneggiare e sperimentare altri saperi e altre culture, trasformandoli senza posa nel senso e nel segno dell'amore con e per l'Altro.

2. Dal sacrificio alla libertà

Vogliamo ora considerare un aspetto particolare della crisi dei saperi e delle culture, così come si va dipanando sotto i nostri occhi. Nello spazio della comunicazione globale in tempo reale, i saperi non sono più collegati a un luogo specifico, con il richiamo alle sue tradizioni e culture². I saperi costruiscono un rapporto con le culture non più mediato dalle lingue e dai linguaggi locali. I luoghi non sono più ritenuti depositari legittimi di culture, ma puri involucri di prodotti e processi standardizzati. L'accelerazione impressionante dell'estinzione delle lingue madri parte da qui. Ai luoghi vengono sovrainposti saperi e culture che, spesso, ne deturpano la complessità creativa e creatrice.

Si è, in proposito, parlato di globalizzazione del nulla³. L'espressione è, indubbiamente, felice, ma la realtà sembra essere più articolata. In verità, i processi di standardizzazione culturale suscitano dappertutto forme di resistenza, più o meno estese e intense. Anzi, riconducono a delle vere e proprie riscoperte e rivalutazioni del differente e del distinto, alimentando anche processi di riappropriazione e rimemorizzazione di saperi e culture antichi che sembravano irrimediabilmente perduti.

Tra i processi di standardizzazione culturale e l'emergere continuo delle differenze si apre uno spazio di conflitto, il cui esito non è dato prevedere, ma che costituisce già oggi un campo di tensione in sommovimento continuo. In questo campo, prosperano anche le risposte neoidentitarie che della globalizzazione non accettano le ridislocazioni spaziali e culturali. Nondimeno, il neoidentitarismo approfitta di tutto l'arsenale liberticida che la globalizzazione neoliberista mette a sua disposizione.

Ciò ci fa capire come non esista una contraddizione assoluta tra neoidentitarismo e globalizzazione; si danno, più esattamente, degli scarti interni. Non possiamo stupirci che una delle regolarità dello spazio unitario della globalizzazione neoliberista sia il securitarismo, il quale ha la funzione supplementare di coagulare intorno a sé tutti gli attori neoliberisti, recuperando fratture e divisioni mano a mano insorgenti. I saperi e le culture del neoidentitarismo e della globalizzazione neoliberista hanno in comune la pulsione profonda di negare l'Altro, per controllarlo in maniera ferrea e assoluta.

V'è un ulteriore intreccio tra saperi e culture che merita di essere preso in esame. Le società globali si caratterizzano per essere società che si specializzano nell'offerta di prodotti immateriali: conoscenza, informazione, saperi, comunicazione, *entertainment*, formazione, cultura ecc.. Le merci classiche sono sostituite da una nuova tipologia di merci immateriali che sono alla base della generazione di nuovi tipi e stili di consumo. Un nuovo tipo di produzione è, dunque, abbinato a un nuovo tipo di consumo. Ciò, in senso rigoroso, significa che non si può più parlare di consumo: i prodotti immateriali non si consumano; sono, difatti, fruibili all'infinito, secondo la varietà delle forme che, di volta in volta, assumono⁴.

Saperi e culture entrano ora direttamente nel ciclo produttivo e lo rideterminano. Il processo, per solito, è stato designato come formazione e valorizzazione del capitale

² M. Cini, *Lo statuto dei nuovi saperi*, "Cosmopolis", n. 2, 2007.

³ G. Ritzer, *La globalizzazione del nulla*, Bra (Cn), Slow Food Editore, 2005.

⁴ M. Cini, *op. cit.*

intellettuale⁵. Non entriamo qui nel merito di questo paradigma, limitandoci a osservare che, nella nuova epoca storica, la ricchezza effettiva delle imprese riposa sui beni intangibili: la conoscenza, prima di tutti gli altri. Le dispute attorno all'impossessamento del sapere e della conoscenza delimitano, dunque, nuovi conflitti di proprietà e nuove strategie di appropriazione delle risorse strategiche.

L'affermazione crescente dei network della conoscenza e dell'informazione esalta il fenomeno. Da qui nasce la riformulazione del rapporto tra saperi e conoscenze, da un lato, e diritti, dall'altro, con in testa il diritto d'autore. Tali problematiche incidono pesantemente sul destino delle popolazioni delle aree arretrate del mondo, condannate a un esponenziale incremento del pauperismo conoscitivo. L'appropriazione privatistica dei saperi e delle conoscenze è un potente fattore di discriminazione, emarginazione e impoverimento. I beni pubblici sono trasformati in beni privati, il cui godimento è riservato a fasce sociali sempre più ristrette.

La privatizzazione dei saperi e delle conoscenze è particolarmente evidente nei processi di educazione, apprendimento e formazione. Le istituzioni imputate della socializzazione delle conoscenze e dei saperi hanno fatto propri, a scala mondiale, quegli approcci economicisti che tendono a capitalizzare le conoscenze e i saperi, in funzione della profittabilità degli investimenti⁶. L'alfabetizzazione conoscitiva che si sprigiona sotto il segno della privatizzazione dei saperi è, conseguentemente, caratterizzata da unilateralità e rachiticità di senso, oltre che essere viziata in radice da profonde carenze di equità.

I progetti globali di capitalizzazione dei saperi e delle culture, proprio per il loro codice genetico, non si pongono nemmeno i problemi globali dell'educazione e dell'alfabetizzazione informatica per tutti. Anzi, proprio qui mostrano la loro faccia feroce di negatori del diritto fondamentale al sapere e alla conoscenza; negazione che, nei Sud del mondo, equivale a una vera e propria condanna a morte. E la condanna a morte è simbolica, prima ancora che fisica. La circostanza conduce il nostro sguardo sulla vita di sofferenza che qui anticipa la morte.

Cosa è intervenuto nell'intermezzo simbolico che abbiamo appena alluso? Che i saperi e le culture hanno finito con l'assumere il ruolo di castratori del senso umano. René Girard ha parlato di castrazione del significato, a proposito del divorzio tra umanità e sintassi, tra realtà e linguaggio⁷. Qui siamo collocati in una dimensione ancora più terribile: il divorzio è tra l'umanità e se stessa. Scopriamo, a questo livello di profondità, il rilevante ruolo giocato dai saperi e dalle culture nella precipitazione della crisi del principio umanità.

La secessione dell'umanità da se stessa origina dalla castrazione del senso della vita umana. La tela di ragno stesa da saperi e culture si nutre del dolore dell'umanità e, così, immola il genere umano sull'altare dell'utile particolaristico. Per i saperi e le culture funzionalizzati al calcolo monetario, gli esseri umani diventano vittime sacrificali. E nei Sud del mondo il numero delle vittime sconvolge e angoscia per la sua rilevanza.

Ora, la possibilità della libertà nasce proprio dalla possibilità del rifiuto del sacrificio. Il genere umano ha la possibilità di sottrarsi al sacrificio, contrariamente a quanto sostenuto da Girard⁸. Al principio umanità non resta che percorrere la distanza polare che separa il sacrificio dalla libertà.

3. La secessione dall'origine

Spostando la riflessione verso luoghi ancora più caldi, dobbiamo osservare che la secessione dell'umanità da se stessa appare come secessione dalle sue origini: vale a dire, dalla natura umana. Si è insediata una frattura crescente tra natura umana e natura civile, dove l'una è agita come il contraltare dell'altra e nessuna delle due riesce più a comunicare all'altra le proprie virtù.

La comunicazione tra natura umana e natura civile, nelle società industrializzate e

⁵ T. A. Stewart, *La ricchezza del sapere. L'organizzazione del capitale intellettuale nel XXI secolo*, Milano, Ponte alle Grazie, 2002.

⁶ AA.VV., *Università globale. Il nuovo mercato del sapere*, manifestolibri, Roma, 2008.

⁷ M. Casali, *I castratori di significato. Decostruzione e microeugenetica*, "AdVersuS", n. 8/9, aprile-agosto 2007.

⁸ Cfr. M. Kilani, *Guerra e sacrificio*, Bari, Dedalo, 2008; Anna Maria Rivera, *La teologia estrema dei contrapposti "imperi del male"*, "Liberazione", 2 aprile 2008.

ipertecnologizzate, si frange contro muri invalicabili e inospitali: il post-umano si costruisce come negazione dell'umano⁹. Con l'avvento della globalizzazione, la civilizzazione va sempre più assumendo i tratti inquietanti della sofferenza dell'umanità.

Siamo qui trascinati a metà strada tra un paradosso e un esito di esemplare coerenza logica. Un paradosso, perché, con i diritti umani, la civilizzazione nega il meglio di sé: i diritti civili, sociali e politici. Un esito coerente, perché la razionalità del calcolo economico e della pianificazione politica è predestinata a fare tabula rasa dei diritti che incontra sulla sua strada.

Rivolto lo sguardo verso questi luoghi di origine, non possiamo non rilevare che all'origine di tutto v'è la lingua madre. Essa costituisce la lingua con cui cominciamo a pensare e parlare, quando non ancora sappiamo pensare e parlare. Inoltre, è il luogo d'origine verso cui si inerpicano le emozioni, i simboli e i segni che non trovano alcun corrispettivo linguistico.

Col trascorrere degli anni, lo stato della lingua madre nel mondo diventa sempre più tragico: i processi di estinzione progressiva si espandono con un'accelerazione spaventosa, come una sorta di metastasi che avvolge il pianeta. La mappa che, nel 2009, l'UNESCO ha ridisegnato, in occasione della giornata mondiale della lingua madre, è impressionante.

