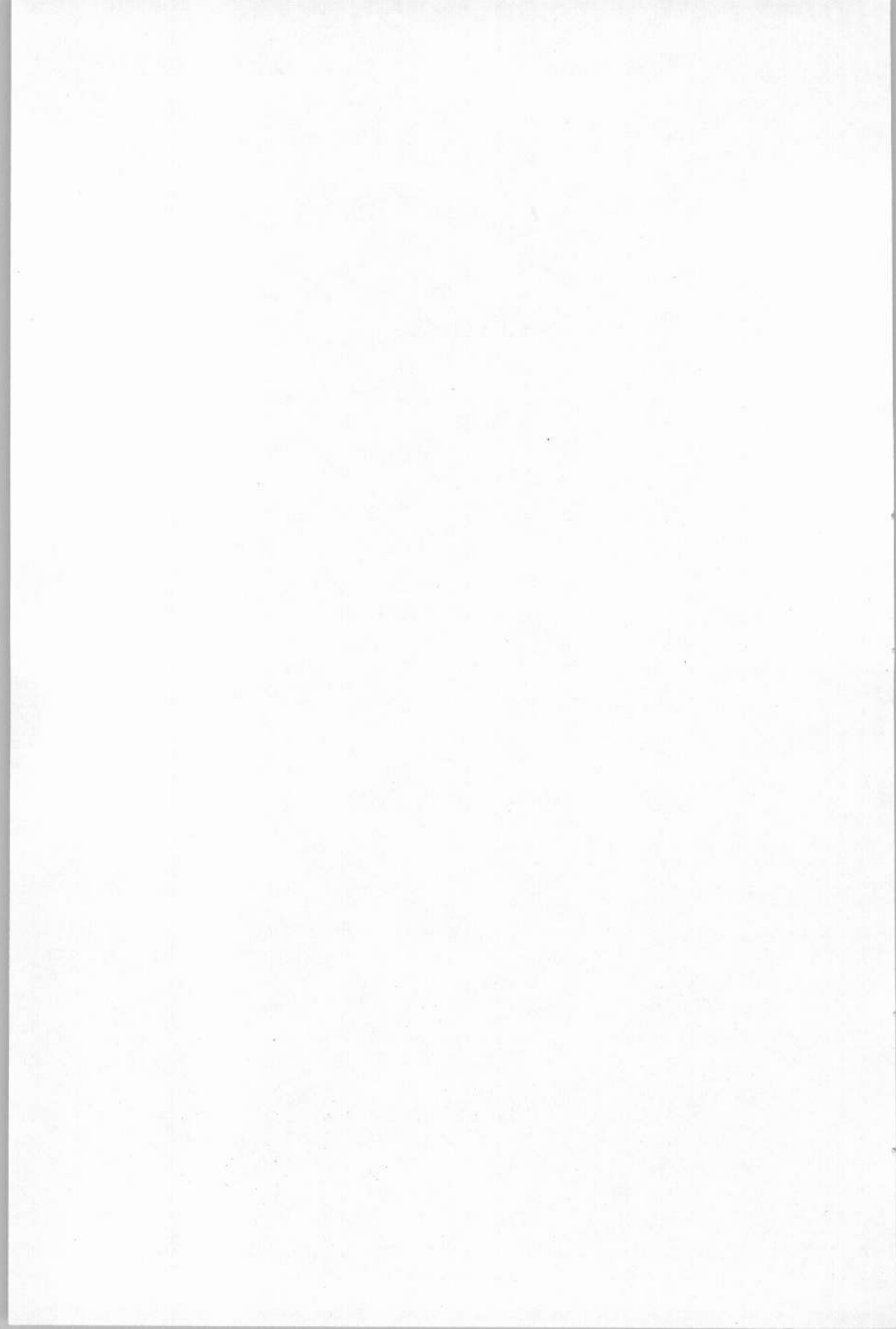


CULTURA



LINGUA E IDENTITÀ

di Bachisio Bandinu

La lingua sarda è insufficiente a dare risposte alle esigenze della comunicazione contemporanea?

“Le lingue non differiscono per ciò che possono o non possono esprimere, ma per ciò che esse costringono o non costringono a dire” (Jakobson).

La presunta inferiorità, culturale e linguistica, del sardo si manifesta solo quando nel confronto con un'altra lingua-cultura si prende come modello valutativo questa stessa lingua-cultura.

Al contrario, i due codici, italiano-sardo, corrispondono a due “grammatiche e logiche” diverse, ciascuna delle quali non può pretendere di essere normativa e valutativa dell'altra.

Le lingue in contatto produttivo arricchiscono vicendevolmente le capacità espressive dei parlanti ampliando per entrambe le lingue le occasioni di esperienza, di conoscenza e di integrazioni reciproche. Si hanno così “linguaggi alternativi”, non codici contrapposti.

Il sardo ha un vocabolario povero?

Ha un vocabolario povero per nominare oggetti e funzioni della modernizzazione. Il limite del vocabolario non è un difetto costitutivo di una lingua: è una mancanza da colmare. Ogni lingua possiede le potenzialità di nominare e di *parlare* tutti i possibili processi di cambiamento.

Come ogni altra lingua il sardo ha una “vocazione globale”, può cioè esaudire la totalità del dicibile.

La lingua non è il deposito dei segni: il vocabolario è il patrimonio statico per un determinato momento storico, teso tuttavia verso un continuo arricchimento e una più complessa elaborazione.

Ogni lingua ha una sua struttura elaborativa e una capacità trasformativa. Ha un patrimonio a livello fonemico, grammaticale, sintattico, oltre che lessicale.

Ma soprattutto possiede un'infinita capacità di creare metafore e metonimie: processo di condensazione e di spostamento.

La questione del limitato patrimonio lessicale come limite di scelta nell'affrontare la realtà moderna non è un elemento bloccante: si ricorre a prestiti, adattamenti, novità, a inediti procedimenti metaforici e metonimici.

La lingua ha una sua struttura generativa. Basta che venga effettivamente usata nei luoghi e nei media dell'informazione e della formazione, pragmaticamente impiegata nei processi reali di vita, lavoro, produzione, scambio e comunicazione.

Come la società sarda passa da una prevalente attività agro-pastorale-artigiana a società industriale, turistica, terziaria, tecnologica, così la lingua, parlando questi processi di trasformazione, si adatta in un rapporto inscindibile tra dire e fare.

C'è un lavoro della lingua che è di tipo semantico, sintattico e pragmatico. Lavoro di "atti linguistici". La lingua ci viene data in credito perché ne facciamo testimonianza: non è tanto un bene che si riceve quanto un capitale da investire.

A che cosa serve la lingua sarda?

Bisogna intendersi sul verbo "servire". La lingua non è un rapporto d'uso in senso strumentale. Certamente l'inglese "serve di più" in una prospettiva commerciale o nell'uso funzionale-tecnologico, nella comunicazione internazionale. Ma una lingua non serve solo per uno scambio di informazioni. Il sardo "serve" per realizzare una comunicazione profonda dell'individuo con se stesso, con la famiglia, con la comunità, su cui si basa successivamente la più ampia comunicazione del mondo. La lingua materna non è importante solo per i significati a cui le parole rimandano ma per gli effetti sensoriali, emotivi, immaginari che esercitano sulla psiche della persona. Sotto la parola c'è una voce, il senso è mescolato al suono. Opera un investimento affettivo.

Lingua prima, lingua seconda.

Se il sardo è lingua materna costituisce l'identità soggettiva, misura la prima distanza tra madre e bambino, avvia il riconoscimento graduale tra sé, le parole e le cose, realizza la storicità del soggetto. La dimensione cognitiva è inscindibile da quella affettiva: informazione semantica ed estetica nello stesso tempo. L'uso della lingua è in relazione a processi di identificazione. La lingua materna come espressione dell'identità è la rap-

presentazione più completa delle strutture profonde e delle strutture di riferimento contestuale. La parola è originaria: la voce della madre è puro ritmo al di là del senso. C'è un colore della voce, c'è una visione della parola. L'apprendimento proviene dalla viva voce di un corpo che disvela i sensi più profondi del mondo. Nello sviluppo del bambino si snoda una storia abitata dal linguaggio.

Se il sardo è seconda lingua acquista importanza come lingua d'ambiente antropologico. Il territorio ha luoghi e oggetti nominati in sardo, tradizioni religiose e laiche parlate in sardo. C'è un universo semiotico che ha una stretta relazione con la lingua del luogo. Esiste un rapporto tra segni e comportamenti verbali e segni e comportamenti non verbali, che operano in una rete dinamica di continue interferenze e ritrascrizioni. Chi abita un luogo e opera in un contesto antropologico partecipa alle esperienze sociali parlando anche la lingua di quell'universo. Il linguaggio è intessuto con le altre attività non linguistiche. Le parole di una lingua hanno impiego e senso in contesti di prassi socialmente condivisi: sono in relazione con ciò che accade intorno. La realtà di vita è dentro un'elaborazione a predominanza linguistica.

In questo contesto la seconda lingua non la si impara come lingua straniera, proprio perché c'è la possibilità di relazione diretta con un ambiente umano parlante, in cui le interazioni linguistiche coinvolgono attivamente. Agisce sia una funzione referenziale (orientata verso gli oggetti), sia una funzione espressiva (orientata verso le persone). L'apprendimento è dentro un processo di socializzazione, ma anche teso verso un'integrazione linguistica col mondo in cui si vive.

Concezione sottrattiva o addittiva della lingua?

In Sardegna ha sempre dominato una concezione sottrattiva della lingua, secondo cui il sardo sottrae efficacia, forza e tempo all'italiano quasi si trattasse di merci nella concorrenza del mercato. Una concezione addittiva crede invece che le lingue operino secondo lo scambio dei doni, secondo la logica dell'arricchimento reciproco. In una situazione di "bilinguismo equilibrato" il parlante ha la potenzialità di due codici, due parole diverse attraverso le quali opera un'escursione differente e arricchente. La concezione sottrattiva ha portato all'ibrido, a un adattamento forzato, al compromesso occasionale. L'ibrido linguistico non è soltanto una comunicazione impoverita, è anche un'impoverita rappresentazione del mondo.

La diglossia usa il sardo per una puntualizzazione d'efficacia o per sopprimere ad una carenza espressiva dell'italiano. In verità è un tipo di afasia selettiva e combinatoria a cui si tenta di rimediare con l'ibridazione. Ne risulta un effetto comico che proviene da una mal riuscita integrazione dei due codici. Le lingue in contrasto creano un gergo impoverito: fra i due codici nasce una zona neutra fatta di cancellazioni, di combinazioni improprie, di spezzoni di frasi dettati dall'emergenza.

La lingua sarda riesce a parlare il tempo presente?

C'è una convinzione diffusa: la lingua sarda non può parlare il nostro tempo presente che è il tempo globale di una società complessa. Già l'italiano ha confini sempre più ristretti. C'è una lingua internazionale, l'inglese, che parla tutte le azioni politiche, economiche, tecnologiche. Bisogna dunque parlare l'inglese per comunicare col mondo.

Questa concezione crede ancora in un rapporto ormai superato tra il *globale* e *locale*. Nella comunicazione "a rete" non c'è un centro e una periferia, manca il vertice della piramide che domina le realtà di base. C'è invece una molteplicità di reticoli secondo una capacità di connessione, secondo l'occorrenza dell'innestare o disinnestare circuiti. Non c'è un senso unico delle cose e degli eventi.

Ci sono linguaggi che hanno modi, mezzi e fini differenti, che non possono essere espressi e rappresentati da un'unica lingua. La lingua internazionale ha la funzione di comunicare nella relazione globale, e principalmente una funzione strumentale di scambio. Esistono però scambi comunicativi locali che operano altri modi di comunicazione non in funzione prettamente strumentale.

La lingua locale non trasmette solo informazioni, dà forma e veicola esperienze profonde. Può esprimere una funzione poetica, può orientare percorsi labirintici, può denunciare l'inciampo della parola o la sua pienezza di suono e di senso.

La lingua globale serve per dilatare la corrispondenza comunicativa, la lingua locale serve per circoscrivere un campo, per realizzare una corrispondenza affettiva e cognitiva di appartenenza, di riconoscimento.

Anche a livello espressivo la generalizzazione dell'universo globale si enunciano a livello impersonale secondo la formula "oggi si dice così, oggi si fa così". Tutte le parole, i comportamenti, i valori sono strutture superficiali portate da un evento, da una moda, da un'occorrenza. Ebbene tutto

ciò da evento diventa processo se viene confrontato, mediato, correlato con la struttura profonda della lingua locale.

Il globale spesso opera una dilatazione dell'universo parlabile: lo sfocato è meno vitale; lo diventa se c'è una messa a fuoco dell'esperienza locale e del confronto col particolare.

Bisogna porre in termini nuovi la relazione tra locale e globale sia in senso economico che linguistico-culturale.

Non è più valida la metafora della locomotiva che aggancia e trasporta vagoni inerti (c'è un treno che ci porta in Europa, basta salirci). Oggi l'imperativo è un altro: ciascuno deve camminare con le proprie gambe. Riacquista importanza il *locale* come capacità progettuale della parola e dell'azione, come realtà operativa del parlare e del fare. Si tratta di valorizzare le risorse materiali e umane di un territorio nella prospettiva di una comunicazione globale. Occorre produrre e parlare localmente acquisendo linguaggi di una relazione allargata.

In questo senso il sardo può essere la lingua del contesto, quella che abita un luogo antropologico con i propri confini e con una propria apertura. Un territorio caratterizzato dalla propria lingua e nello stesso tempo attraversato e disposto ad altre lingue e culture.

Abitare un luogo vuol dire esprimere in un determinato spazio e in un tempo i linguaggi del corpo: vivere un ambiente metrico, tattile, ottico, con percezioni, sensazioni, immaginazioni e simbolismi. Un luogo biografico dove si iscrive la storia di ciascuno e della comunità. La lingua è così luogo dell'esperienza ed esperienza del luogo.

La lingua locale ha caratteri di specificità. I parlanti colgono la situazione relazionale nella sua determinatezza. L'atto di parola può essere capace di un'analisi "microscopica": le cose vengono viste nell'interesse e nel dettaglio. La lingua locale ha una forza *pragmatica* per la forte relazione tra atti linguistici e comportamenti, tra universo delle cose e universo delle parole. Nella socializzazione c'è un concreto lavoro linguistico.

D'altro canto non esiste un *globale* che non sia sperimentato localmente, mediato in qualche modo dal linguaggio locale, nei giochi di possibili integrazioni o ibridismi.

Ovviamente lingua e cultura locali hanno un'autonomia relativa: devono essere capaci di porsi come interfaccia con la rete più vasta delle altre lingue e culture.

Il globale tende a diventare capillare, a distribuirsi nei luoghi più disparati: in questa sua estensione prende comunque forma locale.

Il globale preme come urgenza comunicativa, come forza informativa, come coinvolgimento relazionale: è necessario un lavoro *locale* per elaborarlo all'interno di una competenza linguistica e di una capacità esecutiva della propria lingua. Il globale viene parlato e agito localmente, il locale viene posto in relazione comunicativa col globale. La pressione informativa che viene dal globale viene incanalata in una elaborazione più specificatamente linguistica.

Esempio: gli oggetti arrivano come "indicazione segnica" e come "dichiarazione comportamentale" nell'uso, ma vengono sperimentati e simbolizzati nell'esperienza reale locale, vissuti e parlati localmente.

Il *globale*, se non conformato e filtrato, può porsi come dominio o come distruzione del locale. Ciò non accade se il *locale* è capace di integrazione attiva e positiva, se cioè ha un'identità capace di confrontarsi con altre identità. Ma c'è di più: l'identità personale e comunitaria è un'identità in cammino proprio perchè fa i conti con i processi del globale attraverso continue elaborazioni.

In definitiva la scommessa è questa: efficienza della cultura, economia, lingua locali per produrre e comunicare in circuiti più ampi.

Appare evidente che, se non c'è un soggetto individuale e collettivo capace di autodefinirsi, non si possono esercitare reali capacità comunicative con gli altri: il risultato sarebbe un'acculturazione dell'imparaticcio con un locale indeterminato e con un globale indefinito. Si diventa così utenti passivi di mode globalizzanti, squallida *periferia* di un *centro* dominante e inglobante.

In questa prospettiva di percorso il *locale* come economia-cultura-lingua diventa per eccellenza il centro della politica: costruire un *locale* (regionale-nazionale sardo) come coscienza di appartenenza e di relazione, come identità collettiva aperta ad altre identità, come autoriconoscimento capace di responsabilità. Allora parlare anche in sardo i processi di trasformazione della Sardegna vuol dire realizzare progetti con investimenti economici e linguistici.

Così la lingua sarda si pone come tessuto e struttura del nostro agire, del comunicare, dell'interpretare e del giudizio. Si interpreta e si rappresenta la realtà vissuta. Il linguaggio è intessuto con le altre attività non linguistiche. C'è un rapporto vincolante tra "giochi linguistici" e forme di vita in cui siamo immersi. Tra mondo e lingua c'è un intreccio che definisce l'identità personale e sociale. Le parole hanno impiego e senso in contesti di prassi socialmente condivisi: sono in relazione con ciò che accade.

Parlare anche in sardo la trasformazione della Sardegna vuol dire porre una relazione, un nesso, una corrispondenza tra parola e atto, tra discorso e operazione concreta, tra investimento linguistico e investimento economico. In questo senso il linguaggio in sardo è fondamentale nell'acquisizione dell'esame di realtà.

La lingua locale dev'essere posta nelle condizioni di esercizio e funzione della parola per parlare fatti economici e culturali, per esprimersi nei luoghi dell'informazione e della formazione: scuola, amministrazione pubblica, televisione, internet, etc..

Pari opportunità in una pluralità di codici e di messaggi, spesso confrontabili, a volte incommensurabili, ma tutti arricchenti nella dimensione dello scambio di doni.

La lingua locale dice di un *dove* e rimanda ad un *altrove*, opera nel *domestico* e sulla soglia si apre a ciò che provvisoriamente è estraneo.

Rapporto tra lingua e cultura

Le espressioni e i comportamenti comunicativi non verbali hanno a che fare direttamente o indirettamente con la lingua: intenzionalità e reciprocità.

La lingua permette di leggere i contenuti dei flussi esperienziali, media i linguaggi nascosti: anche il silenzio dei linguaggi rituali ha come contrappunto la parola.

Nella storia della Sardegna hanno sempre agito due lingue: quella dei dominatori e quella degli indigeni. C'è stata una realtà sarda parlata in spagnolo, c'è una realtà sarda parlata in italiano, a diversi livelli di integrazione.

Le lingue dominanti si sono poste come codici della scrittura, della scuola, della burocrazia. Il sardo è stato confinato nell'oralità: la sua è una scrittura sommersa. Senza ufficialità di scrittura e senza unificazione grafica. Molti sardi, pur essendo bilingui, hanno scritto romanzi, poesie, saggi in lingua italiana. La storia ufficiale, amministrativa, intellettuale è stata, in gran parte, espressa in italiano.

C'è dunque una cultura esercitata in Sardegna che è parlata e scritta in italiano.

Dall'altra parte c'è la storia del popolo vissuta e parlata in sardo: cultura orale, usi, costumi, riti, lavoro e festa. È questa lingua-cultura che costituisce i caratteri fondamentali e distintivi di una civiltà.

La lingua è l'identità di un popolo.

Se per cultura s'intende il complesso della produzione e dell'espressio-

ne dei linguaggi (usuali, gestuali, prossemici, verbali, comportamentali, rituali) risulta improprio e comunque fortemente limitativo parlare di cultura sarda al di fuori della lingua sarda.

In questo senso non è giustificata la proposta di valorizzazione e diffusione della cultura sarda senza una corrispondente valorizzazione e diffusione della lingua sarda. Il linguaggio non è solo prestazione verbale, è comprensione e immedesimazione profonda.

La stessa "sintassi sarda" non ha solamente valore formale, è generatrice di significati, esprime un particolare modo di comunicare. La "pragmatica" della lingua definisce e orienta specifici comportamenti comunicativi dei parlanti.

Due lingue sono espressioni di due culture diverse, per quanti punti in comune possano avere: possederle entrambe è ricchezza.

UNA NUOVA POLITICA DEI BENI CULTURALI IL GOVERNO DI UN PATRIMONIO DI PROPRIETÀ DEI SARDI

di Giovanni Lilliu

Tra le risorse dalle quali può derivare la crescita in vari aspetti della Sardegna, ha rilievo quella dei beni culturali. Nell'isola esiste un cospicuo patrimonio al quale occorre portare attenzione maggiore che nel passato, con regole, modi e mezzi confacenti al nostro tempo in profonda trasformazione.

Nella prospettiva d'un futuro maggiore vi è necessità d'una precisa ricognizione e verifica dello stato attuale dei beni che riguardano i settori dell'archeologia, dell'architettura e dell'arte, degli archivi, delle biblioteche, delle tradizioni popolari, dello spettacolo. Bisogna accertarne la quantità e qualità, la forma e la misura dell'erogazione dei fondi già intervenuti nei diversi comparti, le forze di lavoro intellettuali e manuali sinora impiegati, i prodotti culturale economico e sociale derivatine dalla costituzione della Regione autonoma sarda ad oggi, in un periodo di quasi mezzo secolo.

Si scopriranno – io presumo – di fronte ai risultati positivi, modalità di interventi non corretti come ad esempio quelle procurate in forma di privilegio soggettivo e clientelare, o con una caduta “a pioggia”. Insomma se ne trarrà un bilancio costi-benefici, utile per apportare correzioni al malfatto e incamminarsi per vie operative nuove e fruttuose, con un governo politico diverso dai beni culturali.

Sino ad ora l'amministrazione del patrimonio si è mossa a comparti chiusi, con scarsa quando nessuna informazione e comunicazione tra gli organi statali e regionali deputati alla tutela. Mancando il concerto, è venuta meno quella uniformità di criteri, di atti, di fini mirati al migliore esito del lavoro organizzativo, scientifico e culturale quale avrebbe potuto produrre, invece, un impiego in spirito di collaborazione.

In quest'ultima direzione muoveva l'articolo 35 del DPR n 805 del 13 febbraio 1975, istituyente in ogni capoluogo di Regione un Comitato pari-

tetico per i beni culturali, composto dai Capi degli Uffici periferici dello Stato e da rappresentanti delle Regioni e di altri Istituti statali e di Enti Locali. Una successiva circolare del Ministro dei Beni culturali in data 1 Luglio 1976 precisava che i comitati regionali, organismi di piena partecipazione alle realtà locali, dovevano operare nella convenzione che l'autonomia di gestione dei beni contribuirebbe a migliorare la precaria situazione del patrimonio artistico - culturale italiano.

Ma né decreto né circolare ebbero il dovuto riscontro applicativo, se non in parte, in alcune Regioni tra cui la Sardegna, in altre non furono nemmeno prese in conto; del resto lo stesso Ministero, poco convinto dell'efficacia del provvedimento, non fece insistere per l'attuazione. Il Comitato sardo ha funzionato, con pause, dal 1976 al 1983, ma poi si è sciolto quando i singoli Uffici furono invitati a recare al tavolo di coordinamento e programmazione i loro progetti, rivendicando l'autonomia. In realtà, preferirono agire, come si dice, nel proprio orto, con la conseguenza di doppioni di interventi risoltisi per lo più in diseconomie.

Se oggi non si vuole riattivare - e lo si potrebbe - il Comitato del decreto 805, sarà bene creare un altro organo a livello regionale, che so una consulta scientifica (o comitato), col compito di verifica e coordinamento delle iniziative e degli interventi degli Uffici o di Gruppi associati. Uno strumento, cioè, che valuti l'utilità o meno delle proposte e dei progetti, con rigorosa selezione e con scelte mirate, controllando poi i risultati nei vari aspetti. Lungi dal voler io dettare regole di correzione per un buon governo, che spettano ad altri, non posso non accennare ad alcune attuali storture.

Le amministrazioni comunali non raramente fanno richiesta di scavi archeologici a solo titolo di procurare lavoro a disoccupati. Però non prevedono, per un esito positivo a valle di tali opere, quelle altre, indispensabili di musealizzazione dei reperti previa catalogazione e restauro, di manutenzione, custodia e tutela dei monumenti e un adeguato personale direttivo e amministrativo iscritto in pianta organica. Gli uffici soprintendenziali concedono, non di rado, con affrettata condiscendenza e valutazione, la dovuta autorizzazione agli scavi i quali si iniziano, continuano nel breve tempo corrispondente alle scarse erogazioni di fondi, non sempre con rigoroso e costante controllo statale, assente quello regionale, e per lo più non si concludono.

Di conseguenza, i monumenti messi in luce restano abbandonati degradandosi e il contorno si presenta in aspetto di desolazione e di bruttura, tale che i visitatori ricevono un'impressione disgustosa al

punto di non tornarci più e denunciare al pubblico lo scontro, con disdoro della Sardegna.

Stando così le cose, pare sia venuto il tempo di portare ordine sia nella concessione sia nella tenuta dei cantieri di lavoro regionali per gli scavi e per altre opere nelle aree archeologiche, eliminando gli interventi "a pioggia" e indirizzandoli soltanto ai luoghi nei quali siano stati iniziati i lavori, senza aprire nuovi cantieri, a termine di legge. Andranno concentrate le risorse nelle aree monumentali più significative e più valide anche turisticamente, dove si possa impegnare il maggior numero di mano d'opera disoccupata, meglio se professionalizzata, a cantiere continuo.

Non si nega che in questi ultimi tempi siano state promosse utili iniziative per creare Musei decentrati dove accogliere i materiali per i quali non v'è posto nei due Musei statali isolani, con l'intento di saldare le suggestioni culturali interne agli oggetti all'umore del territorio e dell'ambiente che li ha generati nel corso dei secoli e delle vicende storiche dei luoghi. Va detto, però, che non pochi di questi Musei sono stati cominciati a realizzare senza concluderli, altri sono aperti a metà, altri ancora conclusi e aperti e poi rinchiudersi per carenza di tutela. Ci si domanda se, tenuto conto delle deficienze a causa dell'impossibilità economica dei Comuni a sovvenire a una corretta e proficua gestione, i Musei creati non siano già troppi. Certamente non esiste una distribuzione equilibrata dei Musei nel territorio regionale né una differenziazione quanto ai contenuti; sono stati privilegiati i Musei archeologici ed etnografici a scapito di quelli di scienze naturali, storici, di arte e di altro genere tenuti in poco o in nessun conto. Avviene anche che la lentezza nell'apertura dei Musei sia colmata con eccesso di Mostre le quali restano concluse in se stesse, fatti episodici non sempre ben studiati e slegati comunque dal concetto di fruizione completa e continua che trae valore illustrativo, conoscitivo e educazione permanente dalla struttura museografica.

In una nuova politica dei beni culturali appare fondamentale e prioritario il lavoro di inventario e catalogazione. Non che siano mancate iniziative in materia, talune buone altre scorrette e improvvise, da parte di diversi soggetti istituzionali (Stato, Regioni, Università, Comuni, etc.). Oggi occorre portare a compimento l'opera in un grande progetto da attuare con sofisticati mezzi di rilevazione e di informatica e con addetti di elevata professionalità e in gran numero, sicché ne possono trarre profitto i tanti giovani sardi privi di occupazione. Cospicue risorse finanziarie di varia provenienza, amministrate e organizzate da un organismo cen-

trale, concorreranno a realizzare un catalogo generale delle opere di antichità e arte, dei beni architettonici e storici, di quelli etnografici, archivistici e di biblioteca, statali, regionali, degli Enti locali, nonché del patrimonio, di tal fatta, proprietà degli ordini, congregazioni e associazioni religiose, e dei fondi e collezioni di privati.

Altro prioritario impegno, in concordia di impegni, è da porre con urgenza per la tutela del territorio. Lo sollecitano i crescenti assalti deturpanti e distruttivi portati, sia per incultura sia per profitto economico, da soggetti, piccoli o grossi, incuranti di disposizioni di legge, indifferenti se non ostili alla conservazione del prezioso scrigno di memorie, bene di tutti. Le evidenze archeologiche, monumentali, storico - artistiche ed il paesaggio e l'ambiente sono predati o alterati, fatti oggetto di guasti o scempi d'ogni sorta. Scavi clandestini, asportazione ed esportazione clandestina di reperti di antichità e d'arte, il mercato del falso, la speculazione edilizia urbana, l'occupazione e la colonizzazione delle coste: queste le "brave" imprese dei nemici del nostro patrimonio culturale e ambientale. E' evidente il danno che deriva, dall'azione selvaggia dei nuovi Attila, allo sviluppo economico e sociale, al progresso civile, all'educazione civica e per il segno di identità della terra e del popolo sardo, che risiede, con speciale evidenza, nei beni culturali.

Questi nemici si abbattono soltanto con l'alleanza di tutte le forze che la stessa Costituzione repubblicana chiama alla salvezza dell'arte, delle memorie, delle bellezze naturali (lo Stato, le Regioni, i Comuni); ma non meno importante, allo stesso fine, è la presenza attiva dei cittadini consapevoli che i beni sono la proiezione estrema dei valori di intelligenza, di cultura, di virtù, di civiltà umana portati in sé, in quanto tali, dai cittadini medesimi.

Le stesse forze, in una gara di civiltà contro la barbarie, dovranno unirsi per la difesa e la valorizzazione dei centri storici, siano questi urbani, siano rurali. Essi vanno tutelati contro le offese della speculazione edilizia, che è all'ordine del giorno dappertutto nell'isola, contro anche la mascheratura tecnologica di "modernità" di certi interventi di reinterpretazione costruttiva (restauri, ristrutturazioni). Vanno messi in evidenza aspetti negativi da correggere o eliminare: le incompiute edili, la disoccupazione nel settore delle piccole imprese, carenze di campo dovute anche a un certo indirizzo della spesa e a criteri di finanziamento tutt'altro che trasparenti mancando il coinvolgimento di tutte le forze sociali, intreccio di politica e affari.

Per rimediare a certe storture bisogna ridefinire il sistema degli appalti informandolo alle direttive comunitarie. Gli interventi vanno distribuiti nel pubblico, dopo aver apprestato una mappa dei centri storici, dalla quale si possano rilevare le priorità per la programmazione. Il recupero è da pensare con un progetto integrale mirato a elaborare, con scienza e conoscenze assunte e discusse a livello interdisciplinare, una forma di ecologia urbana, umana, nella città e nelle periferie. Per far ciò è da rovesciare il paradigma dominante, cioè rinnegare l'archetipo tecnicista ed elitario (ossia, come ho detto, l'aggressione tecnologica). In più va portata la massima attenzione all'ambiente, che si deve valorizzare al pari delle culture costruttive tradizionali (lo specifico sardo). Il territorio non è un'area da occupare indiscriminatamente, tanto meno famelicamente, ma da studiare come luogo nel quale si riscoprono e si riattivano le relazioni tra i propri abitanti.

Bisogna convincersi che, per offrire ai cittadini indifferenti la coscienza della propria identità, occorre rinvenire lo spessore totale di immagine della città o del paese. Si inclina a credere che il recupero ragionevole del patrimonio culturale, pluristratificato e integrato in un contesto fruibile, offre conoscenze e dati utili e necessari per scelte politiche corrette di un futuro urbano che raccolga in sé tutte le esperienze civili del passato, come misura di vita e di storia, stimolo di progresso nel confronto. In tal modo l'antico paesaggio emozionale potrà collegarsi correttamente con il campo urbanistico esistente, creando un nuovo panorama ambientale.

Andrebbero riformati gli organismi burocratici che governano piani e progetti urbanistici. Le decisioni devono conseguire dall'esame e dalle intese di un collettivo di professionalità pluridisciplinari "ufficiali" ed esterne. La tutela e la valorizzazione dei centri storici, cui certamente gioveranno nuove provvidenze legislative e una più accentuata e decisiva presenza degli Enti locali e principalmente della Regione sarda in quanto previsto dall'art. 7 della L.R. 22 dicembre 1990, rappresentano una delicata materia che non può essere giocata da pochi addetti ai lavori. Occorrono trasparenza ed esternazione di giudizio. Sulla materia possono e debbono discutere e pure giudicare, a ragione veduta, i cittadini.

Vi sono non pochi pericoli in una certa impostazione della modernizzazione, la quale anziché sanare può aggravare situazioni urbanistiche. Nelle città e nei paesi gli interventi debbono tenere conto che non toccano un astratto territorio fisico, ma vanno a colpire l'anima e il cuore degli agglomerati e della loro gente. Gli interventi edilizi saranno giusti ed effi-

caci se si inseriranno nelle comunità, senza ferirle e acculturarle, rispettando l'ethnos, gli usi e i costumi, la cultura radicata da secoli. Vanno applicati modelli congeniali senza cedere alla fregola di rimasticare l'ultimo prodotto esterno avveniristico, ma ideando originalmente qualcosa, che torni a tono e sia accettabile dalla comunità popolare.

Questa idea di centro storico implica l'utopia d'una nuova città, d'una nuova dimora umana "possibile" regionale, con l'incontro dei tanti centri storici. Un grande "luogo" di tutti, rispettoso e solidale, dove possa trionfare una civiltà d'anima.

In tale direzione civile ed entro la "casa comune" sarda fatta a dimensione d'uomo, identica a se stessa e aperta nel contempo al respiro del mondo, dovrà muoversi il governo dei beni culturali e ambientali. Un governo, passato dallo Stato alla Regione, perché tali beni, per ragioni di natura e di stirpe, sono proprietà inalienabile della terra e delle genti che li hanno generati e sviluppati, sia in libertà sia in soggezione, nel lungo cammino della storia. Sono cioè proprietà dei Sardi.

TRADIZIONI POPOLARI: CONTINUITA' DI UN VISSUTO?

di Andrea Deplano

Se si dovesse ricercare oggi un significato di identità realmente distintivo dei tratti culturali di un popolo come il sardo ci troveremmo davanti ad infiniti ostacoli derivanti da spostamenti semantici insiti nelle categorie di classificazione di parametri socio-antropologici, in uso per descrivere i mutamenti economici e storici di dinamiche di sviluppo della modernità, messi a punto in altre situazioni ambientali. Oppure dovremmo fare ricorso a definizioni da vocabolario che non sempre riescono a contenere, nella sintesi della significazione, tratti caratteristici di una cultura anziché di un'altra: il vocabolario compendia forme "generalmente accettate" e non "vissute nel particolare".

Si dovrà pertanto andare a ricercare il concetto di identità nelle forme e nelle misure in cui questa si sostanziava nella cultura della tradizione isolana.

Nei centri abitati della nostra isola i parametri di misura per definire l'appartenenza al gruppo erano sostanzialmente di due tipi.

Tratti distintivi dell'appartenenza.

Uno assai ristretto delimitava, all'interno della comunità, l'estensione del sotto-gruppo *erenzia* (*eréu, répula*) ed era costitutivo del nucleo base della sovrastruttura *societas* in quanto strutturato sul riconoscimento del legame del sangue (*sambenadu, familia*) e del *parentìzu*.

Le norme che regolavano questo primo parametro erano fisse, non discutibili, normalmente accertate e accettate poiché il legame anagrafico comportava anche la trasmissione, oltre che dei tratti somatici, *de su parìle* (*naturale, istripile*) che si costruiva nella *pesanzia* (l'educazione).

Nel secondo tipo di parametro rientrano i codici, elaborati in differenti linguaggi, controllati e verificati di tempo in tempo dall'intera collettività che li aveva espressi in origine: *sa limba, su ballu, su cantincu*, i colori e i tessuti del costume tradizionale.

Oltre a questi, più apparenti, codici espressivi di un'appartenenza a un limitato universo paesano esistevano pochi altri segni che si indi-

viduano nella lavorazione del pane, del ricamo, dell'oreficeria, dell'artigianato.

Genesi dei codici

Nella lingua giapponese il verbo creare, cioè inventare qualcosa che non esisteva in precedenza, condivide la medesima forma nella trasposizione grafica e nella resa fonica con il verbo copiare. Benché nell'antropologia di scuola occidentale si definisca l'uomo inventore e creatore di linguaggi - e tanto basta per differenziarlo dal resto del mondo animale - è ampiamente dimostrata l'incapacità dell'uomo di creare dal nulla.

L'ambiente offre ed impone all'individuo la scelta di modelli che egli adatta nella ricerca di forme e stili rispondenti al bisogno di soddisfare il migliore scambio comunicativo con i propri simili.

I Sardi hanno messo a punto una lingua che ha la sua forza comunicativa nella capacità di nominare qualunque aspetto componente e riflettente l'ambiente che permetteva la vita degli abitanti: la scarsa comunicazione fra i gruppi di parlanti, la distinzione fra i sessi, caratteristiche fisiche e convinzioni morali hanno determinato un peso specifico della pronuncia di certi fonemi e la solidificazione di forme espressive e di figure retoriche, nonché la fissazione della grammatica, della sintassi e della morfologia del tessuto linguistico. Ma se il codice linguistico si costruisce nell'intergenza di fattori esterni ed interni al gruppo dei parlanti, altre forme comunicative vengono elaborate nell'interazione con il solo sistema ambientale e sono il frutto di momenti e strumenti di osservazione, di analisi, di comprensione, di imitazione e di assunzione di modelli da rielaborare.

Del resto in arte è convinzione diffusa e accettata una prima fase di produzione di linguaggi legata all'imitazione, alla copiatura di oggetti e forme, chiamata "figurativa". Solo quando si possiedono perfettamente le tecniche tipiche di questa prima fase si potrà passare alla ricerca di elaborazione di uno stile totalmente nuovo che dica di una rilettura personale e critica dei modelli di partenza, che tuttavia saranno sempre riconoscibili nella nuova produzione espressiva.

Così la voce del Basso del canto a Tenore è indubbiamente la riproposizione del muggito del bue, la voce della Contra rimanda al belato degli armenti e la voce della Mesu'ocche ricorda il soffio del vento o altri elementi della natura sarda.

Ma se la ricerca filologica riconduce i suoni delle voci a manifestazioni sonore presenti nel territorio, i caratteri di una religione naturalistica giustificano l'assunzione di suoni-segni della cultura popolare.

Nel buio di epoche remote imitare le voci del territorio poteva essere una forma di esorcismo contro la solitudine dei pascoli, un modo per costruirsi una compagnia per combattere il lento passaggio del tempo, spesso impiegato per la fabbricazione di utensili e strumenti.

Sul concetto di imitazione ci si dovrebbe soffermare per capire con quale coerenza si ripropongano i modelli di partenza. Nella lingua sarda manca totalmente il verbo imitare e il verbo *istroccher* che solitamente lo traduce rimanda non già a una storpiatura ma a una rivisitazione ironica, consapevolmente non vicina all'originale.

Nello sfondo un sentire comune e un vocabolario comune: *tumbare una 'oche, unu ballu, un'istrumentu*. Successivamente, un tempo in cui la convinzione religiosa spinge alla ricerca di riti per propiziare un accostamento al divino.