Dal 1950, si sono estinte 219 lingue; 538 sono a serio rischio di estinzione; 502 gravemente minacciate; 632 in via di estinzione; 607 ad altissimo rischio. Meno di una decina di persone parla 99 lingue, tra le quali il Karaim (noto a sei persone in Ucraina) e il Wichita (usato in Oklahoma, negli USA)¹⁰. L'atlante dell'UNESCO ha catalogato ben 2.498 lingue tra le estinte e a rischio di estinzione.

Se allarghiamo la prospettiva dell'osservazione, dobbiamo rilevare che nell'ultimo secolo si sono estinte 600 lingue: il processo di estinzione ha seguito il ritmo di una lingua ogni cinque giorni¹¹. Se il fenomeno non sarà adeguatamente contrastato, con questo trend di sviluppo, il 90% delle lingue oggi parlate nel mondo sarà avviato a estinzione prima della fine del secolo in corso¹².

Ora, l'ONU e le sue agenzie, a partire dall'UNESCO, sono concordi nel sostenere l'assoluta rilevanza della difesa della lingua madre, per la salvaguardia dell'identità culturale e della dignità dei popoli autoctoni e delle loro tradizioni¹³. In questa prospettiva, va salutata con favore la decisione dell'assemblea generale dell'ONU del 16 maggio 2007 di dichiarare il 2008 anno internazionale delle lingue¹⁴. Nel suo messaggio di celebrazione dell'anno internazionale della lingue madri, Koichiro Matsuura fa fatto rilevare: «Nel giro di poche generazioni, più del 50% delle 7.000 lingue parlate nel mondo rischia di sparire. Meno di un quarto di esse sono oggi utilizzate a scuola e nel cyberspazio e, il più delle volte, soltanto sporadicamente. Numerose lingue, quantunque perfettamente padroneggiate e usate come quotidiano mezzo di espressione, sono assenti dai sistemi educativi, dai media e dalla sfera pubblica in generale»¹⁵.

Un patrimonio culturale e storico non altrimenti sostituibile corre il rischio di perdersi definitivamente, senza che governi e istituzioni internazionali facciano concretamente tutto il necessario per arrestare il fenomeno. Al contrario, col tempo, la tendenza procede in maniera sempre più inarrestabile.

In ballo è il patrimonio delle conoscenze e l'eredità spirituale e culturale dell'umanità. Con la perdita delle lingue madri, l'umanità non smarrisce soltanto la ricchezza della sua diversità culturale, ma compromette la stessa diversità biologica e ambientale. L'impoverimento spirituale progressivo dell'umanità è strettamente connesso con l'impoverimento progressivo della specie, della natura e dell'ambiente. I due fenomeni sono assolutamente interdipendenti e codeterminano un immane processo di decadimento e dissipazione dei potenziali naturali, umani e sociali.

Se la lingua madre è origine delle origini, la sua estinzione progressiva non fa che segnare

⁹ P. Barcellona, *L'epoca del postumano*, Troina (En), Città aperta Edizioni, 2007.

¹⁰ UNESCO - United Nations Educational Scientific and Cultural Organization -, *Atlas of the World's Languages in Danger - Statistics as 17 February 2009*, in www.unesco.org

¹¹ ONU, *Rapport de la réunion du groupe d'experts internationaux sur les langues autochtones*, gennaio 2008, in <http://documents.un.or>.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ ONU, *General Assembly Proclaims 2008 International Year of Languages, in effort to promote unity in diversity, global understanding*, 2007, in <http://documents.un.org>

¹⁵ K. Matsuura, *2008 Année internationale des langues*, 2008, in www.unesco.org

l'origine della fine: la fine dell'umanità a più voci e a più colori che abbiamo conosciuto. Una fine che eredita soltanto - e per intero - il lato oscuro della storia dell'umanità, cancellandone le luci e le illuminazioni. Con tutta chiarezza, la storia della secessione dalle origini dell'umanità è scrittura della storia della decadenza dell'umanità. A fronte di ciò, compito dell'epoca è riaprire il dialogo tra origine e meta, tra natura e civiltà al punto della loro massima tensione relativa.

4. Il marchio originario

La questione dei popoli indigeni nasce nel 1492, con la scoperta dell'America. Se oggi essa si sgrana in uno scenario a forti contenuti di tragicità, è perché altamente drammatico, fin dall'inizio, fu l'incontro tra la civiltà conquistatrice della vecchia Europa e le civiltà amerinde. Non è, questo, il luogo per approfondimenti storici, culturali ed etici. Ci preme solo sottolineare che la nascita della modernità occidentale è segnata dal sangue sparso dai Conquistadores.

Ancora oggi, in proposito, noi occidentali parliamo di incontro fra due culture; ancora oggi, più propriamente, i popoli indigeni parlano di conquista. Già qui sono delineati i termini di una contraddizione che, nel corso dei secoli, si è sempre più acuita, fino ad assumere le sembianze catastrofiche che ha nel presente.

Anziché a un incontro, nel 1492, abbiamo assistito a uno scontro di civiltà, attivato unilateralmente da una delle due parti in campo. Quell'approccio belligerante alla presenza dell'Altro marchia, a tutt'oggi, le culture dominanti in occidente. Anzi, si è fatto ancora più intenso. Per contro, è osteggiato, in maniera ancora più violenta e rudimentale, da strategie e pratiche di terrorismo globale. I popoli indigeni si trovano, così, presi tra due fuochi: le strategie di conquista, da un lato; le controstrategie terroristiche, dall'altro. La globalizzazione neoliberista, tra gli altri, ha avuto anche questo effetto letale. Alla depredazione delle risorse si è andata, sempre più strettamente, affiancando la spoliazione delle tradizioni locali, coniugando forme sempre più intense di neocolonialismo politico e culturale.

Che le culture precolombiane siano estremamente complesse e articolate al loro interno, dal piano della mitologia a quello della cosmogonia e teogonia, è ben chiaro grazie alle puntuali e dense ricerche degli anni Ottanta e Novanta di Federico González¹⁶. Che esse siano depositarie di uno statuto scientifico di rilievo è un'acquisizione più recente, principalmente dovuta alle iniziative e ai programmi dell'UNESCO.

Sul suo sito, qualche anno fa, l'UNESCO ha aperto una sezione dedicata ai "Sistemi di saperi locali e autoctoni", così definendoli: «insiemi cumulativi e complessi di sapere, saper-fare, pratiche e rappresentazioni trasmesse e sviluppate nel corso di una interazione di lunga durata tra le popolazioni con il loro ambiente naturale. Questi sistemi cognitivi fanno parte di un insieme che include la lingua, l'adesione intima al luogo, la spiritualità e la visione del mondo».

L'agenzia ONU non manca di documentare esperienze positive dei saperi locali indigeni. Viene, in proposito, ricordato il tentativo positivo di arresto del disboscamento della riserva di Bosawas, operato dai Mayangnas e dai Miskitos in America centrale, nella zona transfrontaliera tra Nicaragua e Honduras, ridando slancio alle attività agricole e alla pesca. Osservano Paule Gros e Douglas Nakashima: «Il sapere mayangna non si limita a una raccolta di osservazioni empiriche, ma può essere un utile complemento delle conoscenze scientifiche e un importante coagulante dei rapporti tra Stato e popolazioni indigene ... il sapere mayangna è un complesso mosaico che intreccia l'empirico e il simbolico, la natura e la cultura, in una visione unificata e unitaria del mondo che è indigena»¹⁷.

Un'altra significativa iniziativa proposta dall'UNESCO è il forum sul cambiamento climatico, lanciato il 12 giugno 2008 e interamente centrato sui saperi indigeni¹⁸. L'azione rientra nella piattaforma UNESCO incardinata sui sistemi di sapere locale e autoctono. Il cambiamento climatico è una minaccia remota per gran parte dell'umanità, ma attuale per i popoli indigeni che vivono nelle piccole isole, nell'Artico circumpolare, nelle regioni di montagna e nelle zone

¹⁶ F. González, *I simboli precolombiani. Mitologia, Cosmogonia, Teogonia*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1993.

¹⁷ P. Gros-D. Nakashima, *Le savoir de Mayangnas au coeur de la Mésoamérique*, "Planète Science", n. 3/2008, in www.unesco.org

¹⁸ D. Nakashima, *Un Forum sur les effets du changement climatique à travers le savoirs autochtones*, "Pachamama", n. 2/2008, in www.unesco.org

desertiche. Essi hanno già dovuto affrontare l'innalzamento del livello dei mari, le mareggiate, la salinizzazione delle riserve di acqua dolce e dei terreni. Hanno, quindi, affinato saperi e pratiche che li avviano verso positive soluzioni delle nuove problematiche¹⁹.

I popoli indigeni sono degli attenti e acuti osservatori dei fenomeni collegati al cambiamento climatico: «Nel corso dei secoli hanno accumulato un vasto corpo di conoscenze e competenze, per adattarsi alle nuove situazioni. La loro conoscenza può svolgere un ruolo cruciale nel dibattito sull'impatto del cambiamento climatico e le relative strategie di adattamento. A Sachs Harbour, sulla costa occidentale del Canada artico, gli Inuits già si servono della loro conoscenza approfondita degli animali e dei cambiamenti climatici, per modificare le loro tecniche di caccia e di viaggio, adattandosi alla nuova situazione ... Gli Inuits si affidano alla loro capacità di rispondere ai cambiamenti, in nome di una filosofia che accetta l'incertezza e il mutamento, piuttosto che opporvisi»²⁰.