L'imitazione si carica allora di un altro significato: la metamorfosi dei corpi nel segno di una rinnovata potenza. Il bue come animale simbolo della forza fisica, mezzo per aprire solchi e perpetuare il rito della fertilità dei campi, raffigurazione della forza divina già presente nelle protomi taurine dei pozzi sacri di epoca nuragica.

L'adorazione dell'acqua influenza il glossario del canto che si appropria delle voci fonosimboliche raffiguranti la presenza magica del liquido: *cantare a irborroschìu, bocare unu corrazzu 'e 'oche, borrarre che tràinu*.

È la trasfigurazione dei canoni estetici nella ricerca di un illusorio soprannaturale per il quale l'uomo che canta a Tenore trasforma la propria voce, assume una rigida compostezza del corpo e si fa pietra nell'immobilità del canto in cerchio: si sostanzia il rito. L'individuo assume forma e grammatica per farsi componente archetipica e diventare pietra del cerchio nuragico.

È la più interessante forma di osmosi fra religiosità, socialità, arte, sistema economico, modello antropologico.

Canto e comunicazione quotidiana si costruiscono su approcci comuni e fondono forme espressive etimologicamente affini: il non-sens e l'onomatopea sembrano trionfare nella mancanza di una similitudo comparabile e riscontrabile in altre culture. Dove ricondurre il suono gutturale di Basso e Contra, dove ha origine il saluto animalesco "*Heu*"?

Imitare si propone come modello pedagogico per creare nuova

espressione anche nel ballo.

I movimenti del corpo degli animali, i loro balletti di corteggiamento, le loro sfrenate corse ora in avanti e subito dopo indietro, gli stacchi improvvisi da terra verso l'alto e il loro ricadere con grazia sul suolo rivivono nell'espressione coreutica di balli dei paesi dell'interno dell'isola. Si distinguono i balzi sulle punte dei piedi che manifestano agilità di giovani animali felici: è l'inno alla vita intonato dallo scontro delle corna - *istumburinadas* - di mufloni per annunciare l'arrivo della pioggia.

La sonorità della natura è il sema del vocabolario delle tradizioni musicali sarde: l'onomatopeico *istumburinare* delle corna ritorna nel *tumbare una 'oche* del canto a Tenore, nel *tumbare su ballu*, nel Tumbu (la canna più lunga che emette il suono continuo di bordone) delle Launeddas, in *su Tumbarinu*, strumento a percussione diffuso nell'intera isola.

Le regole di partecipazione

È impossibile stabilire il momento in cui il rito officiato da una persona si è fatto tradizione popolare compartecipata da una collettività intera. Tale difficoltà nasce dalla totale assenza - o perdita? - del termine rito nella lingua sarda in ciascuna delle sue varietà.

Resiste invece il verbo *offissare* per intendere, fare, occuparsi di qualcosa, rivolgere l'attenzione verso qualcosa.

Un aspetto assai curioso nell'uso di questo verbo è che esso viene rivolto a singolo individuo, o a pluralità, solo in frasi interrogative: *ite seis offissande?* Non esiste possibilità di reimpiego del verbo per costruire la risposta articolata in icastici gerundi: *cantande, contande contos, fachende semus*.

Così è difficile stabilire in quale data la tradizione popolare sia diventata Folklore, attribuendo a questo vocabolo il significato di "proposizione davanti ad un pubblico di spettatori" di una forma di espressione decontestualizzata.

Il 931 segna, in mancanza di altre attestazioni, la data in cui alcuni sardi anziché cantare per la propria gioia "accolsero l'imperatore bizantino con un canto".

Il salto dalla tradizione popolare al folklore è immenso: la prima presuppone un agire comune dei membri della collettività per costruire insieme una espressione caratterizzante del gruppo, il secondo implica una scelta di attori per rappresentare l'esecuzione di moduli espressivi "in uso" presso una collettività.

La dicotomia Folklore/Tradizione si sviluppa dunque nel carattere di sincronicità o di diacronicità delle forme rappresentate dai detentori privilegiati.

Non è in discussione che essi siano espressione di "ceto popolare", riconosciuti dalla collettività quali ottimi interpreti dei codici più aderenti alla forma della Tradizione fermata ad un particolare momento della storia del paese.

Il trasferimento del ballo o del canto dal suolo della piazza alla sopraelevazione del palco, il numero dei partecipanti, il corollario degli spettatori trasformano il flash-back della espressione comunicativa di un popolo in performance folcloristica di pochi attori. L'esibizione si carica di segni negativi impropri al fare ballo e al fare canto della Tradizione perché vincolata al giudizio degli spettatori estimatori come al severo controllo del capo-gruppo. Tutto viene calcolato nei dettagli, tutto è previsto, programmato e per ciò deve funzionare. Se qualcosa va storto è facile individuarne la responsabilità tutta umana.

Nella Tradizione per contro niente è prevedibile: una cantata riesce alla perfezione e un'altra stona irrimediabilmente.

Se il rito non si articola con regolarità secondo i canoni dell'intonazione e dell'accordo armonico fra le voci la colpa viene attribuita alla dea *Mutta*.

Non ha forme questa divinità. È il capro espiatorio di ogni malfunzionamento perché si è bevuto troppo, perché pensieri esterni turbano uno dei cantori, perché non cantano da mesi e le loro corde vocali non sono più abituate allo sforzo, perché intorno c'è gran confusione, perché manca l'estro.

Il rito deve essere officiato. Solo se una divinità è contraria - *sa Mutta mala* - si rinuncia, non senza aver provato. Altrimenti si canta con la benevolenza de *sa Mutta bona*.

L'imperativo è fare cerchio di canto per perpetuare un mito.

Non c'è rappresentazione in tutto questo, siamo lontani da qualunque forma di folclorizzazione dell'espressione comunicativa popolare.

Certo si registrano sollecitazioni esterne che hanno modificato il paradigma dei moduli del canto, del ballo, dell'esecuzione strumentale.

È sufficiente un riscontro fra registrazioni degli anni cinquanta e quelle odierne per cogliere un processo di affinamento nella combinazione delle armonie per costruire con più grazia il tessuto sonoro delle voci dei cori a Tenore e dei suoni delle Launeddas.

La ricerca estetica sviluppatasi nella capacità di confronto fra le produzioni di diversi paesi ha prodotto importanti modificazioni anche nell'espressione del linguaggio del corpo e le forme coreutiche ne risultano fortemente investite.

Il Folklore finisce per testimoniare forme ormai superate nella produzione popolare, ancora viva e produttiva di riletture e rielaborazioni verificabili nel canto a chitarra e nella poesia improvvisata logudoresi.

La produzione espressiva di singoli sembrerebbe perciò aderire meglio ai moduli de *su connottu*?

Il suonatore di fisarmonica, di organetto diatonico, di armonica a bocca o di scacciapensieri, gode di una maggiore libertà di interpretazione poiché esprime una "ricerca di stile" personale.

Tale ricerca sconfina oggi troppo spesso nel solo versante delle sonorità, ricche, accurate, fiorite, ornate, tanto da non riconoscerci più la grammatica del ballo perché... molti dei suonatori non sanno ballare!

Ma mentre i suonatori cercano una naturale via all'affermazione personale come strumentisti del gruppo folk, oppure nel mercato discografico isolano con incisioni che intendono testimoniare una presenza musicale nel patrimonio emico paesano, altre forme come il canto a Tenore e su Cuncordu continuano a strutturarsi come momenti di godimento personale da condividere con gli altri componenti della formazione polivocale.

L'extra-territorialità del cerchio.

La dimensione temporale della cantata come del ballo è cambiata rispetto a quella della Tradizione. Non si aspetta più la ricorrenza del calendario liturgico per fare Bassu, Contra, Boche o Mesu'ocche. Dunque viene a modificarsi anche la dimensione sacra del luogo: non più, e non solo, la festa del santo, ma ogni luogo e ogni momento si offre al pretesto *de istare in cumpanzia*.

Come nello strumento telematico si abbattano le barriere spaziali e temporali e non importa conoscere le persone con cui si produce lo scambio comunicativo, così ci si stringe in cerchio nei bar o per le strade di tanti paesi dell'interno dell'Isola dove non è raro incontrare crocchi di persone che cantano o ballano.

A volte i cantori sono affiatati da legami di conoscenza o amicizia remota, alcuni si frequentano quotidianamente condividendo il medesimo posto di lavoro o perché abitano nello stesso *bichinadu*, ma spesso si

incontrano e cantano insieme persone che non si *trattan* (frequentano). La mancanza di un collaudato legame di conoscenza non li esime da uno stretto contatto corporeo fatto di incroci di gambe e di piedi, di braccia e di mani, di sguardi di complicità, di reciproci aggrottamenti di sopracciglia e di accennati ma eloquenti sorrisi di approvazione mentre il bicchiere circola dalle mani dell'uno per portarsi alle labbra dell'altro fino a completare il giro.

Nel canto scompaiono gli uomini per lasciare spazio ai *pezzos* - ruoli ricoperti da pastori o studenti, da impiegati o disoccupati, da laureati o da semi-analfabeti, da sessantenni o ventenni, da amici e sconosciuti. Non di rado capita che nel cerchio dei cantori o dei ballerini si ritrovino persone fra le quali i rapporti umani sono da tempo interrotti, lacerati da astio, ossidati dal rancore.

La necessità di "fare cerchio" per il canto o per il ballo prevale sui rapporti dei singoli individui.

La celebrazione del rito e la continuazione del mito hanno priorità sulla socializzazione fra le persone, o forse la comunicazione fra Sardi ha bisogno di questo rito per continuare ad affermare il mito dell'identità culturale.

Di certo fare cerchio per cantare e ballare rimane un'esigenza sentita in misura assai forte perché attraverso la partecipazione si attesta la volontà di appartenere al vissuto dei propri simili.

Dunque non esiste narcisismo né vanità.

Ieri come oggi la coscienza del sé si annienta per fare spazio alla dominante e schiacciante dinamica dell'appartenenza al gruppo.

Accettare di eseguire secondo schemi prefissi e nel rispetto di grammatiche ferree rientra nella dimensione del riconoscimento dell'identità culturale ma tutto si vive nel segno dell'obbligo di donare a se stessi e agli altri.

IL CONCILIO PLENARIO SARDO E LE DOMANDE DELLA SOCIETÀ SARDA

di Don Mario Cugusi

La recente iniziativa culturale, nata ad opera delle Associazioni di volontariato culturale e infine sponsorizzata e fatta propria anche dall'Amministrazione cittadina, intitolata "Monumenti aperti" ha riportato molti cagliaritari ad appropriarsi del proprio patrimonio storico-artistico.

Sono convinto che la cultura si diffonde, cresce, facendola, non semplicemente proclamandola.

Si promuovono i beni culturali aprendoli alla comunità, consentendone la fruizione, non semplicemente proclamando il diritto alla loro godibilità ma facendoli vedere lì si tutela.

Sono del parere che la Chiesa non è qualcosa da proclamare, da enunciare come si enunciano delle definizioni, dei principi, delle categorie astratte; ma la Chiesa è un'esperienza, è un modo di vivere la propria vita; non è qualcosa di asettico o astratto, solo di proclamato.

Proprio il brano di Vangelo proclamato in una Messa domenicale mi aiuta ad esprimere la mia concezione di Chiesa: nel brano cui mi riferisco si racconta la guarigione di un lebbroso operata da Gesù.

Al tempo di Gesù Cristo il lebbroso era un malato diverso da tutti gli altri, doveva farsi riconoscere come separato, diverso, immondo e doveva andare urlando, qualora si fosse imbattuto in altre persone, la sua diversità, gridando "immondo, immondo".

Gesù non si oppone a questa mentalità dicendo che non è giusto emarginare, non dice: "guai a voi se definite immondo questo lebbroso perché anche lui è un uomo, è solo un povero disgraziato, è un malato che dovette aiutare".

Non c'è dubbio che Gesù ci porta un messaggio di salvezza, ma la sua Parola però si fa azione, si fa salvezza, si fa libertà dalla schiavitù: nel caso del lebbroso è liberazione dalla malattia, nel caso del pubblicano presso il quale si reca a cena è libertà dai pregiudizi e dal perbenismo farisaici.

La chiesa non può limitarsi a proclamare messaggi, deve farsi segno efficace di liberazione, segno efficace di Gesù Cristo e del suo messaggio che per sua natura è salvante, perché la Parola fa ciò che enuncia.

Questa premessa teologica la credo importante per dire quello che mi aspetto dal Concilio plenario sardo e la ricaduta che vorrei avesse sulla società sarda cui è chiamato a riferirsi: la Chiesa di Sardegna riunita in un Concilio non è chiamata a interrogarsi in vista di se stessa, dato che dovrebbe sapere chi è e in che modo deve viverci come Chiesa, ma è chiamata a chiedersi come può essere segno efficace di salvezza, di speranza per la società sarda cui è chiamata a riferirsi.

Ora parliamo di Concilio plenario sardo, di che cosa esso è e come è nato.

Un Concilio, in generale, è un'assemblea ecclesiale, non sempre costituita solo da Vescovi, che si propone di orientare il comportamento dei membri appartenenti alla Chiesa o definire le verità cui questa si deve riferire.

Il Concilio è un momento molto peculiare e di grande spessore della vita ecclesiale, momento critico e stimolante.

Spetta ai Vescovi decidere sui pronunciamenti dell'assemblea conciliare, ma un concilio particolare o sinodo (che vuol dire camminare insieme) non può essere condotto senza attenzione e ascolto della Chiesa che celebra questo momento.

Parafrasando metodologie pastorali latino-americane direi che il Concilio non va fatto per la Chiesa che è in Sardegna, ma con la Chiesa che vive la sua esperienza di fede in Sardegna.

Non c'è dubbio che la Chiesa non è una democrazia, ma è ancor più vero che la Chiesa non è una monarchia: la Chiesa è una Comunità ministeriale, con la vocazione al servizio non al potere (sono consapevole che la storia della Chiesa troppo spesso è una smentita della vocazione alla ministerialità talvolta tradita e altre quantomeno annacquata di gestione o strizzate d'occhio al potere).

Il Concilio plenario sardo è stato richiesto, come vuole il Codice di Diritto Canonico, alla Congregazione dei Vescovi dal presidente della Conferenza Episcopale Sarda nel 1985 e da detta Congregazione romana concessa l'indizione nel 1987.

Undici anni or sono!

Fu annunciato in tutte le cattedrali delle diocesi sarde durante la Messa Crismale del Giovedì Santo del 1987 e non è stato ancora celebrato.

Appena dopo l'annuncio fatto nel 1987 incominciò un lavoro antepreparatorio che durò diverso tempo e consistette nel mandare questionari, tramite gli organi diocesani, nelle varie parrocchie della Sardegna:

ricordo di avere letto che da parte di diverse diocesi non ci furono neppure risposte e che qualche diocesi nel frattempo si era fatto un suo concilio o sinodo diocesano.

Credo che sia anche comprensibile questa scarsa risposta e ritengo che sia addebitabile anche al fatto, oltre altre possibili componenti, che tutto il lavoro avveniva con criteri troppo verticistici, direi quasi privatistici, senza un autentico coinvolgimento delle comunità, come si sarebbe potuto fare attraverso magari i settimanali diocesani o gli stessi quotidiani regionali, mai coinvolti in un dibattito che credo li avrebbe visti partecipi, se motivati.

Perché queste affermazioni non risultino gratuite ricordo che personalmente intervenni nel settimanale diocesano cagliaritano sperando di provocare dibattito sul problema della lingua sarda nella liturgia, sperando di dare la stura ad una esigenza sentita in larghe fasce delle comunità ecclesiali sarde: lo sberleffo iniziale e poi la sordità successiva mi fecero desistere.

Purtroppo lo scopo di Nuovi Orientamenti non è certo quello di provocare e stimolare dibattiti e favorire il formarsi di comunità sempre più responsabili e presenti nella società ma di autoconservarsi, magari adulando.

Anch'io mi sono chiesto, come tanti altri spero, del perché si sia voluto, da parte dei Vescovi, questo Concilio Sardo.

Senza troppi giri di parole rispondo che la Comunità Ecclesiale sarda era tale che non ne sentiva il bisogno (non sto affermando che non ce ne fosse il bisogno).

Qualcuno ha scritto che questo concilio fu chiesto per motivi consimili a quelli che sessant'anni prima portarono al Concilio che si celebrò ad Oristano tra il 18 e il 25 maggio del 1924.

È stato detto che questo Concilio plenario è stato voluto per attuare il nuovo Codice di Diritto Canonico, allo stesso modo in cui sessant'anni prima si riunì un Concilio per dare attuazione al vecchio Codice.

È stato detto anche che il Concilio sia stato voluto come tentativo tardivo di dare attuazione al messaggio del Vaticano II non ancora passato nella Chiesa di Sardegna.

Personalmente credo che almeno in qualche Vescovo sardo ci fosse il sincero intendimento di interrogare la Comunità ecclesiale sarda sui gravi problemi che continuavano ad affliggere la società sarda, a prescindere dai riferimenti al Codice o al Vaticano II.

Mi preme dire qualcosa sul distacco con cui le comunità parrocchiali hanno vissuto e stanno vivendo i lavori del Concilio.

Il limite di questo Concilio Plenario, oltre il mancato coinvolgimento delle comunità ecclesiali, è forse anche la scarsa o quantomeno solo episodica fiducia dimostrata dalla "organizzazione" del Concilio nella classe intellettuale sarda, soprattutto laica.

I nostri più attenti intellettuali e le stesse Università isolane avrebbero potuto dare, oltre un valido contributo nella fase dell'analisi (come pare sia avvenuto), anche un apporto valido nella stesura delle bozze finali.

Mi pare di poter dire che non si ha grande e sincera stima del laicato cattolico, e ancor meno dei "laici" tout court, e che, comunque, "le cose di chiesa" vanno affrontate dagli uomini di chiesa, i soli veri esperti dei problemi.

Mi pare di poter dire che la nostra Chiesa di Sardegna soffre ancora di marcato clericalismo.

La cosa che soprattutto mi lascia sconcertato e mi intristisce, ancor prima di questa scarsa fiducia nel laicato, è stato il mancato coinvolgimento dello stesso clero sardo in una "cosa" che certo non gli può calare sul capo e alla quale non può certo restare esterno e distaccato, pena l'aborto degli stessi lavori o comunque la non efficace traduzione di questi nella vita delle comunità, cui il Concilio ovviamente deve riferirsi.

Non è mai stata indetta un'assemblea, un convegno ecclesiale ad hoc, dei seminari in cui fosse data l'opportunità ai presbiteri (mi riferisco a quelli della maggiore delle diocesi, quella cagliaritano) di esprimersi sulle problematiche e le attese delle nostre comunità ecclesiali.

Nonostante tutto questo il lavoro anti-preparatorio di dieci commissioni, pur condotto in modo verticistico, fece un buon lavoro riassumendo e proponendo le tematiche fondamentali da dibattere nelle sessioni finali del Concilio.

Però quanta lentezza e burocrazia!

Il lavoro delle Commissioni è stato poi riassunto in questi quattro temi:

- La Chiesa di Dio in Sardegna, sacramento di comunione con Dio e tra gli uomini;
- La missione evangelizzatrice della Chiesa in Sardegna;
- La missione santificatrice della Chiesa mediante la liturgia e i sacramenti;
- La missione della Chiesa di servire gli uomini della Sardegna, testimoniando il Vangelo della carità.