La progressiva estinzione delle lingue madri accompagna, con la graduale sparizione dei popoli indigeni, la scomparsa di saperi e culture millenari, ancora oggi vitali e creativi. Dal passato al presente, in tutti i casi, le ragioni sono comuni: pulsioni egemoniche, sul piano culturale; calcoli di profitto, sul piano economico; pianificazione di potere, sul piano politico.

Una lingua muore, se i soggetti viventi che la parlano sono cancellati dalla storia. I soggetti parlanti muoiono, se la loro lingua è divorata dalla storia. E con questa muoiono i saperi e le culture intanto originati e che avevano conferito ricchezza spirituale e materiale al mondo. Il primo e più terribile risultato dell'estinzione delle lingue madri è la messa in stato di cattività dei popoli indigeni, con la perdita di tutto il bagaglio conoscitivo, culturale ed esperienziale di cui erano e sono portatori.

Ciò che avveniva ieri, ancor oggi avviene; nonostante i saperi e le culture dei popoli indigeni, su molti versanti, rivelino tuttora un più elevato e denso livello di maturità e complessità, a confronto degli ossificati schemi, entro cui i nostri codici scientifici e culturali dominanti si vanno sempre più rinserrando.

Da questa perversione ha preso cominciamento la modernità occidentale. A questa perversione occorre dichiarare un'aperta contrarietà, per riconciliarsi col principio umanità.

5. Rendere più chiara la scena

Dobbiamo ricondurre le difficoltà crescenti incontrate dal dialogo interculturale e dalla diversità culturale alla crisi del principio umanità e dello statuto dei saperi e delle culture. Con ciò, le rendiamo di più agevole comprensione. Il rischio che, con altrettanta chiarezza, emerge è che dialogo interculturale e diversità culturale diventino stanche e impotenti retoriche. Da questa visuale di osservazione, intendiamo gettare uno sguardo sul dialogo interculturale, dall'interno del dialogo interculturale.

Al fine di rendere più chiara la scena, facciamo un passo indietro. Partiamo dalla considerazione elementare che tutte le società sono sempre state multiculturali²¹. Oggi noi riferiamo la multiculturalità a un modello di relazione sociale e culturale specifico, in gran parte, collegato alle migrazioni nelle società complesse e globali²². La presenza di milioni di migranti impone l'elaborazione di nuovi modelli di relazioni e di nuove strategie retoriche di inclusione, assimilazione o esclusione²³.

Svariati sono stati i modelli proposti per il governo e il controllo della multiculturalità²⁴.

¹⁹ Cfr. P. Bates, *Un Forum aux premières loges du changement climatique*, "Planète Science", n. 3/2008, in www.unesco.org; D. Nakashima, *op. cit.*

²⁰ P. Bates, *op. cit.*

²¹ Cfr. R. De Angelis, *Che cos'è il multiculturalismo?*, "ResetDoc", in www.resetdoc.org, 26 novembre 2008; P. Malizia, *Al plurale. Declinazioni di una società multi-etnica e multiculturali*, Milano, Franco Angeli, 2009; P. J. Nederveen Pieterse Jan, *Mélange globale. Ibridazioni e diversità culturali*, Roma, Carocci, 2005; F. Pompeo (a cura di 2007), *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, Roma, Meltemi, 2007.

²² G. Kaczynski (a cura di), *Il paesaggio multiculturale. Immigrazione, contatto culturale e società locale*, Milano, Franco Angeli, 2008.

²³ Cfr. R. De Angelis, *op. cit.*; G. Kaczynski (a cura di), *op. cit.*; F. Pompeo (a cura di 2007), *op. cit.*

²⁴ M. Russo, *Accoglienza e integrazione degli alunni stranieri a scuola in Europa*, Tesi di laurea,

Inevitabili e innumerevoli, inoltre, le implicazioni che si stabiliscono tra pluralismo giuridico e multiculturalismo, coinvolgendo direttamente le problematiche che attengono ai diritti fondamentali²⁵.

Non staremo qui a ricordare né quei modelli, né quelle implicazioni. Vogliamo solo porre al centro dell'attenzione il teatro sociale a cui le relazioni e le strategie della multiculturalità sono ricondotte e a cui, a loro volta, danno vita. Un teatro di decisiva importanza, perché ci consente di mettere a fuoco un incrocio delicatissimo e nevralgico: quello tra umanità e cittadinanza. A questo incrocio vivono gli esseri viventi in carne ossa.

Dobbiamo convenire che l'umanità multiculturale non è un universale, ma il mosaico diseguale in cui trovano ospitalità l'universale e il particolare, nel cui gioco va sostenuta la libertà da ogni tipo di oppressione²⁶. Ma la problematica esige ulteriori approfondimenti. L'umanità multiculturale apre un nuovo terreno dei diritti di cittadinanza: i diritti globali; come cercheremo di mostrare più avanti. Registriamo qui il passaggio dalla cittadinanza cosmopolitica alla cittadinanza globale. Per adesso, è sufficiente osservare che i diritti globali sono, sì, strettamente avvinti alla crisi della sovranità nazionale²⁷, ma l'eccedono; che essi non sono semplicemente configurabili come richiesta di riconoscimento²⁸, ma aprono un nuovo orizzonte di espressione dell'umanità e, quindi, proprio dei diritti²⁹.

Le sintetiche osservazioni che precedono, ci consentono di porre in correlazione la crisi del dialogo interculturale e della diversità culturale con la crisi del multiculturalismo, della quale ci ha parlato già Amartya Sen³⁰. La crisi discende, fondamentale, dalla circostanza innegabile che nel multiculturalismo ogni cultura rimane intrappolata nel suo guscio semantico, senza riuscire a sfondare le proprie e altrui barriere comunicative.

Si stratificano, così, livelli culturali che comunicano tra di loro, cristallizzando i loro valori, principi e schemi cognitivi. Le culture qui non escono dalle strutture stratificate dai loro livelli: il multiculturalismo è l'organizzazione di questa separazione strutturata. In realtà, nel multiculturalismo le culture non dialogano, ma si giustappongono. Inevitabilmente, vince il livello di strutturazione culturale più forte.

Il multiculturalismo manca della chiave di attraversamento fornita dalla reciprocità della critica. Il repertorio delle opzioni possibili, in ogni tipo di scelta etica, politica e culturale, finisce col contrarsi e schiacciarsi sul livello di strutturazione culturale di appartenenza. Come dice Sen, manca la vera libertà culturale della scelta, perché il modo di vivere di ognuno non rimane influenzato, riproponendosi eguale a se stesso, a prescindere o proprio a causa del contatto multiculturale³¹.

Questo limite interno al multiculturalismo si trasferisce, pari pari, al dialogo interculturale e alla diversità culturale, facendo sì che anche loro sedimentino strutture rigide e non comunicanti. Usando le parole di Sen, in questo modo, si favorisce l'adesione automatica alle tradizioni³², quando, invece, si tratta di metterle in discussione. E, del resto, quale dialogo interculturale effettivo vi può mai essere, senza ridiscutere le culture di tutti i soggetti in rapporto? Dialogare significa *creare la differenza*, agli antipodi di ogni tipo di automatismo culturale.

Siamo ora in grado di dire che il dialogo interculturale e la diversità culturale chiedono di strappare, a noi e all'Altro, le maschere culturali, per potersi vedere e parlare effettivamente, col calore e con i colori di tutta la propria umanità. Le maschere funzionano come bunker

Facoltà di scienze della formazione, Libera Università di Bolzano, Anno accademico 2006-2007, in www.cestim.org

²⁵ Alessandra Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

²⁶ C. Galli, *L'umanità multiculturale*, Bologna, Il Mulino, 2008.

²⁷ Seyla Benhabib, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2008. Sul tema decisivo dei diritti globali, rinviamo all'annuale *Rapporto sui diritti globali*, promosso dall'Associazione Società Informazione e coordinato da S. Segio, pubblicato da Ediesse dal 2003 in avanti e di cui è prevista a maggio l'uscita dell'edizione del 2012.

²⁸ J. Habermas-C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 2008.

²⁹ M. Mascia (a cura di), *Dialogo interculturale, diritti umani e cittadinanza plurale*, Venezia, Marsilio, 2007.

³⁰ A. Sen, *Confusioni illiberali*, "Corriere della Sera", 23 agosto 2006.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

simbolici, dietro cui si nasconde l'egemonismo culturale occidentale³³. Togliere le maschere vuole dire uscire dai propri bunker simbolici. Ciò mette in gioco anche problematiche etiche e di tipo educativo, intorno all'affermazione della diversità culturale³⁴. Come dice Sen: «Il valore che la diversità può avere, in termini di libertà, deve dipendere proprio da come viene determinata e affermata»³⁵. Dobbiamo, perciò, chiederci: come determiniamo e affermiamo il nostro libero vivere insieme? La vita delle differenze richiede di ricomporsi, rideterminarsi e svilupparsi nel dialogo universale delle differenze.

6. Per la critica dell'interculturalismo istituzionale

Dobbiamo ricordare ancora che il 2008 è stato dichiarato l'anno del dialogo interculturale dal Parlamento europeo e molteplici sono state le iniziative e i progetti lanciati e appoggiati dalla Commissione europea³⁶. Pur sottolineandone i molteplici meriti, dobbiamo rilevare sostanziali deficit dell'approccio comunitario al dialogo interculturale. Il limite di fondo è dato da un approccio che non taglia i ponti con quelle impostazioni anacronistiche che non distinguono tra multiculturalismo e interculturalità e che fanno slittare verso la stratificazione di modelli comunicativi che conservano le culture così come sono, anziché attraversarle e innovarle.

L'attraversamento e il riattraversamento creano i campi culturali di espressione del nuovo: in essi la contaminazione e il métissage generano modi di essere e di pensare che non sono riconducibili a questa o a quella cultura, ma costituiscono il frutto inedito della simbiosi critica tra di esse. Un frutto inedito che ha un profilo globale: nel senso che è la globalità delle culture che si contaminano a creare il dialogo. E qui il dialogo assume il suo senso più profondo: dire e inventare parole nuove, spostandosi verso modi di essere inediti e più ricchi.

Non esiste una scienza della diversità: cioè, una pluralità finita di culture, a ognuna delle quali ogni essere umano appartiene in maniera definitiva³⁷. Le identità ultimative sono, in realtà, identità in maschera. Esse, cioè, sono ricoperte da veli che tendono a oggettivare socialmente sia l'autoriconoscimento che il riconoscimento, rendendoli non intenzionali³⁸.

Riconoscersi qui significa, appunto, riconoscere le maschere indossate in maniera non intenzionale. Le persone qui non sono altro dalle maschere che indossano. L'oggettivazione sociale della messa in maschera, sin dal nascere, azzera il dialogo formativo e creativo, a favore di quello informativo, entro cui tutte le informazioni sociali sono, in un certo qual modo, culturalmente e socialmente preconfezionate. Il coronamento del riconoscimento è qui dato dalla ricezione; non dalle libere intenzionalità che cooperano e si trasformano.

All'opposto, il dialogo formativo e creativo fa sbalzare dal proprio campo di appartenenza culturale e lo mette in questione, con irruzioni nel campo altrui. Le lingue, le voci e i cuori si plasmano insieme, plasmando altre lingue, altre voci e altri cuori. Si è cittadini globali, perché la globalità delle culture e della socialità può pacificamente e creativamente abitare in ognuno, perché coopera in tutti.

Qui il retaggio da superare non è solo l'universalismo vecchia maniera, ma anche il differenzialismo nuova maniera: entrambi condannano alla prigionia dentro il proprio bunker culturale. Un bunker che, facilmente, può diventare rivendicazione settaria della propria identità culturale, oppure tolleranza illuminata dell'identità altrui. Nel primo caso, debole non è solo il concetto di dialogo interculturale, ma anche quello di identità, ridotta a una figura pietrificata sempre uguale a se stessa; nel secondo, il concetto di dialogo interculturale viene ridotto alle retoriche del multiculturalismo che accettano di dialogare, solo dopo aver

³³ Anna Maria Rivera, *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche dell'alterità*, Bari, Dedalo, 2005.

³⁴ Cfr. M. Di Cintio, *La maschera dell'altro. Etica e dialogo interculturale nella civiltà complessa*, Lecce, Pensa multimedia, 2008; A. Vaccarelli, *Dal razzismo al dialogo interculturale. Il ruolo dell'educazione negli scenari della contemporaneità*, Pisa, ETS, 2009.

³⁵ A. Sen, *op. cit.*

³⁶ Per farsene un'idea abbastanza precisa, è sufficiente consultare il sito web dedicato: www.interculturaldialogue2008.eu

³⁷ F. Dei, *Diversità culturale*, "ResetDoc", 21 novembre 2006, in www.resetdoc.org

³⁸ A. Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 2007.

trasformato le culture in livelli giustapposti³⁹. Il dialogo, così stando le cose, non coinvolge solo la sfera pubblica, ma anche quella privata⁴⁰. Una volta di più, i diritti globali investono l'interesse dell'incrocio tra umanità e cittadinanza.

Per un verso, la globalizzazione alimenta la standardizzazione dei modelli di cultura e dei modi di pensare; per l'altro, forgia la resistenza di isole culturali, votate alla sconfitta, se si ritraggono in se stesse. La via d'uscita in avanti è data dai diritti globali; quella all'indietro, dall'identitarismo e dall'egemonismo culturale. Per i diritti globali, la diversità culturale è compartecipazione che non struttura potere; per l'identitarismo e l'egemonismo culturale, invece, è un "costrutto ideologico" indissolubilmente associato o associabile al potere.

Prendiamo ora in considerazione le strategie dell'UNESCO che, pur presentando un superiore livello di maturità e complessità rispetto a quelle comunitarie, non sfuggono a critiche di merito. Il dialogo interculturale è visto come un corollario della diversità culturale: la sua ineliminabile proiezione e, insieme, la sua rielaborazione perenne: «Diversità e dialogo devono procedere strettamente avvinti, affinché si rafforzino reciprocamente. La promozione della diversità culturale è indissociabile dall'incoraggiamento al dialogo, se si vuole facilitare l'interazione sociale armonica all'interno delle culture e tra le culture, nella prospettiva della pace, al livello locale come a quello globale»⁴¹.

Il legame indissolubile tra diversità e dialogo consente all'approccio dell'UNESCO di uscire dalle secche delle strategie retoriche del multiculturalismo. In azione simultanea reperiamo la diversità per il dialogo e il dialogo per la diversità. Le maschere, i veli e i bunker simbolici sono fatti crollare, stanati come sono nei loro luoghi di formazione. Il dialogo della diversità e la diversità del dialogo creano un nuovo linguaggio della comunicazione. Lo sguardo dell'Altro illumina la scena e anche quando è fuori di essa fa sentire le proprie voci. La diversità è sempre al centro della comunicazione socio-umana che viene ora alla luce come teatro delle diversità dialoganti.

Dove è, allora, il punto debole delle strategie dell'UNESCO?

Partiamo dalla considerazione, fatta propria anche dall'UNESCO, che la diversità linguistica è da intendersi come un elemento della diversità culturale. Il multilinguismo che ne discende, però, non va inteso come un elemento di armonizzazione sociale che istituzionalizza le voci della diversità. Se appare necessaria l'apertura delle istituzioni alla diversità, quest'ultima non potrà mai sciogliersi nell'abbraccio istituzionale.

Seguendo questa inclinazione egemonica, le istituzioni si pongono come luoghi di stabilizzazione della diversità culturale. Semmai, deve essere vero il contrario: è la diversità a dover produrre istituzioni diverse, anche per sfuggire alla loro presa che può rivelarsi soffocante. Occorre, allora, muovere non verso la costituzione delle istituzioni della diversità (che, tra l'altro, costituiscono una contraddizione in termini), bensì verso la costruzione di istituzioni diverse.

Tocchiamo qui con mano il limite di fondo dell'approccio dell'UNESCO. L'impostazione ha un'evidente derivazione illuministica che privilegia la direzione dall'alto, anziché la creatività dal basso. Il teatro delle diversità dialoganti tende a essere canalizzato verso i piani di scorrimento veicolati dalle decisioni istituzionali. L'ansia istituzionale di dar voce alla diversità culturale si perverte: il dialogo tra istituzioni e diversità sovraimprime e copre il dialogo vero delle e tra le diversità. Per parlare alla diversità, le istituzioni non lasciano parlare liberamente le diversità. Il risultato finale è che, ancora una volta, si parla della diversità, anziché lasciarla parlare. Il deficit appena individuato funziona come un meccanismo interno corrosivo che indebolisce la cifra e la soglia della diversità culturale. Ed è proprio l'infacciamento della diversità che trasforma in retoriche le strategie del dialogo interculturale.

Le strategie dell'UNESCO consentono di aprire strade nuove; ma i sentieri, così, aperti si smarriscono nelle strettoie del decisionismo democratico istituzionale. Lo sbocco coerente, ravvisabile sul punto, è il sistematico privilegiamento del rapporto con i governi e con gli Stati, anziché con i popoli e la società civile mondiale. Non che il coinvolgimento di Stati e governi su questo terreno sia da scartare; anzi. Ma la partecipazione deve partire dal basso, altrimenti la

³⁹ Seyla Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, Il Mulino, 2005.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ UNESCO - United Nations Educational Scientific and Cultural Organization -, *Stratégie a moyen terme pour 2008-2013*, 2008, in www.unesco.org

stessa reclamata riforma democratica dell'ONU si risolve in una operazione di reingegnerizzazione istituzionale che poco o niente di sostanzialmente nuovo introduce.

Il limite ha modo di palesarsi su un'altra problematica cruciale: l'accesso universale all'informazione e alle conoscenze, per l'edificazione delle società del sapere. Sul punto, il merito dell'UNESCO è di grande rilievo, perché nessuna istituzione aveva prima sollevato, con tanto rigore e tenacia, la questione dell'accesso ai nuovi saperi come ammissione ai (nuovi) diritti fondamentali. Grazie alle elaborazioni dell'UNESCO, è stato chiaro che i diritti fondamentali si vanno spostando verso aree di nuova generazione: il sapere e la conoscenza. Il nutrimento primario dell'umanità è ora costituito proprio dal sapere e dalla conoscenza. Essere alfabetizzati, educati, formati e informati non basta; è necessario padroneggiare i nuovi saperi e le nuove conoscenze.