Soprattutto il primo tema mi vede molto interessato e, osservando le cose che "trapelano" dai lavori conciliari, mi pare sia stato il tema su cui è stato profuso il maggior sforzo di indagine e di elaborazione da parte dei

“padri conciliari”. Mi piacerebbe guardare con molta attenzione a come la Chiesa si rapporta ai problemi della nostra terra.

Vorrei vedere esaminato e discusso il modo in cui va vissuto il ministero presbiteriale: è il problema dell'identità del sacerdote sardo oggi.

Vedo con preoccupazione e sofferenza un clero sardo sempre più depresso e demotivato, financo nei suoi momenti più “religiosi”, come in quello “liturgico-catechistico” e soprattutto improntato e supportato da un sottofondo culturale inconsistente.

Mi preoccupa non poco lo scarso spessore culturale del clero, molto sclerotizzato nelle fasce di età più alte, seppure almeno in queste dotato di una sufficiente cultura teologica di base, anche se diffidente e distaccata rispetto alla cultura “laica”.

Anche in gran parte del clero ultra-quarantenne noto fenomeni di “arroccamento” che sono segni e di fragilità teoretica e di depressione culturale-psicologica.

Il rifugiarsi nel liturgismo, in gruppi-comunità molto catechizzati e “preparati”, ma anche “separati” rispetto alla società civile giudicata ‘mondo’ (nell’accezione negativa di luogo del relativo, del falso, del peccaminoso), mi sembra risposta non evangelica e comunque uno schema di difesa che snatura la vocazione originale della Chiesa che è la ministerialità.

Il clero quaranta-sessantenne è quello che sta più in attesa di qualcosa, è quello potenzialmente più ricco (sono consapevole che è un punto di vista smaccatamente soggettivo, essendo lo scrivente un cinquantenne!): ritengo sia un autentico impoverimento per la Chiesa di Sardegna e per la società sarda nella sua globalità che non si riesca a rendere efficaci le potenzialità di cui è carico.

Credo che un maggior ‘protagonismo’ ecclesiale di questa parte di clero sardo risulterebbe particolarmente benefico.

Sempre per quanto riguarda il clero della Chiesa che è in Sardegna guardo con preoccupazione alla fascia più giovane e giovanissima di questo, ivi compresi i giovani del Seminario maggiore che si preparano al sacerdozio.

Per quanto riguarda il giovane clero si è di fronte ad un problema di insufficienza culturale nello specifico (mi riferisco agli studi prettamente teologici), a fortissime carenze di base causate da corsi di studi pre-teologici raffazzonati e non congrui (spesso latino, greco e filosofia sono inesistenti o fatti in dopo-scuola rabberciati che danno una preparazione di base troppo povera per seguire un corso di studi teologici di livello).

Da parte degli educatori nel seminario e anche da parte dei Vescovi non si incoraggia nè si favorisce il proseguimento degli studi sia nell'ambito delle discipline teologiche e ancor meno in discipline 'laiche'.

Troppo spesso, anziché la cultura e la crescita culturale, i teologi e i giovani sacerdoti curano tonache e pizzi diffondendo un modo di essere presbiteri che è misto di devozionismo, di pseudo-spiritualismo molto carente di virtù umane, che porta anche ad atteggiamenti di intolleranza e di aristocratico distacco dalle comunità, e non solo da quelle meno "colte".

Il fenomeno del formarsi di 'sacerdoti organizzati', peraltro giovanissimi, che dichiaratamente si allineano su posizioni preconciari e in atteggiamento di rifiuto e di chiusura rispetto a qualsiasi altra scelta che non sia quella propria, non può non preoccupare.

Voglio proprio augurarmi che il nodo di questo tipo di impostazione teoretica, che pare vada sempre più allargandosi e arruolando nuovi simpatizzanti sia nel giovane clero che tra i seminaristi-teologi, venga bene al pettine del Concilio (come in parte è già avvenuto nella prima sessione di lavori ad Oristano) e venga affrontato con chiarezza.

Credo che ne vada di mezzo la possibilità o meno di vedere la Chiesa di Sardegna sempre più attenta e impegnata "nell'adempimento del suo munus propheticum, allineata alla frontiera sempre nuova della storia, pronta a dare risposte ai problemi sempre nuovi dell'uomo", per citare la relazione fatta da Mons. Piseddu al Concilio sulle bozze dei documenti finali.

Per concludere, direi che se il Concilio non ha visto purtroppo tanti sacerdoti coinvolti e partecipi nella fase di analisi e di proposta, l'auspicio è che ci veda attenti lettori e traduttori intelligenti e audaci nelle nostre comunità dei messaggi che il Concilio ci affiderà per rendere il nostro ministero del Vangelo sempre più efficace in una società sarda che disperatamente chiede a tutti i suoi figli di essere aiutata a crescere.

SARDEGNA E MASS MEDIA

di Paolo Pillonca

Chi parla per ultimo è davanti a due spade: quella della propria stanchezza e quella della stanchezza altrui. Quindi mi propongo di non stancarvi ulteriormente e di limitarmi all'essenziale.

Il tema - la Sardegna e i mass media - è immane già di per sé. Per di più, si tratta di una questione, per così dire, in fieri: potrebbero verificarsi, anche a breve scadenza, degli sconvolgimenti tali per cui quella parte di denuncia che è nei fatti e sarà, di conseguenza, anche nel mio intervento, potrà essere modificata del tutto o in parte nel giro di poco tempo. Questo si augurano in molti, nell'ambiente, e questo ci auguriamo anche noi all'interno del Consiglio dell'Ordine dei giornalisti che, mai come in questo periodo, è stato investito di inchieste estremamente delicate (non ne parlerò, essendo vincolato al segreto professionale che, in alcuni casi, diventa anche una sorta di segreto istruttorio dato che il Consiglio costituisce un vero e proprio tribunale). Posso dire, tuttavia, senza violare alcun segreto, che la credibilità della nostra categoria, già abbondantemente bombardata da varie forme di discredito, qui in Sardegna ne risulta forse più compromessa che altrove. E la colpa non è soltanto dei giornalisti messi direttamente sotto accusa ma è un po' di tutti noi, che non abbiamo saputo reagire come la gravità della situazione avrebbe certamente richiesto.

Andrei per ordine perché la domanda che Salvatore Cubeddu ci ha posto richiederebbe molto tempo e dunque è indispensabile ricorrere ad alcune schematizzazioni.

Per comodità, dividiamo i mass media nella triade classica: radio, televisione, carta stampata.

In un convegno analogo a Ghilarza, un po' più specifico, gli organizzatori del mese della cultura, ieri, hanno dato a me, a Giacomo Serreli e a Gianfranco Cabiddu l'incarico di analizzare come e quando gli avvenimenti che si riferiscono in qualche modo alla cultura etnica "passino", ossia abbiano spazio, nei mezzi di comunicazione. Ne è emerso un quadro che si potrebbe definire desolante, ma non siamo qui per fare lamentazioni.

Iniziamo dalla radio. Voi tutti sapete - e molti dei presenti lo sanno per esperienza diretta e sofferta - che il servizio pubblico Rai non ha più, in Sardegna, lo spazio dei programmi specifici riguardanti la nostra etnia: questo scippo è stato consumato senza che nessuno di quelli che pure avrebbero dovuto opporsi con successo abbia mosso un dito. Le altre regioni a statuto speciale lo hanno conservato, noi no. Una delle motivazioni di questa prepotenza, a parte la necessità di risparmiare sui costi, è stata questa: noi non abbiamo ancora (ma dovremmo vedercelo riconosciuto tra breve) il diritto di essere considerati anche formalmente, da una apposita legge del Parlamento, una minoranza linguistica. Comunque stiano per mutare le cose, oggi noi non abbiamo più il servizio Rai. E questa è certamente una grave forma di "mutilazione", se soltanto si pensa a quanti sardi ne hanno usufruito in circa mezzo secolo.

Eliminato lo spazio nella radio pubblica, rimangono le radio private. Forse proprio il medium radiofonico è stato a lungo, e per molti versi rimane tuttora, il mezzo di comunicazione più caro e congeniale ai sardi. Ma nella situazione attuale, purtroppo, non abbiamo neppure una emittente in grado di garantire una diffusione dei propri programmi in tutto il territorio della Sardegna. Si va per segmenti, ciascuna radio ha un'area abbastanza limitata di buona copertura. A questo aggiungiamo una constatazione: sono poche le radio che curano un notiziario.

Mi fa piacere che don Mario Cugusi abbia fatto, per carta stampata, un accenno al settimanale *l'Ortobene*, l'organo della Curia Nuorese, perché la "sorella" del giornale è Radio Barbagia, diretta da un personaggio eccezionale, anche se poco amato da una certa frangia di cosiddetti benpensanti, forse perché non è un prete bigotto: Francesco Mariani. Su Radio Barbagia ci sarebbero da dire molte cose simpatiche, ma non mi pare questa la sede per aprire parentesi di qualche piacevolezza. Rimane un fatto indubitabile: la Radio Nuorese, oltre a garantire informazione anche con servizi esclusivi, ha da sempre riservato un posto non secondario ai problemi della cultura sarda. In più, per un certo periodo, ha dato vita ad un singolare supplemento cartaceo - *l'Ortomale*, che rifaceva il verso al settimanale della curia e riscuoteva un notevolissimo successo. Con il ricavato delle vendite, Radio Barbagia, attraverso Francesco Mariani, riusciva a garantire un pasto caldo e un letto a qualunque "pellegrino" passasse per Nuoro in quegli anni. Ricordo perfettamente, perché davo una mano a Francesco in quella iniziativa, che il vescovo di Nuoro, monsignor Giovanni Melis, simpatizzava per noi e spesso ci incoraggiava.

Naturalmente, esistono molte altre realtà degne di interesse in questo settore anche se è difficile farne un quadro esauriente. Sappiamo, però, che a Sassari fioriscono diverse radio, alcune delle quali assai benemerite nell'affrontare problematiche legate alla cultura etnica.

Io stesso conosco assai bene la realtà oristanese di Radio Cuore, che ha sempre garantito resoconti puntuali sui fatti di cronaca di maggiore interesse. Ricordo il povero Lele Enna - morto prima del tempo per un banalissimo incidente stradale - come un infaticabile cronista attentissimo ai grandi eventi. Molte di queste radio sono pressochè sconosciute fuori dalle aree di pertinenza, ma gli automobilisti che percorrono "la Carlo Felice" con l'autoradio accesa sanno quale variegato pianeta sia il mondo delle radio private.

Tornando a Radio Cuore, mi piace ricordare con quanta attenzione - e senza attendere segnali da fuori - i ragazzi di quella emittente seguissero l'Ardia in anni, per così dire, non sospetti: quando, cioè, la sfrenata corsa dei cavalieri sedilesi non veniva ancora pubblicizzata molto. Un segnale di importanza notevole, questo: significa, credo, che la radio Oristanese non aveva necessità di andare "di rimbalzo" su un fatto come l'Ardia perché ne aveva capito fin dall'inizio sia l'originalità che il fascino. Purtroppo questo non sempre avviene nel mondo dell'informazione sarda: troppo spesso noi giornalisti abbiamo bisogno di timbri e battesimi stranieri prima di accorgerci dell'importanza di un personaggio o di un fenomeno. Pensiamo al coro "a tenore" di Bitti: c'è voluto il nullaosta di Peter Gabriel perché anche in Sardegna ci si accorgesse di quei cantori all'antica. Oppure - per un altro versante - le presenze nella trasmissione di Fabio Fazio, che relega i cantori in una posizione poco consona al loro ruolo: con tutto il rispetto per "Quelli che il calcio", il Coro di Bitti appare fuori ruolo in quel contesto. Eppure anche quella sembra a gran parte di noi un "consacrazione" pur essendo uno svilimento. Ma questa era una digressione e me ne scuso.

Concludendo schematicamente sulle radio - sono d'accordo con Bachisio sul fatto che le schematizzazioni talvolta risultino necessarie - ritengo in piena coscienza che oggi esistano degli spazi fino ad ieri impensabili: per gli effetti della legge sull'editoria da un lato e per le grandi possibilità offerte dalla legge sulla lingua dall'altro.

Il discorso sulle Tv è ugualmente complesso, forse in misura anche maggiore rispetto alle radio. Lo limiterei alle uniche due testate che garantiscono la diffusione dei programmi su tutto il territorio sardo: Videolina

e Sardegna uno. La situazione di Videolina la conosciamo quasi tutti: proprio ieri mattina io stesso ho saputo in anteprima che è stato individuato un altro "reprobo", Luisanna Ronchi, vale a dire un secondo giornalista non allineato né coperto. Anche in questo caso si è preferita la linea dura, "cacciata" dal telegiornale con la promessa della cura di una rubrica che non si sa se e quando si farà. Personalmente ne dubito molto, visto il precedente di Andrea Frailis.

Contemporaneamente è stata affiancata al direttore "storico" del telegiornale di Videolina, Bepi Anziani, un'altra collega, Rosanna Romano, con l'incarico di condirettore e questo è un segnale assai chiaro, mi sembra, del degrado dei rapporti in una realtà che lo stesso editore Grauso non faceva mistero di considerare una sorta di isola felice.

L'altra Tv, Sardegna Uno, vive nell'incertezza del diritto, se così si può definire la costante condizione di precarietà che la caratterizza. Un tg ridotto all'osso ormai da molti mesi, le continue voci di vendita, lo sconforto dei colleghi che ci lavorano. Di recente si era diffusa una notizia, poi non confermata, secondo la quale un imprenditore sardo che opera nella penisola sarebbe stato intenzionato all'acquisto. Non solo, ma anche al potenziamento, attraverso la diffusione dei programmi via satellite. Ma tutto sembra definitivamente sfumato. Sulle altre Tv libere, diffuse in aree limitate, non credo si possa dire granché con cognizioni di causa: non hanno diffusione ampia, dunque non si può sapere con esattezza che cosa siano nel quotidiano, che cosa si ripromettano di essere e quali difficoltà realmente vivano.

Si può forse fare una eccezione per TeleSardegna di Nuoro, affidata per il settore della cronaca a un giornalista professionista, Gianfranco Pintore, che trasmette anche programmi in lingua sarda e confeziona un buon prodotto informativo che si chiama Telediariu. Ma ritengo che il bilancio sia in rosso e che la testata sopravviva grazie alla buona volontà di chi ci lavora, oltre che dell'editore Cancellu.

Il discorso sui quotidiani non avrebbe bisogno di molte parole, anche perché si tratta di una realtà sotto gli occhi di tutti.

La situazione all'Unione Sarda - mi dolet su coro a lu narrere, perché ci ho lavorato per 15 anni, dal 1973 al 1988, senza contare i sei anni abbondanti di collaborazione esterna poi bruscamente interrotta unilateralmente da parte mia, visto il "clima" - la conoscete più o meno tutti.

Una parte notevole dei giornalisti denuncia in questi mesi uno stato di grande disagio e non fa mistero delle preoccupazioni sul futuro di una testa-

ta il cui direttore è diventato nel frattempo un uomo politico (o aspira a diventarlo a livelli più alti) e il cui direttore ha collezionato un numero talmente impressionante di querele per diffamazione da rappresentare un caso unico in Italia. Anche il Consiglio Nazionale dell'Ordine ha ricevuto diversi esposti sul suo conto. Attualmente Liori si trova in "Stato di incolpazione" da parte del Consiglio Regionale dello stesso Ordine Professionale.

Che tipo di informazione si possa offrire in una situazione del genere è facilmente intuibile e del resto il Cdr dell'Unione ha più volte denunciato anomalie e irregolarità anche molto gravi. Come se tutto ciò non fosse sufficiente, le inchieste giudiziarie a carico di amministratori e giornalisti del quotidiano sono un altro segnale eloquente della situazione complessiva. Sul futuro economico dell'azienda gravano dubbi ed incertezze non lievi, tanto da far ipotizzare una possibile cessione a breve scadenza della testata ultracentenaria.

Ma se l'Unione Sarda piange, la Nuova Sardegna non ride. Qui a Cagliari il quotidiano di Sassari non è mai riuscito ad "entrare" come avrebbe desiderato il suo editore. Non è certo questa la sede per tentare l'analisi di un insuccesso, ma le critiche alla "Nuova" non mancano da parte di vasti settori dell'opinione pubblica in tutta la Sardegna.

La più frequente riguarda la linea politica, troppo vicina ad un partito e dunque troppo tenera con gli esponenti di quella parte politica. A noi interessa, però, un altro aspetto non meno importante: la sezione cultura.

Semberebbe quasi che i giornalisti che se ne occupano non si rendano conto di vivere in Sardegna. Non occorre essere degli esperti di comunicazione per accorgersi che quelle pagine potrebbero essere fatte allo stesso modo in una qualunque altra provincia italiana, tanto sono svincolate dalla realtà sarda. Questa stortura ha provocato numerose proteste - finora inascoltate - anche da parte di redattori e collaboratori della stessa testata. La linea del gruppo non è omologa alle "diversità" come invece dovrebbe essere in una situazione come quella sarda. Si tratta, è fin troppo evidente, di un pregiudizio a dir poco vetusto: quello che Giovanni Lilliu ha chiamato spesso "falso mondialismo" e che somiglia moltissimo al più anacronistico dei provincialismi. Ma il responsabile di quelle pagine - che i suoi colleghi chiamano, non a caso, il "redattore cupo" - non ha mai voluto sentire ragioni.

Un'altra critica che i lettori rivolgono ai giornali riguarda la cronaca nera: privilegiata rispetto alle altre notizie, si dice, e trattata troppo spesso con toni colpevolisti, come se il giornalista non fosse prima di ogni

altra cosa un modesto "testimone del tempo", e quasi sempre senza una riflessione più meditata e problematica. Le eccezioni non mancano. Ma si tratta, per l'appunto, di eccezioni. La "regola" è un'altra: ricoverarsi sotto le ali non "del perdono di Dio" ma, molto più terrenamente, del gruppo Caracciolo.

Un'altra anomalia, comune ad entrambi i quotidiani, riguarda quella che in gergo viene chiamata cronaca bianca, negletta e sacrificata tanto da essere quasi scomparsa. La conseguenza più evidente è che i lettori di entrambi i giornali finiscono per avere una visione fortemente incompleta, e di conseguenza distorta, della terra in cui vivono. Tutto il versante, per così dire, "solare", della realtà, non viene raccontato o viene descritto sommariamente e senza interesse vero. Questo dipende molto - si dice nell'ambiente - dalle nuove tecnologie che hanno imprigionato il giornalista legandolo alla macchina ("prima, le notizie si andavano a cercare, ora siamo diventati tutti degli impaginatori di una informazione di seconda mano, quando non di terza o quarta"). Comunque sia, e quali che possano essere le giustificazioni consolatorie, i nostri due quotidiani sono troppo "tristi": l'altra faccia della luna non appare, sulle pagine dei giornali sardi. E non è certo un buon segno. La prova inconfutabile della crisi è nelle cifre della diffusione: nonostante i giochini, non si conquistano più nuovi lettori.

Concludo con una domanda: quale dovrebbe essere la spinta che costringe un cittadino a fermarsi all'edicola, se il giornale non è in grado di dargli nemmeno una notizia fresca rispetto alla gran massa di informazioni che sullo stesso cittadino è piovuta la sera prima dai telegiornali di tutte le emittenti e dalle rassegne-stampa?

Non ho risposte certe né verità rivelate, ma credo fermamente che una riappropriazione del piacere della scoperta di una notizia potrebbe rappresentare una grande novità in grado di farsi apprezzare molto dal popolo dei lettori. Un popolo che nessuno - diciamo per inciso - è mai andato a consultare per conoscerne gusti e preferenze. I giornali sono "tristi" e grigi anche per questo.