La problematica è affrontata negli obiettivi specifici 114-119 del piano a medio termine che abbiamo in precedenza citato⁴². Le società del sapere sono qui intese come costruzioni dall'alto, pilotate da istituzioni democratiche illuminate che intessono una rete mondiale di connessioni e di accessi. Alle società, agli Stati e ai governi che escludono viene chiesto di favorire l'accesso ai nuovi saperi. E ciò è giusto e sacrosanto. Ma non può bastare, se non si determinano, in basso, le forme, le modalità e le qualità dell'accesso. Accesso a cosa, per chi, in quali forme e perché: ecco le domande base eluse dagli obiettivi del piano a medio termine. Determinare, dal basso, qualità, forma e finalità dell'accesso significa, tra l'altro, rideterminare, dal basso, qualità, forma e finalità delle istituzioni democratiche.

L'universalità dell'accesso, cioè, va assicurata e garantita a una molteplicità di soggetti, aventi culture, condizioni di vita, gradi di alfabetizzazione e acculturazione estremamente differenziati. Chiedersi, preliminarmente, "Chi è?" il soggetto che esercita il diritto all'accesso è fondamentale, per definire in itinere progettualità e finalità dei piani operativi. Chiederselo preliminarmente, ha anche il senso di partire proprio dal quel "Chi è": cioè, accoglierne i sentimenti e i bisogni, seguendone il cammino.

Società del sapere democratiche, del resto, sono edificabili unicamente da popoli, soggetti, individui e comunità che dialogano liberamente intorno alla diversità dei loro saperi, trasfondendoli gli uni negli altri. Non esistono gerarchie epistemologiche tra i saperi: il sapere antico e indigeno, per esempio, dà dei punti a molte delle più sofisticate teorie scientifiche contemporanee.

I nuovi saperi possono ricevere una rigenerante ricodificazione dai saperi indigeni; e viceversa. Ma ciò non accadrà mai, se rimaniamo ancorati al postulato secondo cui i nostri saperi e le nostre istituzioni sono già il meglio che esista al mondo. Parlare di diritti globali vuole dire anche questo: globalità delle linee di passaggio e riattraversamento dei saperi e delle conoscenze. Ognuno accede ai saperi di tutti e tutti, insieme, generano nuove forme di sapere e conoscenza. Il pregiudizio etnocentrico e l'egemonismo culturale-scientifico possono essere, così, buttati alle nostre spalle. L'accesso universale ai saperi e alle conoscenze di tutti da parte di ognuno rende partecipe tutti gli esseri umani al patrimonio che l'umanità intera ha costruito e distribuito nel passato e nel presente, muovendosi verso il futuro.

7. Apartheid telematico

L'accesso universale ai saperi e alle conoscenze riguarda da molto vicino la ricaduta delle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione (ICT) su tutte le attività umane e sociali. Il dato più appariscente è che le informazioni strategiche e anche quelle della quotidianità circolano in forma digitale e, quindi, passano attraverso circuiti che digitalizzano conoscenze e scambi comunicativi. Dobbiamo partire dal dato che la nostra è l'epoca della rivoluzione digitale⁴³.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ Cfr. C. Bordoni, *Società digitali. Mutamento culturale e nuovi media*, Napoli, Liguori, 2007; Maria Pia Caruso-Lina Falvella (a cura di), *La rivoluzione digitale. Come cambia la nostra vita e quali regole per tutelarla*, Soveria Mannelli (Cz), Rubettino, 2004; Collettivo per l'Accesso Universale, *Comunicazione, rivoluzione digitale e spazio globale*, in "Società e conflitto", n. 45-46/2012; C. Formenti Carlo, *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media*, Milano, Raffaello Cortina, 2008; A. Granelli, *Il sé digitale. Identità, memoria, relazioni nell'era della rete*, Milano, Guerini e Associati, 2006; G. Latini, *Forme digitali*, Roma, Meltemi, 2007; G. Lotito, *Emigranti digitali. Origini*

L'esigenza crescente di informazioni complesse in tempo reale è il risvolto che rende sempre più produttive e appetibili le ICT. Essere tagliati fuori dal bacino delle informazioni che si va dislocando attraverso la digitalizzazione delle conoscenze equivale a essere emarginati oggi ed essere predestinati a una emarginazione futura ancora più bruciante.

La diffusione di scala e la socializzazione delle tecnologie digitali si sono dispiegate a livello planetario con l'esplosione di Internet, nei primi anni Novanta. Non a caso, la rete comunicativa globale è stata battezzata "rete delle reti". La mappa del web traccia inesorabilmente la mappa delle ICT; e viceversa. Entrambe procedono in maniera sinuosa, secondo profonde asimmetrie: il loro sviluppo è diseguale topograficamente, socialmente e culturalmente.

Le istituzioni internazionali, a partire dall'ONU, si sono rivelate finora impotenti a fronteggiare adeguatamente il *digital divide* finendo, fondamentalmente, col subire la mappatura restrittiva delle conoscenze e dei diritti globali che ne è derivata. Emblematico, in tal senso, è il piano comunitario di inclusione digitale denominato "i2010"⁴⁴.

Innanzitutto, il programma lanciato dall'UE ha un taglio riduttivo, in quanto privilegia le grandezze economiche che hanno un effetto immediato sulla "crescita e l'occupazione". Il carattere deficitario dei risultati raggiunti dipende proprio da questo motivo base. Creare più e migliore occupazione, più e migliori posti di lavoro è un'intenzione lodevole; ma non più limitarsi al potenziamento della banda larga e al miglioramento delle competenze digitali. L'e-inclusione è, prima di tutto, un fatto culturale e politico; le tecniche vengono dopo. Se non si sviluppano approcci interculturali alle ICT e processi di appropriazione democratica delle nuove tecnologie, l'e-inclusione è destinata al fallimento.

La Commissione è consapevole della modestia dei risultati raggiunti. Tuttavia, nel ridefinire il quadro strategico delle sue azioni, continua a fare perno sulla correzione delle lacune in tema di banda larga, accessibilità e divari di competenza⁴⁵. In questo quadro, gli obiettivi fissati all'orizzonte del 2010 sono stati raggiunti soltanto in minima parte, come era agevole pronosticare.

Completamente insoddisfacenti, poi, sono stati gli standard di efficacia puramente numerici, con cui la Commissione ha letto alcuni avanzamenti dei processi solennemente definiti di e-inclusione⁴⁶. A dire il vero, i miglioramenti in tema di banda larga, di accesso a Internet e competenze informatiche, decantati dalla Commissione, sono stati più il risultato di processi spontanei e di tendenze sociali che la risultante di politiche attive ad hoc. Anzi, gli Stati membri hanno brillato per la loro sostanziale latitanza. Le politiche per l'accesso democratico ai diritti digitali sono risultate, del tutto, incongrue rispetto allo scopo.

La realtà a cui assistiamo, purtroppo, è ben diversa da quella illustrata dalla Commissione. La società dell'informazione si sta capovolgendo nella società dell'esclusione e delle disuguaglianze⁴⁷. Viene scandendosi nel tempo e allargandosi nello spazio un vero e proprio apartheid telematico.

Fattori socioeconomici e culturali sono alla base della diffusione di queste tendenze, il cui baricentro sta nella crescente divaricazione dei sistemi dei redditi a livello planetario e nei vari

e futuro della società dell'informazione dal 3000 a.C. al 2000 d.C., Milano, Bruno Mondadori, 2008; A. Mazzarella, *La grande rete della scrittura. La letteratura dopo la rivoluzione digitale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008; M. Padula Marco-Amanda Reggiori, *Fondamenti di informatica per la progettazione multimediale. Dai linguaggi formali all'inclusione digitale*, Milano, Franco Angeli, 2006; A. Preta, *Economia dei contenuti. L'industria dei media e la rivoluzione digitale*, Milano, Vita e Pensiero, 2007.

⁴⁴ Commissione Europea, Iniziativa europea i2010 sull'e-inclusione. Partecipare alla società dell'informazione, 2007, in www.ec.europa.eu

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. Sara Bentivegna, *Disuguaglianze digitali. Le nuove forme di esclusione nella società dell'informazione*, Bari, Laterza, 2009; Cristina Demaria-Patrizia Violi (a cura di), *Teorie e pratiche di genere nelle ICT*, Bologna, Bonomia University Press, 2008; R. La Valle, *Agonia e vocazione dell'Occidente. Produrre, appropriarsi, dominare: alle radici del nuovo apartheid globale*, Milano, Terre di Mezzo, 2005; Laura Sartori, *Il divario digitale. Internet e le nuove disuguaglianze sociali*, Bologna, Il Mulino, 2006; P. Morone, *Conoscenza, nuove disuguaglianze e tecnologia dell'informazione*, Soveria Manelli (Cz), Rubettino, 2004.

sottosistemi locali. La forbice tra i redditi, a sua volta, è la piattaforma su cui si fonda il divario dell'accesso all'istruzione, con particolare riferimento alla istruzione superiore. In un mondo che non garantisce l'educazione primaria per tutti, ancora meno garantito è l'accesso all'istruzione superiore⁴⁸.

L'evoluzione del web raccoglie al suo interno queste fenomenologie di emarginazione culturale, in maniera esemplare. A partire dall'osservazione elementare che la lingua madre artificiale di Internet è l'inglese. Non solo. Web e apartheid telematico diventano le vie maestre per l'esclusione alla partecipazione politica e culturale, nell'epoca dei diritti globali. In linea puramente di principio, l'accesso alla rete non presenta alcun problema: sono sufficienti un computer e un modem. Tuttavia, i divari di accesso sono notevoli, non solo tra i Nord e i Sud del mondo, ma all'interno delle stesse aree sviluppate⁴⁹. Consideriamo, per esempio, le nostre aree urbane e rurali: le disuguaglianze di accesso riguardano fasce di utenza giovanile emarginate, pensionati e lavoratori stessi, per i quali la rete rimane un'illustre sconosciuta.