SOCIETÀ E DIRITTI DI CITTADINANZA

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

505 EAST 57TH STREET, CHICAGO, ILL. 60637

TEL: (312) 977-9000 FAX: (312) 977-0800

INTERNET: <http://www.uchicago.edu>

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

CHICAGO, ILL. 60637

COMUNITÀ DI VILLAGGIO E SERENITÀ DEL VIVERE?

di Raffaele Sestu

“La donzelletta vien dalla campagna...” Oppure: “Ennesimo attentato contro gli Amministratori di un paese della Barbagia”. Il modo di vedere la vita di un villaggio può essere diametralmente opposto per chi vive fuori dallo stesso.

In realtà il villaggio è un microcosmo con leggi ben definite, con varie chiavi per entrarvi e soprattutto può ancora essere considerato capace di vita autonoma.

Comunità di villaggio e serenità del vivere?

Proprio per onorare il puro interrogativo posto alla fine del titolo parlerò all'inizio della:

Violenza del villaggio.

In primo luogo mi chiedo e chiedo a Voi: il villaggio è vittima del dilagare della violenza che invade ormai il mondo oppure esiste una violenza tipica del villaggio e, se questa esiste, quali rimedi possiamo realisticamente pensare di apportarvi? In effetti alcune manifestazioni di violenza che possiamo ancora definire tribali hanno luogo soprattutto nei piccoli villaggi. Il rapporto diretto che nei paesi esiste tra cittadini e amministratori può, ad esempio, spiegare almeno in parte il moltiplicarsi di attentati.

Io ho da portare il mio piccolo esempio ed il nostro tentativo di terapia, che non può essere altro se non la “cultura”.

Otto anni e qualche mese fa, in uno dei periodi più torbidi della vita del mio paese, uno sconosciuto pensò di sistemare una bomba sotto la mia macchina e la fece saltare per aria. Un simile atto vandalico nei confronti di uno che faceva il medico ventiquattr'ore al giorno e basta destò molto scalpore anche nel mio paese abituato, ahimè, a cose anche più gravi.

Da tutti venne inquadrato come un segno destabilizzante e gratuito in un momento nel quale il paese era talmente allo sbando da non riuscire a

trovare nemmeno una Amministrazione comunale.

In me, oltre alla rabbia, scatenò anche la decisione di fare ancora qualche cosa di più per il luogo in cui ero nato.

Da allora decisi di fare Pro Loco e per una serie di circostanze fortunate, ma soprattutto grazie al lavoro di tante componenti sociali, Arzana è diventata quasi la capitale culturale della zona. Il risultato più rilevante di tutta questa fatica lo abbiamo però visto in un'altra sfortunata circostanza.

Quando, dopo tanti anni di relativa serenità, la vita del nostro villaggio è stata scossa da un altro omicidio, i ragazzini delle scuole Arzanesi hanno deciso per la prima volta di scendere in piazza per manifestare contro la violenza ed un bambino ha letto una lettera con una frase terribile: "Aiutatemi a non diventare un Killer".

La saggezza del villaggio.

Spesso si manifesta con poche parole o con un proverbio detto al momento opportuno.

In un incontro alle poste un vecchio contadino, che sapeva della mia attività di vignaiolo a tempo perso, venne a salutarmi: "*Comment' andata sa ingia, su dottò?*"

"Tempus de sciattura mala, thedda 'Angiuli"

"Oh! Candu est tempus meda cena proere est prus facili a proere"

Da quel giorno ho smesso di imprecare contro il tempo.

L'ironia del villaggio.

È quasi sempre un'ironia arguta e sottile. Uno dei nostri patriarchi quando arrivò all'età di centoun anni, avendo saputo che mi interessavo del Gennargentu, dopo anni che glielo chiedevo decise che era giunto il momento di raccontarmi come mai avesse una gamba completamente deforme.

"Sigomente m'anti nau ca Issu connoscede su monte i di potto contari..."

Mentre andava da un ovile a valle ad uno dei più alti del nostro territorio, nel 1919, decise di salire su un ontano per tagliare delle frasche, appese il fucile ad un ramo che si ruppe mentre era sull'albero e gli spezzò la gamba. Cadde, si legò l'arto con una cordicella per bloccare l'emorragia, svenne e fu ritrovato dopo molte ore ancora in vita.

Lo portarono all'ospedale militare di Cagliari dove un medico gli disse

subito che bisognava amputare la gamba.

Lui rispose: "Dove dorme la testa dorme la gamba".

Allora, mi disse sorridendo, *cussu collega su* mi ha detto: "Lei può fare quello che vuole ma così campa poco".

È morto alcuni anni fa a centodue anni ed io ho smesso di fare per i miei pazienti qualsiasi prognosi *quoad vitam*.

La giustizia del villaggio.

Segue un suo codice ben preciso che spesso non coincide con quello dello Stato, a volte per fortuna non coincide, ha i suoi tempi che possono essere anche nel villaggio molto lunghi come nell'esempio che segue.

Quando tornai a fare il medico nel mio paese, nello scorrere l'elenco dei pazienti che per primi avevano deciso di scegliermi come curante, rimasi molto perplesso nel vedere il nome di un arzillo vecchietto che allora aveva novantacinque anni. Stupito, perché costui era l'ultimo fratello vivente del più famoso bandito arzanese e nella storia delle nostre famiglie vi era stato un terribile fatto di sangue.

Questo famoso fuorilegge, alla fine dei suoi giorni e forse già in preda alla follia che precedette la morte, commise il suo delitto più efferato: uccise una bambina. Quella bambina era la sorella di mia madre. Il tempo aveva coperto con un velo pietoso su questa tragedia per la mia famiglia ma non per lui. Negli anni imparai ad apprezzare quest'uomo semplice e buono e quando compì cento anni andai a fargli gli auguri. Con grande sorpresa mi disse: *Olia conoscere a figia sua Elisedda*", così lui chiamava mia figlia Elisabetta che proprio in quei giorni compiva gli stessi anni di mia zia quando venne uccisa. Io accompagnai Bettina, lui si alzò a fatica dallo sgabello, le diede un bacio sulla fronte e le fece un regalo.

Poi le strinse la mano e senza dire nulla decretò la fine di una storia anche per lui molto triste.

La memoria del villaggio.

È importante che del villaggio si scriva, si parli, è ancora più importante che il villaggio venga vissuto da tutti anche solo per pochi giorni all'anno, però il villaggio è destinato a scomparire come entità culturale se viene meno la memoria storica, la tradizione orale della memoria stessa.

Il villaggio possiede da questo punto di vista un vantaggio peculiare.

Ancora da noi vi è un grande rispetto e amore per gli anziani, ancora solo in casi eccezionali gli anziani vengono ricoverati in ospizi. Questo ci permette di avere una memoria storica vivente che deve essere comunque protetta e rivalutata. Questo ho capito alcuni anni fa quando in un sereno pomeriggio di autunno il mio babbo, persona dal carattere chiuso, del quale io, mio fratello e mia sorella intuivamo attraverso le foto sbirciate di nascosto in un vecchio album la vita avventurosa, decise finalmente di raccontarmi la sua storia. Ricordo che, nella nostra campagna, dopo una mattinata di caccia, decise di posare il fucile, di sedersi all'ombra del grande fico sotto il quale era solito riposare e, parlando per delle ore, mi lasciò l'eredità più bella: la memoria della sua vita.

COMUNITÀ LOCALI, ASPETTI IDEOLOGICI, PERCORSI DI RICERCA.

di Benedetto Meloni

Quando si parla di comunità e comunità locale, si usano questi concetti attribuendo loro, di volta in volta, valenze contrapposte, positive o negative. Il senso comune concepisce la comunità come connessa alla famiglia, alla casa, alla parentela, al vicinato. La lega quindi alla comunità di luogo e di sangue, all'amicizia, alle relazioni concretamente solidali. Il resto della società può essere concepito come il luogo del conflitto, degli egoismi. *Noi e gli altri*: è il modo con cui si rappresenta questa contrapposizione.

Succede, capovolgendo questa concezione, che la parentela, la famiglia, il paese di piccole dimensioni vengano percepiti come la tradizione, che può essere costringitiva per l'individuo, un ostacolo ad una socialità più ampia, ad un impegno al di fuori di un ambito ristretto; mentre la società e la città sono la modernità, lo spazio della libertà, dove l'individuo si afferma al di fuori delle appartenenze ascrivite.

Queste contrapposizioni si riflettono in maniera speculare sul ruolo che le comunità locali dovrebbero svolgere nei processi di sviluppo e di modernizzazione. Nel processo di sviluppo, al "localismo" e al sistema socio-economico locale sono state, volta a volta, attribuite funzioni opposte: da una parte semplicemente di mero attrito, un insieme di forze e circostanze che ritardano e deviano un corso storico; dall'altra di forza attiva, che non si limita a deviare, a ritardare, ma ha una sua efficacia propulsiva, producendo, anzi, una molteplicità di sentire lo sviluppo.

Sullo sfondo poi di questi due modi di vedere esiste un problema più generale: lo studio di un paese, di una comunità locale che ha avuto senso fino a un recente passato, quale significato mantiene, dopo i mutamenti recenti, che hanno determinato l'apertura delle società locali? Ha senso, oggi che le società locali sembrano perdere qualsiasi centralità, oggi che sembrano esplodere da tutte le parti?

Queste questioni non riguardano solo il senso comune della gente, ma attraversano il dibattito di tutte le scienze sociali. Farò quindi alcuni esempi di uso contrapposto di visioni di comunità, in riferimento anche

alla Sardegna, per dire che è necessario superare le impostazioni dualistiche e per indicare alcuni percorsi attraverso cui ciò può avvenire.

La comunità tradizionale come ideologia

La formulazione complessiva del concetto di comunità risale a Tonnies (1896, trad. it.1963), che alla fine del secolo scorso introduce la tipologia comunità-società per la comprensione del mutamento sociale.

La riscoperta della comunità avviene nel momento in cui nasce l'urbanesimo e si sviluppa il capitalismo, l'economia di mercato, e sembrano andare perdendosi una serie di elementi positivi, che caratterizzavano le società cosiddette tradizionali.

Già nel discorso corrente è possibile, per Tonnies, individuare la contrapposizione tra comunità e società. Noi parliamo di comunità di vita in riferimento al matrimonio, di comunità domestica in riferimento alla famiglia, di comunità di luogo in riferimento al vicinato, di comunità di costume in riferimento alla appartenenza etnica; mentre non esiste la società di vita, non esiste la società degli affetti, ma esiste la società di profitto, la società delle scienze.

In sostanza, nel linguaggio corrente, "ogni convivenza confidenziale, intima, esclusiva... viene intesa come vita di comunità; la società è invece il pubblico, il mondo. Il giovane viene messo in guardia contro la cattiva società, ma parlare di cattiva comunità non ha senso".

Nel linguaggio sociologico i due termini vanno intesi come "forme associative" e sono costruiti in opposizione come elementi di un unico schema interpretativo.

La comunità deve dunque essere intesa come organismo vivente, la società come un prodotto meccanico.

Nella comunità predominano gli interessi comuni e la volontà collettiva, i membri sono scarsamente individualizzati, l'appartenenza avviene per ascrizione, l'orientamento morale è dato dalle credenze di tipo religioso, la condotta è regolata dai costumi e dai codici locali, la solidarietà la comprensione e il consenso sono globali, organici. Nella società domina la volontà individuale, i suoi membri sono fortemente individualizzati, l'azione è condizionata dalla pubblica opinione, comunque la laicizzazione relega a livello individuale le appartenenze religiose, le regole tradizionali perdono la loro forza e la moda controlla l'agire quotidiano; e, fattore più importante, nella società l'assenso è regolato dal contratto, meccanicamente.

Le conseguenze di questa impostazione dualistica sono importanti.

La comunità così definita serve a descrivere i rapporti sociali più strettamente legati ai rapporti di discendenza, vicinanza e affetto. Il riferimento ideale è dunque alla famiglia, come gruppo umano fondamentale. Esistono comunità di sangue (padre-figlio, madre-figlio, uomo-donna, parentela), comunità di luogo (vicinato), comunità di spirito (amicizia, fondata sulla libera scelta, avente un carattere non necessario).

Comunità-società sono due categorie che servono a spiegare il cambiamento sociale, caratterizzato dall'emergere dell'individuo rispetto a qualsiasi altra forma di aggregazione precedente, dall'emergere della forma contrattuale e convenzionale di ogni rapporto, all'interno del quale la tensione interpersonale è considerata normale.

Questa posizione esprime quindi una critica alla società contemporanea e focalizza soprattutto le tensioni che stanno alla base della modernizzazione: l'emergere per Tonnies della divisione degli interessi, del conflitto endemico, della discrezionalità non controllata nei rapporti, e, soprattutto, la preoccupazione della riduzione delle appartenenze e l'offuscamento dei valori morali.

In quest'ottica la comunità è individuata in quello stadio dello sviluppo storico della società rurale europea caratterizzata da villaggi e paesi, con la terra di proprietà comune, che vengono via via messi in crisi e disorganizzati dalla società moderna. Potremo dire che esiste una sorta di mitizzazione in positivo di una forma sociale che sarebbe entrata irrimediabilmente in crisi.

La domanda che ci dobbiamo porre è se questa realtà contadina tradizionale abbia potuto costituire una società più giusta, più ricca di valori rispetto alla società attuale. Dobbiamo poi chiederci se gli orientamenti di tipo comunitario, basati sulla comprensione e sul consenso, che caratterizzano le relazioni sociali di tipo simpatetico, siano propri solo della società tradizionale.

Contemporaneamente, dobbiamo chiederci se le relazioni comunitarie sono proprie solo della comunità familiare, della comunità territoriale-residenziale, dell'amicizia.

Inferire da questa forma di relazione sociale l'esistenza di rapporti e di legami su cui si basa l'omogeneità e l'unità di una comunità locale, che a questo punto diventa luogo di comprensione e concordia, "resta, allo stato attuale delle conoscenze, una deduzione molto azzardata" (G. Busino, 1978, p. 698).

Di fatto sia la psicologia dei piccoli gruppi, sia gli studi etnologici sulle economie primitive e sulla distribuzione del potere (M. Gluckman 1977, G.P. Murdock 1949), sia i numerosissimi studi di storia sociale sull'economia e sul potere nelle comunità locali di antico regime in Italia e in Europa, sia infine gli studi sociologici sulle comunità locali sfumano considerevolmente la tesi di Tonnies.

Per quanto riguarda la comunità familiare, la psicologia ha mostrato che le relazioni tra marito e moglie, fratelli e sorelle, sono di natura diversa fra loro e frutto non di volontà naturali, ma di compromessi tra volontà, che inizialmente si fronteggiano (S. Freud, 1985). Sul piano delle relazioni sociali, il fatto che la famiglia sia anche unità di produzione e di consumo e che i suoi membri siano interessati alla trasmissione del patrimonio, fa sì che i rapporti di riproduzione non siano dissociabili dalle relazioni di calcolo economico, dal conflitto, dalla violenza nei confronti dei più deboli.

Per quanto riguarda la comunità di luogo, già Redfield (1955, trad.it. 1976), che studia i villaggi delle Ande, ha messo in risalto che, se, da una parte, questi mantengono elementi di comunità, dovuti alla sopravvivenza delle culture precolombiane, sono, dall'altra, società segmentate e parziali, perché, per esistere, hanno bisogno di un legame tra vita locale e sistema sociale più largamente sviluppato. Questo rapporto produce un dualismo tutto interno, dato dall'esistenza di due culture e di un sistema sociale contrapposto, formato da una metà superiore e da una metà inferiore. Redfield osserva che la natura della integrazione prevalente nelle società contadine risulta da processi storici complessi, nel cui ambito si verificano sia fenomeni di comunità sia scontri tra culture.

Nonostante questi limiti la impostazione dicotomica, comunità-società, ha influenzato molti studi, molta ricerca e di conseguenza molto senso comune.

Anche per la Sardegna la modernizzazione è stata descritta spesso come un passaggio dalla comunità alla società. La testimonianza più significativa è quella dei lavori di Michelangelo Pira, che nella *Rivolta dell'oggetto* ci ha lasciato un affresco della comunità tradizionale del centro Sardegna, denso dal punto di vista analitico, ma soprattutto denso di significati e di implicazioni.

La famiglia tradizionale viene descritta da Pira come la struttura portante della comunità, in quanto è la fonte normativa più importante. Non c'erano limiti alla sua sovranità interna: nella lunga durata la famiglia è un

vero e proprio stato sovrano, con un territorio, un governo, una popolazione, una forza armata. La famiglia svolge anche un altro ruolo strategico: è il luogo dove si realizza l'omologia tra produrre e insegnare. Infine la famiglia è nazione: la società barbaricina ignora ogni esplicita dimensione organizzativa transfamiliare (pag. 81). Pira accetta, quindi, sostanzialmente la tesi del così detto familismo, dominante nel periodo in cui egli scrive, che accentua il ruolo della famiglia, fino ad escludere forme di relazione e di cooperazione al di fuori di essa.

La comunità locale ricopre nella sua analisi un ruolo marginale. La *vidda*, la comunità, non si concentrava in alcun luogo per esercitare il suo potere normativo, nemmeno nelle piazzette, tranne che per le feste. Era dispersa nelle strade, nelle case. La comunità è assente nel governo del territorio, nel governo dei conflitti, perché essa "non poteva imporre alcunché di specifico e di concreto in circostanze determinate" (pag. 81).

L'individuazione del ruolo della comunità, se non avviene sul terreno delle pratiche sociali concrete, è da individuare sul terreno delle fonti normative: la comunità aveva i suoi codici; non governa ma produce codici. I suoi confini erano delimitati, più che da un territorio governato, dallo spazio praticato e dal fatto di essere il luogo della comunicazione, dal fatto che nella situazione tradizionale il dialetto è la lingua per quel paese.

Da questo stato di cose (centralità della famiglia, assenza della comunità nel sistema delle relazioni sociali, e presenza al contrario della comunità nella produzione dei codici), derivano per Pira una serie di conseguenze di ordine politico e di ordine ideologico.

La società barbaricina è una società senza capi: "nell'ordine politico una comunità lasciata a se stessa è una comunità libera, nella quale tutti sono capi e nessuno lo è veramente per tutti, nessuno può usurpare il potere normativo spettante agli altri" (pag. 310).

Sul piano ideologico questa è una comunità egualitaria, appunto perché senza capi, che non sopporta l'emergere di padroni: "la società pastorale montanara, a differenza di quella contadina di pianura, non aveva conosciuto per secoli né gerarchie efficaci né stratificazioni sociali stabili. Era una società gentilizia di liberi ed uguali, almeno nel limite della sua ideologia" (pag. 306). Pira usa il rapporto che si instaura tra servo pastore e proprietario del gregge per dimostrare che esso è tipico di una società senza classi. Infatti tale rapporto, più che di sottomissione, è un rapporto tra maestro ed allievo.

A partire dal 1946, per Pira, si è assistito ad uno sconvolgimento

profondo della comunità. Gli effetti di questa trasformazione sono stati descritti in un primo momento come una sorta di "catastrofe antropologica di una società". Nel 1966 scriveva "In questi ultimi 10 anni la sociologia è andata a verificare l'ipotesi di una società contadina. Che cosa ha trovato? Il familismo, il dialetto, un cumulo di rovine storiche, perché non è vero che la società contadina, la forma dei suoi valori, corrispondessero alle misure naturali dell'uomo, ma era essa stessa il risultato di un certo processo storico, ritardatissimo, accantonato e deformato". Così formulato questo giudizio è uno dei più severi che mi è capitato di leggere sulle trasformazioni in atto a partire dagli anni 50. Si assiste, invece, nella *Rivolta dell'oggetto*, ad una sorta di recupero della cultura contadina e pastorale in generale, per cui il giudizio sulle trasformazioni è meno drastico, anche se il bilancio complessivo si presenta in passivo per la comunità locale.

A questo punto la famiglia non è più unità economica autosufficiente in quanto lavori e redditi vengono dal di fuori. La solidarietà passa dalla scala ristretta della famiglia a quella di classe. Dopo essere stata per secoli fonte normativa vincente nei confronti dello stato remoto, la famiglia perde la sua centralità a vantaggio di altre fonti normative, stato, regione; perde il suo ruolo centrale nel sistema della vendetta (pag. 275).

Nel secondo dopo guerra si è quasi totalmente estinta la fonte normativa spontanea della comunità: la sanzione che colpiva le devianze individuali è priva di efficacia. Questa perdita di centralità riguarda i codici tradizionali e si accompagna tuttavia all'emergere della centralità amministrativa. Oltre a questi cambiamenti Pira ne enumera tanti altri: consumi, istruzione, bisogni e, soprattutto, sistemi di comunicazione. Anche questi influenzano profondamente i tratti della società tradizionale, su cui ci siamo fin qui soffermati.

Nonostante tutte queste trasformazioni permane l'egualitarismo, rimane nell'ideologia un residuale rifiuto della stratificazione, della diseguale distribuzione dei mezzi di produzione e dei beni culturali e materiali (pag. 322). Questo rifiuto ha radici "nell'inconscia memoria collettiva di secoli di godimento economico di beni demaniali e comunali in genere" (pag. 332). Su questa permanenza di un sub-strato simbolico tradizionale può innescarsi l'ideologia positiva, quale quella del movimento operaio.

Mi sono soffermato sul lavoro di Michelangelo Pira perché questa visione un di una mitica società pastorale egualitaria ha radici profonde. Ha padri nobili. Basti pensare alla Commissione Medici, che pone alle

origini della questione sarda la distruzione delle comunità locali a seguito dell'abolizione delle proprietà collettive. Essa fa parte anche di un senso comune diffuso, riproposta a piene mani da alcuni commentatori del quotidiano *L'Unione Sarda*.

Esiste una convergenza diffusa nel porre all'origine della questione sarda, e soprattutto all'origine della mancata trasformazione della pastorizia in Sardegna, una serie di leggi emanate nella prima metà dell' 800. Quali sono stati gli effetti di queste leggi a giudizio di alcuni storici, ma soprattutto a giudizio di alcuni movimenti politici locali e anche a giudizio della Commissione parlamentare di inchiesta che ha chiuso i lavori nel 1972? Sono due gli aspetti che si possono mettere in risalto: l'aver sottratto risorse fondamentali ai pastori e ai contadini, favorendo l'appropriazione privata e la formazione di una classe di proprietari assenteisti; l'aver distrutto le proprietà dei villaggi e con esse una sorta di democrazia comunitaria. Le osservazioni, per esempio, di padre Bresciani contro il comunismo dei pastori e a favore dell'imposizione della perfetta proprietà privata sono state rilette in positivo, ed il risultato è stato l'esaltazione di una comunità pastorale, in qualche modo egualitaria, che sarebbe esistita prima della "conquista" piemontese.

In molti contesti, soprattutto del centro Sardegna, le cose andarono diversamente ed il risultato complessivo, alla fine dell'applicazione delle leggi succitate, è stato il mantenimento quando non l' ampliamento delle terre comuni. In Sardegna le terre pubbliche occupano all'incirca 353.000 ettari e costituiscono il 15% dell'intera superficie territoriale. I comuni interessati sono 263 su 359. La distribuzione riguarda tutte le provincie, con una particolare incidenza nelle zone pastorali, dove in alcuni comuni superano il 50% della superficie agricola. Ci troviamo quindi di fronte a comunità locali nella quali le condizioni da cui dovrebbe scaturire parte della questione sarda e della questione pastorale andrebbero quindi ridimensionate o comunque attutite. Il problema diventa a questo punto quello di capire se l'esistenza di una proprietà comunale è condizione favorevole per uno sviluppo pastorale, più che in altre situazioni dove è avvenuto un processo di privatizzazione della terre; condizione di uguaglianza economica tra produttori agricoli, pastori e contadini.

Partiamo da questo secondo punto, l'uguaglianza. A me è capitato di studiare i meccanismi di accesso alle risorse indivise del comune di Austis. Ma una situazione molto simile ho potuto osservarla ad Arzana durante un seminario di studio con gli studenti del mio corso, e indirettamente

tramite la lettura dei *regolamenti d'uso* di altri comuni (Orgosolo, Villagrande). Tutti i *regolamenti* riconoscono parità di diritti, e uno dei primi articoli recita: "Il comune ammette la generalità dei suoi abitanti al godimento in natura dei suoi beni; al godimento dei pascoli comunali è ammesso tutto il bestiame di proprietà dei comunisti". Esistono però una serie di fatti che finiscono per contraddire nella pratica concreta e quotidiana questi diritti. Ne citerò alcuni brevemente. Alcune famiglie detengono un diritto di semina in determinati terreni, ed hanno esercitato in passato tale diritto senza corrispondere al municipio la tassa per il *semine-rio*, ma, ed è questo l'aspetto interessante, queste famiglie non rivendicano sugli stessi terreni nè il diritto di recinzione, nè il diritto di pascolo individuale. Sostanzialmente esistono quindi terre aperte con diritto di sfruttamento individuale e familiare fino al raccolto, per la parte messa a coltura, terre che ritornano nell'indivisione una volta ultimato il raccolto. Per quanto riguarda il diritto di pascolo ci troviamo di fronte ad una situazione analoga. Solo una parte dei bovini e degli ovicapri pascolano il comunale. È necessario, per poter pascolare, possedere o costruire un ovile, e noi notiamo che esistono, nelle terre comunali, ovili di famiglie che passano di padre in figlio e che sono collocati nei pascoli migliori vicino alle fonti d'acqua. Di fatto, a fronte della indivisione delle terre pascolative, è possibile constatare un diritto di pascolo e di uso a partire da basi familiari, nonostante che il comune ammetta tutti i comunisti al pascolo del *cumonale*. Nella pratica, il comune, anche in passato, non assegnava ogni anno ai singoli pastori una quantità di terre pascolabili, ma delimitava le zone, i tempi e i percorsi, mentre i diritti che i singoli esercitavano furono ottenuti dai possessori del diritto e trasmessi ai discendenti. I diritti di questo tipo non sono un attributo solo dell'appartenenza, ma possono variare molto a seconda della posizione dei singoli gruppi familiari, lungo una scala che va da coloro che possiedono diritto di semina e di ovile in alcune zone, e che esercitano tali diritti, a coloro che, pur non essendo esclusi dal diritto sulla terra, non dispongono nè di bestiame, nè di mezzi di produzione, nè di alleanze politiche sufficienti e vanno a lavorare alle dipendenze di altri.

Così, pur avendo molti, in linea di principio, diritto di uso delle terre comuni, ne sono di fatto esclusi, e siamo ben lontani da forme di egualitarismo e di democrazia della povertà: la parità di condizione è cioè una conquista e ciò è testimoniato dall'esistenza di un buon numero di nullatenenti. La situazione non si discosta molto da quella descritta da John

Day per il periodo pre-spagnolo, quando i gruppi più influenti utilizzano più degli altri le terre indivise. Si delinea quindi, per concludere su questo punto, una situazione che va tenuta presente soprattutto in riferimento a forme eventuali di sviluppo e di governo del territorio e delle risorse, quali le cooperative di produzione, parchi naturali. Non è a mio avviso possibile definire collettiva e comune la proprietà della terra, nè le forme di uso presuppongono cooperazione: non esistono greggi comuni, nè rapporti commerciali basati sulla cooperazione da parte del gruppo dei pastori, nè coltivazione comune, ma solo gestione familiare delle risorse indivise, con aggregazione periodica su base familiare.

Questa situazione di accesso individuale o familiare alle terra rimasta nell' indivisione, necessita di alleanze, ma genera anche conflitti tra titolari degli stessi diritti, soprattutto in situazione di risorse scarse.

Una situazione descritta da Pigliaru nel "*La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*". Questo codice è l'esteriorizzazione in termini di norme e valori di una società con un forte grado di competizione interna, dovuta a meccanismi di accesso alle risorse, a causa dei livelli molto alti di incertezza per quanto riguarda tale accesso. Si prevede l'uso della vendetta a fini regolativi (che può tuttavia essere usata, a mio avviso, in modo strumentale all'interno di forme variegate di devianza sociale, soprattutto in periodi di forte mutamento sociale).

Di fronte alle incertezze dell'accesso alle risorse, il codice della vendetta garantisce in modo assoluto un ambito al cui interno le incertezze non devono esistere: è l'ambito della casa contro l'ovile, è l'ambito del paese contro la campagna. Il codice della vendetta è finalizzato a garantire questa certezza tutta interna al mondo del paese, allo spazio abitato, che è lo spazio della sopravvivenza. Una sorta di mondo umano che si contrappone al mondo della natura. Nell'articolazione della gravità della offesa il codice della vendetta ritiene offensivo soprattutto il danno, il furto di una serie di cose che stanno dentro lo spazio umanizzato del paese e dei terreni limitrofi al paese: la capra da latte, il maiale da ingrasso, il cavallo, il giogo, il pascolo abusivo all'interno delle proprietà chiuse e coltivate, limitrofe al paese. Mentre non condanna il furto all'esterno della comunità di appartenenza.

Non è privo di interesse notare che si tratta di luoghi connessi più all'attività contadina che pastorale, legati alla sussistenza, garantita dal lavoro contadino. Ciò sembra rimandare a un modo di produzione delle comunità del centro Sardegna che sono state, contrariamente allo stereo-

tipo del pastoralismo diffuso, per lungo tempo sia contadine che pastorali, dove le due attività hanno convissuto fianco a fianco in un rapporto di reciproco scambio. La stessa alternanza *paberile* e *vidazzone* praticata sulle terre aperte, così puntualmente descritta dagli storici, era finalizzata alla difesa dell'agricoltura estensiva. Una conferma di questo lo troviamo all'interno di uno dei sistemi, che è centrale nella riproduzione familiare e della comunità nel suo complesso: il sistema di eredità. Tale sistema attribuisce un grande valore simbolico ed economico alle terre chiuse, che vengono divise in parti uguali, tenendo conto della qualità differente dei suoli; mentre le terre pascolabili e aperte possono rimanere indivise lungo l'asse ereditario.

"*La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*" si colloca quindi, come si vede, all'interno di un sistema sociale coerente, all'interno del quale i meccanismi regolativi, che vanno dal sistema di eredità al codice della vendetta, presentano delle congruenze e dei rimandi non privi di significato.

È stato notato che codici analoghi esistono nelle società dove le risorse sono comuni o indivise, dove queste risorse sono scarse, e di vitale importanza per le comunità. In questa situazione un codice, come quello che si basa sulla *balentia*, stratifica in qualche modo le persone di diverso status e di diverso peso politico in base ai rapporti di alleanza rispetto all'accesso alle risorse, ma mette in competizione categorie di individui simili per l'accesso alle risorse. È un sistema di stratificazione a base individuale non di gruppo (gruppo inteso in senso sociologico): colloca gli individui e le famiglie lungo una scala sociale, in linea ipotetica secondo una gerarchia individuale dal primo all'ultimo. Questo significa che mentre elimina il conflitto tra gli estremi, accentua la competizione tra eguali. Questa competizione egualitaria non esclude il furto e la violenza come modo di procacciarsi risorse, e quindi concepisce una "ridistribuzione forzata" delle proprietà accumulate.

Codici analoghi si sono sviluppati in società marginali, in assenza di un potere centrale forte e in situazioni di conflitto col potere centrale da parte delle comunità, che si oppongono alla centralizzazione.

Così posto, il problema dell'esistenza del codice costituisce una buona spiegazione sociologica, perché lega profondamente la sua presenza alla situazione del possesso contadino e pastorale del centro Sardegna tradizionale, fino ai primi anni del secondo dopo guerra, basato sull'incertezza dei diritti sulla terra, come esiste nei terreni comunali, e su una forte

competizione per l'accesso. Si chiariscono così anche quei fattori di instabilità e di incertezza che Pigliaru richiama costantemente: l'intensità dell'offesa è proporzionale alla minaccia delle poche certezze, e la vendetta scatta ogni qual volta vengono messi in gioco gli elementi che garantiscono la certezza della sopravvivenza, indipendentemente dal valore economico. A questo punto l'incertezza genera la necessità sia di un codice certo sia di una forte normazione simbolica necessaria per rendere sicure le situazioni oggettive familiari.

Abbiamo poi posto un'altra questione: l'esistenza di terre rimaste nell'indivisione ha costituito una situazione favorevole per lo sviluppo economico? Per rispondere è necessario distinguere tra passato (almeno fino agli anni '50) e presente. Fino agli anni '50 le terre venivano divise in pascolabili e coltivabili secondo un preciso sistema di rotazione annuale. Questo sistema di rotazione risponde ad una logica precisa: da una parte difende i campi arati dalle greggi e garantisce una produzione locale di cereali, oltre che prodotti per la pastorizia (stoppie, orzo, etc), e dall'altra impedisce, attraverso l'aratura e la ripulitura dei terreni, lo svilupparsi della macchia mediterranea favorendo il miglioramento dei pascoli. E un sistema all'interno del quale pastorizia e agricoltura si spalleggiano e si integrano reciprocamente, garantendo l'uso delle risorse disponibili e la sopravvivenza economica. Dopo il 1960 c'è l'abbandono dell'agricoltura. I pastori usano da soli l'intero *cumonale*, ma risentono della mancanza dell'agricoltura non solo perché non dispongono di prodotti agricoli per il nutrimento del bestiame, ma perché peggiora la produzione dei pascoli. Un indicatore di questa situazione è il diffondersi e l'accentuarsi degli incendi come strumento di contenimento della macchia mediterranea nei suoli non più arati e invasi dal cisto. Tutto questo avviene in connessione con altri due fenomeni a cui bisogna accennare: la diminuzione della manodopera per l'emigrazione, e il venir meno della famiglia come unità in grado di badare all'insieme delle operazioni sia agricole sia pastorali. E aumentato sostanzialmente il numero dei pastori soli. A questo punto, il regolamento che garantiva il rapporto tra agricoltura e pastorizia perde di significato e, con l'andare degli anni, i pastori si impadroniscono dei pascoli senza apportarvi miglioramenti fondiari: si accentua l'appropriazione individuale e si crea una situazione di assenza di regolazione.

A partire dagli anni sessanta si determinano dei processi di trasformazione che possono essere descritti come il passaggio da un sistema agropastorale ad un sistema pastorale estensivo.

I pastori guadagnano cioè le terre lasciate libere dai contadini. I risultati, in termini di relazioni sociali, possono essere così riassunti:

- il regolamento d'uso è diventato via via incoerente e non corrisponde alle esigenze dei pastori, i quali tendono ad eliminare gli spostamenti, non praticano più percorsi secondo scale susseguenti, finalizzati all'utilizzo delle risorse spontanee delle diverse altitudini, ma tendono a diventare stanziali.

- Le singole famiglie tendono ad occupare in maniera stabile parti del territorio. Si verifica sempre più un'appropriazione individuale di risorse collettive.

- Si verifica una divaricazione tra gruppo dei pastori e amministrazione locale, non più in grado di governare l'accesso alle risorse. Prova indiretta ma significativa di questa situazione è il fatto che negli ultimi vent'anni i sindaci e la quasi totalità degli assessori sono solo raramente pastori. Osserva a questo proposito un sindaco: "I pastori usano il cumonale come se fosse proprietà personale, e lo rapinano come se fosse proprietà di nessuno".

- Si delinea nella sostanza una situazione di carenza di regole atte a delimitare entro confini certi i comportamenti individuali e i diritti dei singoli. Questa situazione è stata sicuramente causa di stati di alterazione continua dei rapporti tra le famiglie, e porta ad uno stato latente e continuo di conflitto e all'emigrazione di molte famiglie.

È questa in sostanza una situazione di vera e propria anomia, di carenza di regole condivise e praticate dalle comunità, dove esistono terre indivise.

Per concludere, non solo il caso analizzato, ma molta ricerca storica, e socio-antropologica recente hanno dimostrato che tutte le società agropastorali tradizionali, compresa quella sarda (G. Ortu), sono società lontane dall'egualitarismo, caratterizzate da una forte competizione interna per l'accesso alle risorse, soprattutto alla terra rimasta spesso nell'indivisione, caratterizzate da un codice di stratificazione che mette in competizione gli individui simili per posizioni sociali e diversifica in maniera netta coloro che sono lontani per prestigio e ricchezza.

I terreni indivisi, che ancora caratterizzano una buona parte del centro Sardegna, non solo non sono un luogo di uguaglianza, ma essi sono all'origine di una serie di tensioni e conflitti, e la opposizione alla costituzione del parco nazionale del Gennargentu da parte di quei comuni con più alte percentuali di superfici comunali ne è la dimostrazione.

Può essere tuttavia interessante capire quali sono le basi su cui si svi-

luppa un'ideologia egualitaria e soprattutto perché sia andata prendendo piede un'immagine di una società considerata per definizione diversa. Si potrebbe scoprire che, come per altri contesti del Mezzogiorno, si tratta di una ideologia ruralista, che si sviluppa in concomitanza col processo di mobilitazione e inurbamento dei ceti di origine rurale. Così anche l'immagine più insistentemente riproposta e maggiormente utilizzata per rappresentare la diversità della Sardegna, può essere studiata come il prodotto di un lavoro culturale, intenso, organizzato e continuo, posto in essere da gruppi di intellettuali e da dirigenti politici, impegnati a sostenere la loro funzione di difensori della diversità, in quanto rappresentanti di ceti di provenienza rurale, ai quali questa elaborazione è rivolta.

Modernizzazione senza comunità locale.

Se esiste un'assunzione positiva e quasi ideologica della comunità, che mal si concilia con le realtà sociali ed è poco utile alla ricerca perché spiega poco, contemporaneamente esiste una visione contrapposta di comunità locale nelle teorie di modernizzazione. Qui gli aspetti che caratterizzano le appartenenze locali (famiglia, comunità, appartenenza locale) appaiono connotati in modo negativo.

Qual'è il minimo comune denominatore della teoria della modernizzazione?

Ognuno di noi, che lo sappia o no, ha o ha avuto nella testa una certa idea di come vanno le cose. La grande trasformazione, che avviene in tempi diversi a seconda dei contesti, implica un passaggio dalla società tradizionale alla società industriale, attraverso il superamento e l'abbandono degli elementi caratterizzanti la società tradizionale. I caratteri generali di questo processo sono: l'urbanesimo, lo sviluppo della grande industria, la separazione dell'industria dall'agricoltura, dell'economia della famiglia dall'economia dell'impresa. Naturalmente la crescita dello sviluppo industriale determina la necessità di spostamenti della popolazione e quindi l'abbandono della campagna. Parallelamente a questa si ha un fenomeno di cambiamento delle unità elementari della vita umana. La famiglia, estesa, si disgrega, si semplifica, si nuclearizza. Si divide materialmente, ma anche culturalmente e spiritualmente. Abbiamo tanti piccoli atomi, che compongono questa massa che è la città. I rapporti umani tendono ad avvicinarsi al modello del rapporto di scambio di mercato. Scienza, tecnologia, ma anche costumi tendono ad essere gli stessi in tutti

i luoghi del mondo, per cui in sostanza si ha un processo di delocalizzazione, di globalizzazione. Questa descrizione della modernizzazione può sembrare una caricatura di quello che è nella mente di ognuno di noi, tuttavia è questa una visione che molti di noi hanno, anche se in modo più o meno contrastato.