Nella realtà concreta, quelle dell'accesso e dell'inclusione digitale si rivelano, più che altro, delle strategie retoriche. Il discorso sulla cittadinanza digitale e sull'e-government mostra qui tutta la sua incoerenza e la sua bassa soglia di efficacia, anche a fronte dell'evidenza che le amministrazioni pubbliche (non solo in Italia) non offrono, certo, servizi on line di alto livello⁵⁰.

La ragnatela dell'apartheid telematico si va allargando all'intero pianeta. Possiamo, più propriamente, parlare di un apartheid che, in maniera differenziata e puntiforme, si riverbera dal livello globale a quello locale, da cui retroagisce verso le dimensioni globali, in una sorta di moto perpetuo. Le mappe delle conoscenze e dei diritti del pianeta vengono, in continuazione, ridisegnate e riequilibrate da questo movimento puntuale e complesso, con effetti di esclusione culturale e disuguaglianza sociale prima mai visti e neanche sospettati.

Da veicoli potenziali di emancipazione e democraticizzazione, le ICT e il web vengono trasformati in nuovi fattori di asservimento. Dalle retoriche dell'inclusione digitale e dell'e-government si viene scagliati verso la dura realtà dell'invasione digitale: le ICT invadono il pianeta ed escludono le persone. Ecco, così, svelate le nuove forme di neocolonialismo ed egemonismo culturale dell'Occidente.

Certamente, il neocolonialismo telematico è ben più insidioso di tutte le forme di colonialismo fin qui conosciute. Esso è il compimento perfetto dell'assassinio delle lingue madri; nel contempo, è la causa agente primaria che ridefinisce e generalizza tale assassinio nelle condizioni presenti. Qui, ancora, viene condotta verso la degenerazione estrema la perversione originaria: la messa in cattività dei popoli indigeni. In un certo senso, si corona con coerenza la storia del lato oscuro della civiltà occidentale iniziata con la modernità: partiti dai Conquistadores siamo pervenuti all'invasione digitale.

8. Lo spazio delle differenze dialoganti

I diritti globali a stento riescono a trovare i loro linguaggi: non poteva essere diversamente, visto che la contemporaneità celebra la morte delle lingue madri. Quando parliamo di linguaggi, non intendiamo semplicemente riferirci a un lessico da inventare o ritrovare; bensì alla germinazione di luoghi di incontro entro cui ogni cultura parli la propria lingua, senza rimanere prigioniera del proprio assolutismo e senza patire quello altrui. Uno spazio comune di questo tipo è non solo nemico del fondamentalismo, ma anche del relativismo assoluto, in forza del quale ogni cultura non riesce a fuoriuscire dai propri ambiti comunicativi, pregiudicando, così, la costruzione in itinere di uno spazio comune come spazio delle differenze che creano⁵¹.

I linguaggi dei diritti globali possono discendere solo dalla valorizzazione senza riserve del dialogo interculturale e della diversità culturale. Nello spazio interculturale i linguaggi si incontrano e rimescolano, generando percorsi di riconoscimento che recano l'impronta di tutte le culture. Nascono da qui linguaggi che parlano tutte le culture, perché sono parlati da tutte le

⁴⁸ UNESCO, *op.ult. cit.*

⁴⁹ Cfr. Bentivegna, *op. cit.*; Global Information Society Watch, *Report 2008*, 2008, in www.giswatch.org; Sartori, *op. cit.*

⁵⁰ G. Iorio, *L'attesa. Inchiesta sulla cittadinanza digitale nei municipi italiani*, Milano, Vita e Pensiero, 2008.

⁵¹ E. Marchettoni, *Cultura e traduzione*, "Jura Gentium", n. 1/2009, in www.juragentium.unifi.it

culture. L'assolutismo e il relativismo assoluto, seppure in maniera diversa, delimitano uno spazio asfittico che non ammette vera conoscenza e vera partecipazione. Il loro orizzonte culturale è quello entro il quale ogni cultura dialoga con il riverbero restituitogli dal suo specchio.

Prigioniera dentro il proprio specchio, ogni cultura è talmente insicura di sé che non è disposta ad allontanarsi di un millimetro dal suo riflesso, anche là dove mette in scena finzioni comunicative. Lontana da sé si sente persa. In realtà, è vero il contrario: è rimanendo incollata a se stessa che essa si perde, smarrendo la conoscenza della pluralità dei luoghi e delle lingue del mondo che diventano, perciò, i luoghi e le lingue dello sradicamento, dell'estraneazione, della paura, del sospetto e della belligeranza.

Il luogo plastico dell'incontro e dell'aggregazione delle lingue madri segna l'atto di nascita di nuovi e più autentici spazi comunicativi. La cultura qui cessa di essere la base della coltivazione del genere umano, come ancora nei modelli classici; del pari, smette di porsi come lo scopo ultimo del genere umano, come ancora reperiamo nei modelli illuministi. La cultura rimane lo spazio che l'illuminismo ha aperto a tutti; ma questo spazio ora tutti concorrono a crearlo.

Il dialogo interculturale non si limita a favorire l'accesso universale alla cultura e ai saperi. Rende, piuttosto, possibile la generazione di nuove culture e nuovi saperi nello spazio comunicativo nuovo creato dalla diversità culturale: il dialogo delle differenze ordisce un mosaico di nuova composizione. Le lingue madri si parlano e, parlandosi, creano nuovi linguaggi. I diritti globali hanno questo luogo di inseminazione: possono nascere soltanto dai linguaggi che hanno saputo affratellare le lingue madri e le culture che intorno a esse proliferano. Affratellare le lingue madri significa tenere conto del rilievo universale che le loro espressioni e le loro estensioni hanno per il genere umano. I diritti si parlano, se imparano a parlare i linguaggi della diversità. Da qui prende origine il carattere globale che oggi li permea.

Ma, ora, affratellare le lingue madri vuole anche, se non soprattutto, dire affratellare tutti gli esseri umani: affratellati ora come cittadini del mondo comune che abitano e solcano. Essere fratelli e, insieme, cittadini dello stesso mondo sommuove i criteri di attribuzione della cittadinanza, così come sono ancora codificati dai vari ordinamenti nazionali.

Ogni diritto ora richiama la trasversalità *dei* diritti; tanto più che la titolarità di ogni diritto richiama l'esercizio trasversale *dei* diritti. Perciò, parlare ora di diritti globali significa configurare una prospettiva storica che va oltre i diritti di cittadinanza: i diritti globali proiettano verso la cittadinanza globale. Se vogliamo continuare a prendere sul serio i diritti, non abbiamo altra scelta concreta, al di fuori di questa proiezione.

9. L'avvento dei diritti globali

La globalizzazione ha, senza dubbio, accelerato la crisi dei diritti, così come li abbiamo fin qui classicamente intesi. Nel contempo, ha posto all'ordine del giorno la declinazione di nuovi diritti, finalmente sottratti agli incantesimi culturali e alle interdizioni politiche che ne hanno finora depotenziato il profilo e l'efficacia. La globalizzazione non ha significato soltanto l'avvento della deregolazione selvaggia; ma ha anche tratteggiato l'aurora di un nuovo tempo. Essa ha aperto una nuova era dei diritti: l'era dei diritti globali.

Ora, partire dai diritti globali ci fa rendere meglio conto che le società umane si stratificano una dentro l'altra, ognuna col carico e il portato delle proprie culture e dei propri saperi, su cui si sedimentano apparati normativi e codici di comportamento che evolvono nel corso del tempo. Il passaggio dai diritti naturali ai diritti politici, civili e sociali si iscrive in questo solco. Allo stesso modo con cui nel presente stiamo transitando verso i diritti globali.

Il nucleo dei diritti globali sta in questo enunciato base: i diritti dell'Io non sono più separabili dai diritti dell'Altro. Riposa qui il riconoscimento pieno della presenza ineliminabile dell'Altro nell'orizzonte di vita dell'Io. Parlare di diritti globali vuole, appunto, dire che non v'è diritto che possa prescindere dall'Altro. La cittadinanza non può essere che globale, a partire da questo fondamentale nucleo di verità.

Una delle conseguenze di maggiore rilievo che è possibile desumere dal discorso che stiamo argomentando è questa: se mai lo fosse stato in passato, oggi non è più possibile istituire una gerarchia tra cosiddette "culture primitive" e cosiddette "culture civilizzate". Cultura non è affatto sinonimo di "cultura civilizzata"; al contrario, la civilizzazione principiata con l'epoca moderna si è proprio macchiata dell'oppressione delle culture indigene. Le culture altre hanno

eguale dignità delle proprie e, dunque, i diritti dell'Altro hanno lo stesso valore dei diritti propri. E questo è ancora più vero nel tempo della globalizzazione: la sofferenza e la negazione dei diritti nel più sperduto angolo del pianeta mettono in gioco la responsabilità e i diritti di tutti, in ogni angolo del pianeta.

Oggi tutti siamo responsabili del futuro del pianeta e dei diritti di ogni essere umano, qualunque sia la sua dimora geografica, il colore della sua pelle, la sua posizione sociale e le sue culture di provenienza e di elezione. Come il dialogo interculturale supera i confini di ogni cultura, transitando attraverso esse, così i diritti di ognuno transitano verso l'Altro. Nel corso di questo transito, viene tracciata la mappa dei diritti globali. L'appartenenza al suolo e/o al sangue viene superata: è l'appartenenza al mondo che qui emerge come discriminazione. Il mondo è ora la casa di tutti, con le infinite sfaccettature e diversità che, al suo interno, pullulano e nascono senza posa.