Si tratta di un rovesciamento ideologico della dicotomia comunità-società. Nella teoria della modernizzazione non esiste preoccupazione per la scomparsa, ma una preoccupazione opposta per la permanenza delle relazioni tradizionali, connotate negativamente, per il prevalere degli egoismi di parte, preoccupazione perché le società locali sono basate spesso su valori ed istituzioni che non sarebbero in grado di entrare nella modernità. In questa visione le società locali sono un fattore di ritardo, un ostacolo.

L'applicazione più chiara di questa teoria della modernizzazione alla realtà sociale italiana, e in particolare meridionale, è quella rappresentata dal concetto di *familismo*.

La famiglia vista come struttura pervasiva dell'insieme delle relazioni individuali e affettive, sociali, economiche e politiche si presenta come un tratto costitutivo della rappresentazione del Mezzogiorno d'Italia.

La categoria tradizionalmente usata per esprimere questa capacità di inglobare e segnare sia i percorsi individuali sia i comportamenti collettivi è quella di *familismo*.

Il termine *familismo* è stato coniato dal sociologo americano Edward Banfield (1958) per interpretare il sistema delle relazioni di un contesto specifico, una piccola comunità lucana, chiamata Montegrano, caratterizzata da estrema povertà e arretratezza. Il *familismo* si presenta per Banfield come un comportamento di singoli individui volto a massimizzare gli interessi all'interno della propria cerchia familiare e si traduce nella incapacità di costruire solidarietà allargate al di fuori di esse. Ciò che colpisce l'osservatore Banfield è l'incapacità di agire insieme per il bene comune, o, addirittura, per qualsivoglia fine che trascenda l'interesse materiale immediato della famiglia nucleare.

Questo modo di agire è considerato amorale perché non esiste una morale pubblica in quanto l'obbligazione etica e il concetto di bene e di male si arresterebbero ai confini della famiglia.

Quale sarebbe, a questo punto, la causa del sottosviluppo meridionale secondo questa concezione? Questa starebbe proprio nell'incapacità di cooperare per fini comuni (economici, politici...) che trascendono l'interesse del singolo e della famiglia. A queste basi morali di una società arre-

trata sono da attribuire la responsabilità del mancato sviluppo di questa comunità locale. Il punto di vista assunto è che, a scopo di analisi di intervento, la base morale di una società può utilmente venir considerata il valore strategico condizionante.

Tutto questo avviene perché la famiglia è una struttura pervasiva che trabocca al di là del privato, che rappresenterebbe il suo ambito specifico, per invadere le relazioni sociali, economiche, politiche.

Il familismo è stato utilizzato come nozione totalizzante che spiegherebbe le distorsioni del Sud. Come dire, che la modernizzazione non avviene perché permane questo elemento della società tradizionale.

Questa tesi del familismo è stata riproposta per la Sardegna da Luca Pinna, che parla di chiusura del singolo nucleo familiare rispetto all'esterno e di rifiuto di stabilire rapporti che superino l'ambito ristretto. Come si vede una tesi simile a quella di Banfield anche se presenta alcune diversità interpretative sostanziali, che anticipano il dibattito attuale. Luca Pinna infatti collega l'origine del familismo, la chiusura dell'individuo all'interno degli interessi privati, al diffondersi del clientelismo. È la specificità del rapporto clientelare basato sulla relazione e sulla fedeltà personale che impedisce la formazione di gruppi organizzati.

Il concetto di familismo, nonostante le critiche e per effetto della scarsa ricerca sul tema della famiglia fino agli inizi degli anni Settanta, ha avuto una enorme diffusione, e, pur essendo usato per descrivere un comportamento specifico in un contesto specifico, ha finito per costituire una descrizione accreditata della realtà meridionale nel suo insieme. Ne è quasi conseguita una rappresentazione di maniera, tesa a differenziare il Mezzogiorno dalle altre realtà italiane, nelle quali le relazioni familiari meno esclusive non costituirebbero un ostacolo a forme di solidarietà allargate di tipo orizzontale.

Queste tesi hanno finito per accreditare l'idea di un Mezzogiorno d'Italia come una vasta area caratterizzata da particolarismo, da assenza di solidarietà, di fiducia interpersonale, in quanto gli abitanti del Sud agirebbero solo in funzione della massimizzazione degli interessi immediati della famiglia.

Il particolarismo come tratto originario, che resiste all'usura del tempo, emerge in una versione recente che tende ad attribuire al Mezzogiorno la mancanza di spirito pubblico, di senso civico (R. Putnam 1993). Questa mancanza di senso civico avrebbe le sue radici nella particolare forma politica dominante nel Mezzogiorno durante il Medioevo,

quando, all'inizio del Trecento, l'Italia si trovò non con uno, ma con due sistemi di governo, abbinati ad originali caratteristiche sociali e culturali: la celebre autocrazia feudale normanna al Sud e il produttivo repubblicanesimo dei comuni del Nord. Due società differenti con due sistemi di regole di convivenza civile opposti: il primo si reggeva su una gerarchia verticale, con un popolo composto in prevalenza da sudditi; il secondo su forme di collaborazione orizzontale, con un popolo composto da cittadini.

Questa spiegazione è stata criticata per gli errori della ricostruzione storica, ma soprattutto perché si basa su un determinismo culturale di così ampia portata da prescindere dalle connessioni che esistono tra senso civico e alcune radicali novità dello sviluppo del Mezzogiorno nel secondo dopoguerra.

Il problema, che si pone a livello di spiegazione, diventa quello di connettere oggi l'assenza di senso civico con gli attuali assetti istituzionali e con l'attuale quadro dello sviluppo e della modernizzazione nel Mezzogiorno. In questo senso particolarismo e anche familismo non possono essere trattati come caratteri antropologici connaturati, ma come prodotto storico di una determinata società.

In generale, in Italia, nel secondo dopoguerra, la coesione delle strutture familiari non è venuta meno a causa del radicamento della cultura cattolica e a causa di particolari politiche anche fiscali, che hanno garantito gli spazi per attività economica su base familiare (piccola impresa, commercio al dettaglio, politiche di *welfare*).

A fronte di questa persistenza generalizzata del ruolo della famiglia, anche le strategie familiari sono simili sia al Nord che al Sud, basate sulla promozione della mobilità sociale, sul sostegno ai giovani per garantire loro, tramite l'istruzione, migliori opportunità nel mercato del lavoro, sul sostegno a tutti i componenti durante i periodi di disoccupazione. Ciò che cambia è il contesto.

Mentre nel Nord le strategie familiari si sono inserite in un contesto più profondamente segnato dalla radicale modernizzazione, nel Mezzogiorno è centrale nel meccanismo di integrazione sociale il sistema clientelare, basato sulla gestione della ridistribuzione, attraverso l'occupazione di ceti sociali differenti, come lavoratori dipendenti nelle agenzie della riforma agraria, nei lavori pubblici, nei poli di sviluppo, nel servizio sanitario nazionale; una rilevanza notevole per i ceti più poveri acquistano pensioni e sussidi nella formazione dei redditi. Non sono quindi il familismo e le reti parentali il fattore strategico di integrazione sociale, ma

anzi, questa situazione, coniugata con l'emigrazione e l'urbanizzazione di una massa notevole di individui, potrebbe aver reso più deboli e isolate le reti parentali e familiari e avrebbe, quindi, indotto e creato chiusure della famiglia che diventa luogo della combinazione di redditi derivanti dalla redistribuzione.

Il clientelismo, ponendo al centro della regolazione politica, ma anche economica, la redistribuzione, accentua i meccanismi della verticalità (il rapporto diretto delle famiglie e degli individui con la protezione politica finalizzato al miglioramento delle condizioni attraverso lo scambio politico), indebolisce quelli basati sulla orizzontalità, impedisce forme di aggregazione categoriale, frantuma le reti sociali, aumenta l'isolamento della famiglia.

L'esempio delle politiche sociali serve a chiarire alcune specificità del rapporto tra famiglia e istituzioni nel Mezzogiorno.

Qui alcuni gruppi manovrano la redistribuzione, rendendo incerti i diritti di accesso alle risorse pubbliche, al di fuori delle relazioni individuali: a fronte di una quantità di servizi inferiore, per quantità e qualità, abbiamo più trasferimenti individuali e presenza della famiglia, sia in funzione di supplenza, sia in funzione di garanzia e certezza di diritto di accesso (raccomandazioni). Se i prezzi della cittadinanza non sono fissi si instaura un meccanismo di contrattazione a base individuale; se lo Stato delega anche per legge alla famiglia una serie di funzioni, non è la famiglia ad essere pervasiva, ma le istituzioni che incorporano e assimilano risorse e ruoli familiari all'interno dei propri meccanismi per poter funzionare.

È assai problematico in questa prospettiva pensare al familismo come nodo strategico, come elemento di integrazione di una serie di meccanismi di regolazione sociale: è il meccanismo della redistribuzione il nodo attorno a cui si riaggregano nel Mezzogiorno i comportamenti dei gruppi, familiari e non.

Tuttavia il limite più grosso del concetto di familismo sta all'interno della teoria della modernizzazione. Nel caso della contrapposizione particolarismo-universalismo la società tradizionale è connotata negativamente, per il prevalere dell'egoismo sociale e degli egoismi di parte. Nella teoria funzionalista della modernizzazione la famiglia perde gran parte delle sue funzioni, così come diventano disfunzionali tutti i rapporti basati su aspetti particolaristici, come quelli parentali.

Le critiche al concetto di modernizzazione così concepito riguardano le sue capacità analitiche. Più che elementi per comprendere, fornisce una

"rappresentazione e autorappresentazione della società occidentale contemporanea, specie negli anni '40 e '50, una società retta insieme dal principio della democrazia e della scienza (o tecnologia), ove la fiducia nell'universalismo della ragione si sposa con quello dell'uguaglianza e delle possibilità sul mercato; ove gli individui liberamente si incontrano e negoziano sia merci che scelte politiche (C. Saraceno 1988, pag 64). In questa prospettiva ideologica i legami familiari e parentali appaiono particolaristici, residuali, tipici delle società arretrate, immorali.

Esiste un errore di metodo nella contrapposizione particolarismo-universalismo, come elementi caratterizzanti intere istituzioni o società. Soffermiamoci per un attimo sul particolarismo, che costituisce l'aspetto caratterizzante il familismo, e leggiamolo in relazione all'universalismo, per vedere come le due categorie entrino nella descrizione delle relazioni sociali. Ricordiamo che Parsons usa particolarismo e universalismo combinati con le altre *variabili strutturali* (il primo connesso con affettività, orientamento verso l'io, ascrizione, diffusione; il secondo connesso con neutralità affettiva, orientamento verso la collettività, acquisizione, specificità) non per classificare realisticamente determinate istituzioni, ma per integrare la tipologia weberiana dell'orientamento all'azione, per l'analisi delle interazioni sociali. Si ha particolarismo quando gli individui considerano l'altro soggetto della relazione come fonte di gratificazione individuale, a partire da attributi, valori vincolati a specifiche esperienze contestuali, in forza quindi di un'appartenenza specifica (parenti, vicini, membri del gruppo sociale); si ha universalismo quando si considera l'altro soggetto della relazione sulla base di criteri standardizzati, sulla base di norme svincolate da specifici contesti (T. Parsons, 1951 pp. 69-165).

Una interpretazione dicotomizzante assume le variabili strutturali e le considera come gruppi omogenei di orientamento all'azione, la cui presenza o assenza caratterizzano un dato sistema sociale. Nell'uso che ne fa Parsons, e nelle teorie più recenti della modernizzazione, la contrapposizione sfuma a vantaggio di un maggior interesse per le combinazioni di schemi di relazione tra varietà di forme polari, più atte a caratterizzare una vasta gamma di relazioni sociali differenti. Le dicotomie non vanno poi trattate in modo realistico, come elementi opposti di singole variabili, come se facessero riferimento a società specifiche (quelle particolaristiche e quelle universalistiche) ad istituzioni specifiche (famiglia per esempio), bensì come *tipi ideali*, come categorie analitiche atte a descrivere combinazioni di comportamenti. Non esistono quindi tipi fondamentali e dati

di relazioni, ma un numero altissimo di tipi (L. Gallino 1978 p. 472).

In questo senso, come abbiamo già osservato, particolarismo e anche familismo non possono essere trattati come caratteri antropologici connotati, ma come prodotto storico di una determinata società o istituzione, né si possono confondere gli orientamenti all'azione con singole istituzioni, all'interno di un'accezione realistica, come se uno dei legami che assicurano le relazioni tra individui fosse una cosa o una sostanza.

La contrapposizione tra particolarismo e universalismo sfuma, quindi, a vantaggio di un maggior interesse per la combinazione di forme bipolari. Questo vale, secondo Weber (1961 p. 39), sia per le associazioni create per fini e interessi specifici (ad esempio la clientela, che può inglobare valori soggettivi e orientamenti all'azione anche di carattere più generale), sia per il gruppo familiare e quello parentale, la cui azione può essere orientata come unità economica nel senso dell'interesse specifico e dell'efficienza delle prestazioni. La contrapposizione quindi sfuma in relazione alle combinazioni e alle finalità perseguite. Non solo la famiglia, letta dal punto di vista economico, può incorporare finalità di scopo, ma anche le associazioni appositamente create per interessi alla realizzazione, come l'impresa, possono incorporare orientamenti all'azione soggettivamente sentiti. Se la sopravvivenza di una impresa o il perseguimento di un risultato, costituiscono un obiettivo che tutte le categorie del personale si sentono impegnate ad ottenere, senza rinunciare agli interessi personali, siamo in presenza di relazioni che inglobano valori soggettivi combinati con orientamenti più generali.

Anche nell'economia neoclassica la famiglia e la parentela, pur essendo governate da meccanismi di scambio di tipo particolaristico e non di mercato, sono considerate una istituzione che minimizza i costi di transazione, perché la integra all'interno degli scambi preesistenti e continuativi, dove gli aspetti egoistici dello scambio sono bilanciati da quelli altruistici. La famiglia costituisce un'istituzione che può minimizzare i costi lavorativi, per via del cointeressamento: può utilmente agire all'interno del mercato del lavoro, perché sono conosciute le specifiche abilità, che può essere concepita come una assicurazione contro il rischio, perché è in grado di valutare le situazioni dei singoli.

La letteratura sul ruolo delle così dette relazioni forti, quelle familiari e parentali, evidenzia l'incidenza della piccola scala sui fenomeni macro, quali quelli del mercato del lavoro (M.S. Granovetter 1974), così che i legami familiari e di parentela risultano uno dei principali canali di reclu-

tamento e selezione nel sistema occupazionale (M. Grieco 1987). Osservazioni simili fa anche Antonio Mutti, il sociologo italiano più attento a focalizzare il rapporto tra particolarismo e modernizzazione: "Anche il particolarismo familistico e parentale, quando si associa a principi di prestazione e ad adempimenti di ruolo, tende a favorire una maggiore apertura e cooperazione nei confronti di altri gruppi sociali, e così l'estensione di fiducia, che risulta indispensabile nel processo di modernizzazione (A. Mutti 1996, p. 507)".

Per la Sardegna Anna Oppo osserva come all'interno di rapporti parentali, connotati da gradi diversi di particolarismo, assumano valore primario gli orientamenti all'azione basati su criteri di realizzazione, competenza, affidabilità, sia all'interno della sfera riproduttiva, sia all'interno delle attività economiche e professionali. Associati su basi particolaristiche, "Associati per amore" per usare l'espressione di Gabriella Turnaturi (1991), apprendono durante la mobilitazione a riformulare le loro rivendicazioni in termini universalistici. Si tratta di azioni, di scelte che non nascono coscientemente orientate verso l'universalismo, ma che producono comunque universalismo (G. Turnaturi 1994).

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

- BAGNASCO A., *Tre Italie*, Il Mulino, Bologna 1977.
- BAGNASCO A., TRIGILIA C., *Società e politica nelle aree di piccola impresa*, Arsenale Editrice, Venezia 1984.
- BAGNASCO A., *La costruzione sociale del mercato*, Il Mulino, Bologna 1988.
- BANFIELD E.C., *Le basi morali di una società arretrata*, edizione a cura di DE MASI D., Società Editrice il Mulino, Bologna 1976 (prima ed. 1961).
- CIGNO A., *Economics of the family*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- CLEMENTE P., SOLINAS P.G., *Cicli di sviluppo delle famiglie mezzadrili nel Senese*, in "L'Uomo", 1983, vol. 1/2.
- COLOMBIS A., *Il familismo amorale visto da un familista*, Banfield E.C., *Le basi morali di una società arretrata*, a cura di DE MASI D., Società Editrice il Mulino, Bologna 1976, pp.315-332.
- DA RE M.G., *La donna, la casa, il campo* in *Le opere e i giorni, Contadini e pastori della Sardegna tradizionale*, (a cura di) F. MANCONI, G. ANGINI, Cagliari, 1982.

DA RE M.G., *Toux eguaux, totes differents. Notes sur le systeme de trasmission des biens materiales en Trexenta*, in G.Ravis Giordani, *Femmes et Patrimoine*, Paris 1987.

DA RE M.G., *La casa e i campi. Divisione sessuale del lavoro nella Sardegna tradizionale*, CUEC editrice, Cagliari 1990.

DAVIS J., *Land and family in a south italian town*, Athlon, London 1973.

DAVIS J., *Principi morali e arretratezza*, Banfield E.C., *Le basi morali di una società arretrata*, a cura di DE MASI D. Società Editrice il Mulino, Bologna 1976 pp. 281-298.

DAVIS J., *Antropologia delle società mediterranee, un'analisi comparata*, Rosenberg e Sellier, Torino 1977.

DAVIS J., *Exchange*, Open University Press, Buchingham 1992.

DELILLE G., *Famiglie contadine in Italia*, in *Storia Universale della famiglia*, vol. 2, Milano, Arnoldo Mondadori, 1988.

DELILLE G., *Famiglia contadina nell'Italia moderna*, in Bevilacqua P.(a cura di), *Storia dell'agricoltura Italiana in età contemporanea, Uomini e classi*, vol. II, Marsilio Editore, Venezia 1990, pp.507-534.

DE MASI D., *Arretratezza del Mezzogiorno e analisi sociologica*, introduzione a Banfield E.C. *Le basi morali di una società arretrata*, Società Editrice il Mulino, Bologna 1976 (prima ed; 1961).pp. 7-34

DE SPIRITO A.M., *Antropologia della famiglia meridionale*, Editrice IANUA, 1983.

ESPING-ANDERSEN G., *Il welfare state senza lavoro. L'ascesa del familismo nelle politiche sociali dell'Europa continentale*, in *Stato e Mercato* N.3, 1995.

FANTOZZI P., *Politica, clientela e regolazione sociale*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1993.

FISCHER C.S., *To Dwell among Friends*, The University of Chicago Press, Chicago 1982.

FORNI M., *Storie familiari e storie di proprietà*, Rosenber e Sellier, Torino 1987.

GALLINO L., *Variabili strutturali, Formazione economico sociale*, in *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino 1978.

GALLINO L., *La società, perchè cambia, come funziona, un'introduzione sistemica alla sociologia*, Paravia, Torino 1980.