Nel mondo diventato la dimora universale di tutti, diritti globali e cittadinanza globale sono gli uni premessa e, insieme, conseguenza dell'altra. Si è ora cittadini del mondo non in virtù di un'opzione cosmopolitica, tendente alla ricomposizione delle fratture esistenti fra i singoli Stati nazione. Si è ora cittadini del mondo in senso globale, in quanto le barriere degli Stati nazione sono traforate e dissolte dalla globalizzazione. La cittadinanza globale non ricama la sua tela *tra* i circuiti nazionali; ma si colloca *oltre* gli Stati nazione, attraversandoli.

10. L'alba incerta della cittadinanza globale

L'acquisizione da parte dei migranti della cittadinanza degli Stati entro i quali sono andati a vivere e lavorare è un buon indicatore del profilo transnazionale, ormai, acquisito dai vecchi Stati nazione, ma anche del persistere di pregiudizi e indisponibilità. Nell'UE a 27, per esempio, vi sono sostanziali differenze nei processi di attribuzione della cittadinanza ai migranti. Alcuni Stati sono più elastici nell'accogliere le richieste di cittadinanza; altri, invece, persistono in atteggiamenti di chiusura⁵². Rimane il fatto indubitabile che, persino, gli ordinamenti giuridici, con la loro formalità e la loro proverbiale lentezza di movimento, testimoniano il processo di transnazionalizzazione intervenuto negli Stati contemporanei, al tempo della globalizzazione.

L'intreccio tra diritti globali, cittadinanza globale e transnazionalità degli ordinamenti giuridici demolisce un luogo canonico della cultura occidentale: intendiamo riferirci alla dottrina aristotelica degli "schiavi per natura". A essa si sono rifatti i teologi cristiani agli albori della modernità, per giustificare la "conquista" del nuovo mondo⁵³. Oggi nessun teologo e nessun filosofo si sognerebbe di parlare apertamente di schiavitù e tutti, anzi, fanno professione di liberalismo e democrazia. Sta di fatto, però, che le situazioni di oppressione e segregazione dell'Altro e dei suoi mondi sono il contrassegno della contemporaneità. I principi della schiavitù naturale rivivono trasfusi nella colonizzazione del mondo operata dalla globalizzazione neoliberista che comporta una selvaggia messa in discussione dello stesso diritto alla vita, con i tutti i genocidi che ne conseguono.

La sospensione del diritto alla vita è, ormai, una costante del funzionamento della sovranità della globalizzazione neoliberista. Popoli, poveri, strati sociali deboli, gruppi svantaggiati, fasce sociali marginali o emarginate perdono, in via crescente, il legame con l'autocostruzione della propria vita: vengono loro negati gli strumenti e le risorse non solo per progettare la vita, ma perfino per sopravvivere. Nei Nord come nei Sud del mondo, il numero dei morti per fame, per miseria, per carenza di cure, per deficit di istruzione è in aumento esponenziale.

Dietro questa cruda realtà sta la trasformazione di masse sterminate in una nuova classe di *meteci globali*. Stiamo parlando dei differenti da noi che stanno vicino a noi e che si mescolano continuamente con noi e che noi abbiamo ridotto allo stato di non liberi. Qualche volta, con ipocrisia, li chiamiamo pure cittadini. Ma, proprio in quanto non liberi, non possono essere ritenuti cittadini. Come quelli dell'antichità, i meteci globali sono non-cittadini. La cittadinanza globale rimane per loro una conquista; come lo rimane per noi. Soltanto l'affratellamento che passa da parte a parte i diritti può condurre verso l'aperto della cittadinanza globale.

La cittadinanza globale non abbatte i confini; bensì li oltrepassa, ponendoli in

⁵² Eurostat, *Aquisition de nationalité dans l'UE. Communiqué de presse*, 10 dicembre 2008, in <http://epp.eurostat.ec.europa.eu>

⁵³ G. Tosi, *Alle origini della modernità: i diritti degli indigeni nel Nuovo Mondo*, "Jura Gentium", n. 1/2007, in www.juragentium.unifi.it

comunicazione. Non sradica il diritto e i diritti dal territorio; bensì li riedifica, apprestando le linee di attraversamento dei confini. Non elimina lo *ius proprium* e il diritto di proprietà; ma li sbatte in faccia ai diritti globali. Nella globalizzazione, gli equilibri interni dello *ius proprium*, dello *ius commune*, del diritto di proprietà e del diritto pubblico deflagrano dall'interno, per effetto dell'irruzione transnazionale dei diritti dell'Altro. Nel mulinello vorticoso della globalizzazione, il proprio e il comune sono indisgiungibili dall'Altro.

Il proprio, il comune e il pubblico ora non sono il mio o il tuo, il nostro o il vostro: il proprio e il comune passano attraverso la definizione e l'esercizio dei diritti dell'Altro. Il diritto cessa di essere il contrassegno di identità territoriali chiuse e contrapposte: si apre, finalmente, alla parola e alla lingua dell'Altro. La cittadinanza globale è anche la cittadinanza delle lingue madri. Qui non nasce un diritto senza identità e/o sradicato; bensì il diritto che si impasta nelle voci, nei confini e nei territori dell'Altro.

Possiamo dire: la cittadinanza globale va al di là dello spazio chiuso, perché solca comunicativamente gli spazi. Essa, cioè, apre e rende vitali e viventi gli spazi anche sul piano ordinamentale. Grazie alla cittadinanza globale, ha termine l'estenuante e antico dilemma: lo spazio è il fondamento del diritto, oppure il suo semplice ambito di attuazione?

Per un verso, la cittadinanza globale squarcia gli spazi e, dunque, non può avere un fondamento spaziale; per l'altro, non ha natura prescrittiva e, dunque, non può essere un mero campo di tensione per l'attuazione delle norme. Essa ridisegna e conferisce nuova vita sia allo spazio dei diritti che alla costellazione della norma: non si incardina su nessuno dei due, ma li mette in comunicazione, iniziando a scrivere la fine delle loro antiche contrapposizioni. L'epoca dei diritti globali sollecita la nascita della cittadinanza globale.

Nella transizione che abbiamo delineato lo spazio occupato dall'educazione, dalla cultura e dalle didattiche, come è agevolmente intuibile, è di rilevanza decisiva. Solo nuovi orizzonti culturali, educativi, formativi e didattici possono sostenere adeguatamente i diritti globali e la cittadinanza globale. La scuola è uno dei luoghi nevralgici, a partire da cui l'interculturalità, la diversità culturale e la globalità dei diritti possono trarre impulsi profondi o essere, viceversa, avviati verso l'affossamento.

11. La sfida delle culture e didattiche dialoganti

Uno dei maggiori nodi critici del rapporto tra istituzioni scolastiche e studenti sta, certamente, nella relazione tra le culture di cui gli adolescenti sono portatori e le culture di cui le istituzioni sono depositarie. Non siamo semplicemente posti di fronte a una trasmissione culturale di tipo gerarchico e verticistico; piuttosto, registriamo l'assenza di dialogica. Le istituzioni sono completamente all'oscuro delle culture e degli stili di vita degli adolescenti: non conoscono affatto coloro che, pure, dovrebbero istruire ed educare⁵⁴.

Si crea, già al primo impatto, un cortocircuito comunicativo. Le culture delle istituzioni scolastiche sono incapaci di colloquiare con il portato della diversità culturale, di cui gli adolescenti sono portatori. E dunque, non possono entrare in empatia con i loro universi simbolici e le loro aspettative di vita. Si alimenta, già sul nascere, una relazione di disaffezione degli adolescenti all'istituzione che è destinata ad aumentare nel tempo. Osserva, in proposito, Maurizio Muraglia: «È capace la scuola di "inquisire" la cultura degli adolescenti, fatta di musica, sport, media, gossip, gergalità, sessualità, affettività, pulsionalità e quant'altro, attraverso un uso delle discipline che non privilegi in prima battuta la trasmissione dei contenuti, ma le modalità, che le discipline consentono, di approccio al reale?»⁵⁵. Alla domanda dobbiamo amaramente rispondere di no.

Qui cogliamo in azione il limite di inattualità della scuola, la sua distanza stellare dai mondi culturali degli esseri viventi che in essa abitano. Diventa, in partenza, difficile impostare percorsi formativi e didattici congrui, efficaci ed efficienti. Gli scenari culturali aperti dall'istituzione scolastica non sono coinvolgenti: non interagiscono con il teatro culturale che gli adolescenti mettono in scena prima e dopo, dentro e fuori la scuola.

Un atteggiamento di empatia nei confronti delle culture degli adolescenti richiama la necessità di approntare didattiche centrate sull'*ascoltare altrimenti*. In un qualche modo, gli

⁵⁴ M. Muraglia, *Saperi e inclusione*, in Daniela De Scisciolo-C. Fiorentini-M. Muraglia, *Quale scuola per il biennio obbligatorio*, Roma, Edizioni CIDI, 2008.

⁵⁵ *Ibidem*.

adolescenti sono degli stranieri per gli adulti e, in particolare, per le istituzioni scolastiche. Su questo diaframma residuo si fondano le politiche educative. Non può stupire, pertanto, il loro costante insuccesso.

L'insegnamento dialogante si fonda su saperi dialoganti, i quali sono aperti a tutti. Anche nel senso che tutti possono concorrere alla loro scrittura. Nello specifico, la mossa preliminare sta nell'interrogare le culture degli adolescenti, lasciandosi da loro interrogare. Si tratta di stabilire e ristabilire punti di contatto empatico che non rendano la scuola un'istituzione estranea, fredda e alienante. La didattica, prima di approntare modelli educativi, deve interpellare e ascoltare.

Si svilupperebbe, così, un sapere della scuola che non è solo dell'istituzione, ma è di tutti i soggetti che la abitano e la formano. Un sapere circolare che include, perché motiva; che motiva, perché accoglie le istanze di libertà che scuotono le fondamenta dell'istituzione. Culture e didattiche dialoganti sono, dunque, culture e didattiche circolari, trasversali e problematiche. Esse, cioè, consentono il pieno coinvolgimento critico dei soggetti nei percorsi di apprendimento⁵⁶.

Ma, per incamminarsi lungo questo percorso, resta da sciogliere un nodo preliminare: conferire un significato esistenziale ai saperi⁵⁷. La frattura tra insegnamento e vita va colmata. Ma non privilegiando la relazione finalistica con il mondo delle imprese, pena la riduzione della vita degli adolescenti a mera appendice esecutiva della macchina produttiva globale. L'intero, complesso e articolato significato della vita deve plasmare i saperi dialoganti, di cui ora la scuola deve diventare titolare.

La complessità vivente dell'insegnamento e dell'apprendimento è l'altra faccia della complessità della vita. Tra questi due universi viventi vanno gettati ponti comunicativi. Solo a questo stadio è possibile dire: «Lo studente competente è lo studente diventato capace di affrontare situazioni e compiti di realtà – di cittadinanza, si potrebbe dire – richiamando in essere, al momento opportuno, quanto ha imparato a scuola»⁵⁸. Nascono qui un sapere di cittadinanza e una cittadinanza che sa, a misura in cui vive e costruisce la libertà di tutti

Siamo, così, in grado di individuare meglio quali debbono essere le competenze che le didattiche dialoganti devono favorire: le competenze di cittadinanza⁵⁹. Ora, le competenze di cittadinanza non stanno nelle singole discipline; piuttosto, sono competenze delle discipline, nel loro intrecciarsi continuo in maniera trasversale. La sfida didattica, allora, sta proprio nel "correre insieme" delle discipline verso le competenze di cittadinanza. Si può, perciò, dire: «L'inclusione passa attraverso un curricolo che è sapere, costruire insieme il sapere, essere insieme con il sapere»⁶⁰. Essere per il sapere della vita e per la vita del sapere, in fondo, è la chiave di volta del senso della didattica. Una chiave di volta utile anche per uscire da quel sistema misto pubblico-privato che umilia la libertà e creatività delle culture, delle didattiche e dei saperi.

12. Cosmovisione e passaggio al futuro

Ritorniamo, per finire, alle origini delle origini: la lingua madre e i popoli indigeni. Ripartiamo dalla cosmovisione dei popoli indigeni. Una visione cosmica delle differenze è proprio quello che si impone come svolta culturale, etica, poetica, scientifica e politica. Risalendo alle origini, veniamo catapultati immediatamente verso il futuro, passando per il soggiorno critico e costruttivo nel presente.

Avere cosmovisione delle differenze significa accogliere l'eredità più preziosa delle culture e dei saperi indigeni, ritraducendoli nella complessità della condizione contemporanea. Significa imparare a danzare sui confini, attraversandoli e lasciandosene permeare.

Lo sguardo che attraversa i confini non è semplice ibridismo culturale. Masse sterminate si muovono ora nello spazio globale e nel tempo accelerato della globalizzazione. Non solcano semplicemente confini culturali; piuttosto, ne spezzano le catene, facendoli saltare tutti in aria.

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ M. Castoldi, *Competenze chiave di cittadinanza: una cornice internazionale*, "Scuola e Didattica", n. 9, 15 gennaio 2009; Muraglia, *op. cit.*

⁶⁰ Muraglia, *op. cit.*

Si creano, così, non semplicemente i tempi e gli spazi della diaspora (cioè, confini nuovi dentro confini vecchi), ma più pregnantemente nuovi spazi e nuovi tempi, in cui le nazionalità si dissolvono e sbocciano i germogli degli intercambi transnazionali. Il luogo d'origine della diaspora è ben dentro il luogo di insediamento della diaspora e deve, necessariamente, farvi i conti. In dialogo non sono le identità diasporiche con il luogo di origine, ma le origini diasporiche con le origini dei luoghi di insediamento. Il passaggio al futuro si insedia qui: esso non è dialogo tra i confini, ma oltre i confini.

Le diversità dialoganti si lasciano alle spalle ognuna i propri confini: ora possono incontrare il proprio Sé e l'Altro solo oltre confine. Quell'oltre entro cui diversità e dialogo interculturale ricamano i territori mobili dei diritti globali. La cittadinanza globale, soltanto così, può raccogliere l'intero patrimonio della storia millenaria delle civiltà umane. L'epoca delle origini, soltanto così, può intrecciarsi creativamente con l'era dei diritti globali.

Sotto i nostri occhi, resi miopi dalla denutrizione spirituale e presbiteri dallo sfavillare della virtualità, è in atto la riaggregazione e la ricostruzione del mondo, oltre tutte le barriere culturali, politiche e territoriali. A scapito della nostra vita, è in atto, da parte delle nuove élites del potere, l'occultamento sistematico di questi processi di riunificazione e affratellamento mondiale, attraverso la riproduzione e l'esaltazione mediatica del rancore delle differenze.

Le guerre dei mondi entro il cui vortice siamo precipitati dai processi di comunicazione e rappresentazione sociale sono il risultato di un progressivo e sempre più ampio processo di smarrimento di quelle telluriche tensioni unitarie che soltanto una visione cosmica può restituirci. Solo una visione cosmica può ricondurci nelle braccia del principio umanità, al suo più alto livello di maturità. Solo una visione cosmica può situarci oltre le barriere artificiali degli inganni e degli idoli di cui siamo finiti prigionieri. Solo una visione cosmica può ridare visibilità a ciò che il potere e il denaro rendono invisibile.

Il mondo diviso che vediamo in superficie non corrisponde affatto al mondo solidale delle profondità. E ora proprio delle profondità avvolgenti delle differenze abbiamo perduto lo sguardo. Per questo, nella migliore delle ipotesi, continuiamo a misurare i diritti di cittadinanza sempre in termini di integrazione e/o esclusione; giammai come valicamento di confini che, ormai, sopravvivono unicamente negli incubi e nei deliri di coscienze individuali e collettive impaurite e, insieme, assetate di potere. I territori della paura e dell'odio vanno, così, tracciando le geografie terrifiche della coscienza infelice.

Il ritorno alle lingue madri e la promozione viva del dialogo interculturale segnano il passaggio al futuro, a patto che i linguaggi delle differenze cessino di essere i linguaggi della divisione. A condizione, cioè, che la comunicazione tra lingue madri sia capace di trovare le parole stesse della divisione, solcandone i sentieri in tutte le direzioni possibili e immaginabili. A partire dalla divisione tra umani e tra l'umano e il cosmico.

Le culture e i saperi indigeni ci aiutano anche in questa direzione, poiché pongono il dono alla base delle relazioni interumane e del rapporto tra il mondo umano e l'ordine cosmico. Da qui occorre ripartire e questo punto di origine occorre arricchire, riabitando e riabilitando la contemporaneità. Scopriamo qui il nucleo caldo della cittadinanza globale: essa è tale, proprio perché deve ricondurre la meta all'origine e trasformare l'origine, partendo dalla meta. Globalità dei diritti è, prima di tutto, solidarietà dei tempi e degli spazi di vita del genere umano: abbraccio di presente, passato e futuro, con tutte le loro cadute e le loro promesse.

Prende forma un nuovo mosaico dei tempi, dei diritti, delle responsabilità, delle esperienze di vita dissimili tra di loro: il rispetto dei diritti dell'Altro non è che la declinazione di un'etica planetaria che non fa altro che interiorizzare un'etica cosmica. L'anima del mondo si rispecchia qui nell'anima del cosmo e da essa ricava tutta la linfa, per la responsabilità che ora deve assumere nei confronti di tutte le forme dell'umano e del non umano. La vita qui è dono perché è percorsa dalla gratitudine di essere al mondo: una gratitudine che diviene responsabilità dei diritti dell'Altro prima dei propri, perché fuori e contro quelli dell'Altro non si dà alcun diritto⁶¹. Oggi più che mai, la negazione dei diritti dell'Altro implica il disconoscimento dei diritti.

Stringendo in maniera assorbente tutto il discorso fin qui fatto, possiamo concludere: la transizione verso la cittadinanza globale ci proietta oltre le culture di morte e oppressione che hanno contagiato la storia della modernità e della contemporaneità occidentale, di cui dobbiamo assumerci il carico. Essa apre e si apre a culture di vita e della vita fa il suo motore

⁶¹ Su questo campo di problemi, sia concesso rinviare ad A. Chiochi, *L'altro e il dono*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2012.

perpetuo, con tutte le contraddizioni e i conflitti che l'attraversano.

Sono proprio nuove culture di vita a farci consapevoli che nella condivisione di culture, saperi e diritti, non già nella competizione, stanno il presente e il futuro del genere umano. Verso questo orizzonte di luce occorre liberare anche il passato. L'intero mondo è ora la nostra casa ed è sempre un paese che non ci appartiene. Dobbiamo amarlo, non perché *ci* appartiene, ma perché *gli* apparteniamo.