GALTUNG J., *Il luogo del familismo amorale*, in Banfield E.C., *Le basi morali di una società arretrata*, a cura di De Masi D. Società Editrice il Mulino, Bologna 1976 , pp. 299-314.

GINSBORG P., *Familismo*, in Ginsborg Paul (a cura di), *Stato dell'Italia*, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 78-82.

GRANOVETTER M.S., *Getting a Job*, Harvard University Press, Cambridge 1974.

GRAZIANO L., *Clientelismo e sviluppo politico: il caso del Mezzogiorno*, in Ascoli U. e Catanzaro R. (a cura di) *La società italiana degli anni Ottanta*, Laterza, 1987.

GRIBAUDI G., *Mediatori, Antropologia del potere democristiano nel Mezzogiorno*, Rosenberg e Sellier, Torino 1980.

GRIBAUDI G., *Familismo e famiglia a Napoli e nel Mezzogiorno*, in "Meridiana", N.17, Donzelli Editore , Roma 1993 , pp.9-42.

GRIECO M., *Keeping it in the family. Social networks and employment change*. Tavistock Publications, London e New York 1987.

LUPO S., *Usi e abusi del passato. Le radici dell'Italia di Putnam*, in "Meridiana", 18, 1993.

MACFARLANE A., *The origins of English individualism*, Oxford 1978.

MELONI B., *Famiglie di pastori, continuità e mutamento in una comunità della Sardegna Centrale 1950-1970*, Rosenberg e Sellier, Torino 1984.

MELONI B., *Il pastore e la famiglia: aggregati domestici in Sardegna*, Bevilacqua P.(a cura di), in,

Storia dell'agricoltura Italiana in età contemporanea, Uomini e classi, vol. II, Marsilio Editore, Venezia 1990, pp.597-624.

MELONI B., *Microsociologia territoriale e mutamento sociale in ambito meridionale*, in "Quaderni di sociologia", n. 13, 1990;

MELONI B., *Economia familiare e regolazione sociale dell'economia in centro Sardegna*, in A. Oppo (a cura di) *Famiglia e matrimonio nella Sardegna tradizionale*, La Tarantola, Cagliari, 1990, pp. 55-72;

MELONI B., *Codice della vendetta: un'ipotesi di comparazione tra passato e presente*, in AA.VV. *Unità dello Stato e pluralità degli ordinamenti*, Edizioni di Iniziative Culturali, Sassari 1994, pp.109-122.

MELONI B., *Ricerche locali. Comunità, economia, codici e regolazione sociale*, CUEC Editrice, Cagliari 1996.

MELOGRANI P.(a cura), *La famiglia italiana dall'ottocento a oggi*, Edizioni Laterza, Bari 1988.

MENDRAS H., FORSÈ M., *Le changement social*, Armand Colin, Paris 1983.

MERZARIO R., *Il capitalismo nelle montagne: strategie familiari nella prima fase di industrializzazione nel Comasco*, Il Mulino, Bologna 1989.

MINICUCI M., *Qui ed altrove. Famiglie di Calabria e di Argentina*, F.Angeli, Milano 1989.

MURRU CORRIGA G., *De la montagne a la plaine: la contribution de la femme a la formation de la richesse pastorale, dans le proces de sedentarisation (1950-1960)*, in CNRS, *Femmes et Patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe Méditerranéenne*, (a cura di) G. Ravis Giordani, Paris 1987.

MURRU CORRIGA G., *Casa e famiglie della montagna pastorale*, in *L'architettura popolare in Italia. Sardegna*, (a cura di) G. Angioni e A.Sanna, Laterza, Bari 1988.

MURRU CORRIGA G. *Casa e famiglie della montagna pastorale*, in G. Angioni e A. Sanna (a cura di) 1988, pp192-208.

MUTTI A., *La fiducia*, in "Rassegna italiana di sociologia", 1987, XXVIII.

MUTTI A., *Sociologia dello sviluppo e questione meridionale oggi*, in *Rassegna italiana di sociologia*, 1991, XXXII.

MUTTI A., *La questione meridionale negli anni '90*, in Cerase F.P. (a cura di), *Dopo il familismo, cosa? Tesi a confronto sulla questione meridionale negli anni '90*, Franco D'Angeli 1992 pp. 20-27

MUTTI A., *Il particolarismo come risorsa. Politiche economiche nello sviluppo abruzzese*, in "Rassegna Italiana di Sociologia" 4, 1994.

MUTTI A., *Particolarismo*, in "Rassegna italiana di Sociologia" N.3, 1996 pp. 501-510.

OPPO A., *Nuclearità della famiglia in Sardegna*, Relazione al Convegno "Famiglia e matrimonio nella società sarda tradizionale", Cagliari, 1988.

OPPO A., (a cura di) *Famiglia e matrimonio nella società sarda tradizionale*, La Tarantola, Cagliari 1991.

OPPO A., *Madri, figlie e sorelle: solidarietà parentali in Sardegna*, in "Polis", 1991, pp 21-48.

OPPO A., *"Dove non c'è donna non c'è casa": lineamenti della famiglia agro-pastorale in Sardegna*, *La storia della famiglia italiana 1750-1930*, a cura di Barbagli M. e Kertzer D., Il Mulino, 1992.

ORTU G.G., *Economia e società rurale nella Sardegna contemporanea*, in *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, Vol. II, Marsilio Editore, 1990.

PAHL R.E., *Division of Labour*, Oxford 1984.

PARSONS T., *Il Sistema Sociale*, (Glencoe 1951), Milano 1965.

- PIGLIARU A., *Il banditismo in Sardegna*, La vendetta barbaricina, Giuffrè Editore, Milano 1970.
- PINNA L., *La famiglia esclusiva, parentela e clientelismo in Sardegna*, Laterza, Bari 1971.
- PISELLI F., *Parentela ed emigrazione*, Einaudi, Torino 1981.
- PISELLI F., ARRIGHI G., *Parentela, clientela, comunità*, in *La Calabria*, Storia d'Italia, Le regioni, Einaudi, Torino 1985.
- PISELLI F., *Famiglia e parentela nel Mezzogiorno*, in Ascoli U. e Catanzaro R. (a cura di), *La società italiana degli anni ottanta*, Laterza, Bari 1987.
- PISELLI F., *Parentela, clientela e partiti politici*, in Catanzaro R. (a cura di), *Società politica e cultura nel Mezzogiorno*, Franco Angeli, Milano 1991.
- PIZZORNO A., *Comunità e razionalizzazione*, Einaudi, Torino 1960.
- PIZZORNO A., *Famismo amorale e marginalità storica, ovvero perchè non c'è niente da fare a Montegrano*, in "Quaderni di Sociologia", 1967, n. 3.
- POLANYI K., *La grande trasformazione*, (New York 1944) Einaudi, Torino 1974.
- PUTMAN R.D., *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1993.
- SARACENO C., *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna 1988.
- SARACENO C., *Un familismo ambivalente: le politiche della famiglia in Italia dal Dopoguerra ad oggi*, relazione al convegno internazionale "Mutamenti della famiglia nei paesi occidentali" Bologna 1994.
- SARACENO E., *Contesti territoriali e pluriattività: un'analisi comparata delle tre aree di studio*, in INEA, *Strategie Familiari*, cit., Roma, 1992 pp. 13-56.
- SILVERMANN S.F., *Agricultural organization, social structure, and values in Italy*. Amoral familism reconsidered, in "American Antr.", 1968., trad. italiana Banfield E.C., *Le basi morali di una società arretrata*, a cura di De Masi D. Società Editrice il Mulino, Bologna 1976, pp. 253-272.
- SIMMEL G., *Sociologia*, (Berlino 1908), Milano Comunità 1989.
- SOLINAS P.G., (a cura di), *Pastori sardi in provincia di Siena*, Università degli studi di Siena, Amministrazione Provinciale di Siena, 1990.
- STINCHCOMBE A.L., *Norme dello scambio*, in Magatti M. (a cura di) *Azione economica come azione sociale*, Franco Angeli, Milano 1991.
- TONNIES F., *Comunità e società*, (Leipzig 1987), Edizioni di comunità, Milano 1963.
- TRIGILIA C., *Le condizioni non economiche dello sviluppo: problemi di ricerca nel Mezzogiorno d'oggi*, in "Meridiana", 1988, n. 2.
- TRIGILIA C., *Sviluppo senza autonomia. Effetti perversi delle politiche nel Mezzogiorno*, Il Mulino, Bologna 1992.
- VIAZZO P.P., *Comunità Alpine*, Il Mulino, Bologna 1990.
- VIAZZO P., e ALBERA D. *La famiglia contadina nell'Italia settentrionale 1750-1930* in BARBAGLI M. e KERTZER D.I. (a cura di), *Storia della famiglia italiana 1750-1950*, Il Mulino 1992., pp. 159-190.
- VICARELLI G. *Famiglia e sviluppo economico nell'Italia centro-settentrionale*, in David P., Vicarelli C., *L'azienda famiglia*, Laterza, Bari 1983.
- WEBER M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958.
- WEBER M., *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.
- WEBER M., *Le scienze sociali di fronte alla comunità rurale (Saint Louis 1904)*, In *Critica sociologica* N.92, 1990.
- WELLMAN R e BERKOWITZ S.D., *Introduction: Studying social structure*, in *Social Structure* (a cura di) B. WELLMAN e S.D. BERKOWITZ, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

MIGRAZIONI E RISORSE CULTURALI PER LO SVILUPPO LOCALE

di Maria Lucia Piga

1. Mobilità umana e sviluppo locale: una visione d'insieme

In questo lavoro si intende proporre alcune visioni della questione migratoria e al tempo stesso fornire qualche spunto di dibattito e di riflessione teorica e metodologica, introducendo quegli strumenti che possano contribuire a far luce sulla mobilità umana al di là dello stretto ambito usualmente definito "spazio di immigrazione". Una visione che orienti lo sguardo oltre la problematica della società ospite ha l'obiettivo di rimettere in discussione quell'approccio che sarebbe altrimenti riduttivo, escludendo che possano esserci altri punti di vista oltre quello dei residenti autoctoni. Se non si considerano infatti tutta una serie di interdipendenze soggiacenti alle migrazioni internazionali, si rischia di non capire la pluralità culturale di cui il migrante è portatore e di ricadere in visioni che ripropongono l'assimilazione, magari sotto la specie di una "buona accoglienza", pur importante come pre-condizione: tuttavia, non sufficiente a valorizzare l'immigrazione come risorsa e gli immigrati come produttori di cultura.

Troppo spesso finora, anche dentro le migliori ipotesi di una buona accoglienza, si sottintende la condizione dei migranti come *soggetti passivi*, che hanno bisogno di interventi per essere accolti e integrati: interventi senza dubbio indispensabili nella logica di quei diritti umani che la civiltà europea sostiene di riconoscere e tutelare, dichiarandone l'"universalità". Ma al di là delle celebrazioni commemorative che quest'anno si sono fatte, a distanza di cinquanta anni dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, da parte delle Nazioni Unite, risulta tuttora molto problematica la corrispondenza tra enunciati teorici e realizzazioni politiche in termini che abbraccino l'intera umanità, dal momento che certi diritti sembrano acquisiti in senso tutt'altro che universale. Si pensi alla mobilità umana nelle sue diverse manifestazioni e soggettività, dal turismo predatorio e di consumo ai soggiorni di studio all'estero degli studenti, dai

viaggi d'affari al nomadismo dei popoli che hanno mantenuto o scelto questo stile di vita, e alla conseguente diversa problematizzazione dei rispettivi bisogni in termini di "diritti".

La non corrispondenza tra grandi enunciati teorici da una parte e bisogni reali dall'altra, diventa allora un motivo di riflessione e viene qui problematizzata come un aspetto dell'assenza di politiche sociali. Questo assenza è significativa della scarsa capacità di *giustizia distributiva*, per usare un'espressione di Amartya Sen, tipica di uno sviluppo capitalistico del quale si intravedono le difficoltà, in quanto è evidente che non può risolvere al suo interno tutte le contraddizioni, a dispetto del suo dirsi "avanzato" o "maturo". Non cogliendo la dimensione dei bisogni sociali - se non in modo residuale, come urgenza da risolvere o emergenza da tamponare, che però non ridiscute l'ordine esistente, nella misura in cui esso è "patogeno" - l'attuale sistema nemmeno può porsi il problema delle risposte istituzionali, né valorizzare quelle tendenze di tipo autorealizzativo che stanno dietro il bisogno. Se adeguatamente colte e coltivate in una società interculturale capace di accoglienza e di ascolto del prossimo, le problematiche legate alla mobilità umana potrebbero essere concepite come arricchimento ed elaborazione: da disagio soggettivo a risorsa comunitaria, in certi casi trasformandosi in mentalità acquisitive e coscienze critiche nei confronti dei meccanismi di esclusione dalle "garanzie dell'appartenenza".

In altri termini, la mobilità umana può rappresentare un fattore importante per lo sviluppo locale solo mettendo in discussione l'idea attualmente soggiacente alle pur doverose pratiche di accoglienza degli immigrati; idea che implica, tutto sommato, il non riconoscimento delle loro risorse, della loro capacità di dare, della loro stessa capacità di elaborare strategie di sopravvivenza. Tuttavia, per ricollocare la questione migratoria in termini di contributo allo sviluppo locale è necessario considerare le attitudini, le tendenze e le risorse multiculturali tipiche del contesto di accoglienza, che spesso invece può porsi in termini molto rigidi, per cui la cultura dell'accoglienza è circoscritta a determinate isole del tessuto sociale, magari tipiche del volontariato e della buona volontà, non arrivando però a diventare una questione istituzionale, una responsabilità dei governi in termini di giustizia distributiva e politiche sociali.

La presenza di immigrati cosiddetti *terzomondiali* (espressione ambigua, lucidamente significativa però di un confine difensivo posto dagli europei nel voler riaffermare una pretesa di centralità rispetto al restante

mondo) non è percepita come risorsa, né di conseguenza regolata in politiche sociali che possano valorizzarla, nel quadro di un maggior "credito" accordato alle autonomie locali e a quelle forme di autoregolazione possibili in termini federativi e di co-sviluppo. È infatti a livello della comunità locale che si potrebbero porre i presupposti perché l'accoglienza non diventi indifferenza regolata da "sanatorie", ma cooperazione che mescola e valorizza le culture: quelle che sono arrivate prima e quelle che sono arrivate dopo, ridiscutendo così la definizione stessa di immigrati, "basata sulla pretesa che, mentre gli altri erano lì da prima, loro fossero venuti dopo"¹.

Tuttavia la dimensione dello sviluppo locale e il diritto all'autodeterminazione dei popoli e delle culture devono fare i conti con le stesse interdipendenze soggiacenti alle migrazioni internazionali. Emigrazione e immigrazione sono infatti i due volti di una stessa medaglia, che si possono riferire, tra gli altri, ai seguenti fenomeni:

a) la crisi degli equilibri planetari che, dalla fine della seconda guerra mondiale fino al crollo del muro di Berlino, avevano bene o male dato un assetto regolativo e un contenimento, in termini di frontiera, ad una moltitudine di popoli che oggi invece esprime malcontento;

b) il tramonto di alcune illusioni circa lo "sviluppo", non più regolato in base ai confini territoriali dello "stato-nazione" e, al tempo stesso, ridimensionato nelle sue tendenze all'evoluzione di tipo progressivo e lineare, da nuove coscienze e sensibilità di tipo ecologico;

c) l'emergere di un atteggiamento sempre più aggressivo da parte delle élites finanziarie che, in seguito alla crisi degli sviluppi nazionali, ridisegnano i confini storici, de-territorializzando le possibilità di scelta circa i cammini dei popoli, delle società e delle culture, dando luogo a quella convergenza di interessi nota come globalizzazione²;

d) la tendenza da parte di queste élites ad uniformare la diversità delle storie e delle società ad un pensiero unico e ad un unico modello di sviluppo³, così negando la possibilità di elaborazione locale delle risorse e creando presupposti espulsivi per una parte di popolazione. Al tempo stesso queste élites esprimono una visione neoliberista di mercato autoregolato che sempre meno accetta l'interferenza da parte dello stato, o di altra autorità pubblica, in termini di interventi correttivi e di politiche sociali, tendenti a mitigare gli effetti perversi della logica dell'accumulazione senza redistribuzione.

La non considerazione di questi fattori, relativi al cosiddetto nuovo

ordine mondiale, riduce la questione migratoria ad un evento demografico che non può essere compreso nella rilevanza sociologica del contesto locale. Qui infatti si presenta un altro rischio, che è quello di restare prigionieri, nell'analisi, del dualismo che altera la questione dei diritti umani, per via di una "pretesa di essere arrivati per primi" che contrappone immigrati e autoctoni in un gioco a somma negativa.

Oltre gli stereotipi diffusi che pretendono di insegnarci a classificare le diverse culture in termini di "sviluppo" o "sottosviluppo", la questione da considerare è piuttosto quella del co-sviluppo⁴: la condivisione delle mete, la corresponsabilizzazione verso le limitate risorse non rinnovabili presenti nel pianeta, la scoperta di ciò che ci lega agli altri pur nella diversità culturale, la possibilità di pensare in modo collettivo, la valorizzazione dell'appartenenza come fatto composito e non solo monoculturale. In questo senso possiamo dire che la questione migratoria, compresa nel quadro più generale degli scambi e della cooperazione tra diversi paesi, se vista controluce e nell'ottica del co-sviluppo, diventa una questione di mobilità umana e non una minaccia destabilizzante.⁵

2. I presupposti dell'accoglienza: riconoscere ed elaborare le culture locali

Una parola attraverso cui i media hanno richiamato la nostra attenzione sul fenomeno migratorio è "la sfida dell'interculturalità". Spesso con questa parola si vuole rimandare alle difficoltà di adattamento degli immigrati, più che agli sforzi di cambiamento che noi, società di accoglienza, dovremmo affrontare insieme all'emergenza della questione multietnica, con sforzi in tutte le direzioni. Per sottolineare meglio questo significato, contro quello che vorrebbe caricare la sfida di simboli inquietanti, come sinonimo di attentato, minaccia, allarme, conflitto, è opportuno riformulare il concetto di sfida come occasione di cambiamento per noi, all'interno della società ospite, riflettendo su come la questione migratoria ci aiuti a ripensare ad uno sviluppo diverso, ridiscutendo le nostre certezze sullo sviluppo, i nostri stili di vita, le nostre sicurezze monoculturali ed etnocentriche. Una riflessione che ne consegue è che la diversità degenera in stigma quando diventa cinghia di trasmissione di uno sviluppo che, esso stesso, esclude: quando ci si trova in situazioni di anomia, personale o collettiva, quando non si ha la sicurezza dell'appartenenza, quando non si ha l'identità come risorsa, quando ci si sente minacciati nel proprio già precario equilibrio, quando non si hanno filtri per interpretare la propria

esistenza in termini di collegamento e comparazione con altre situazioni umane e sociali. A declamazioni in tema di identità spesso sono correlate altrettanto forti espressioni di disamore nei confronti della terra cui si dice di appartenere e verso la quale (parliamo del caso sardo) si esprimono sentimenti oscillanti tra la fierezza e la vergogna; raramente calibrati sul realismo di un'appartenenza che sia anche cura, capacità di contare sulle proprie forze e superamento dell'assistenzialismo, capacità di elaborare quei filtri culturali, quei principi di distinzione che facciano della situazione insulare un'opportunità di apertura e comunicazione con altre realtà simili e dissimili, comunque comparabili: per analogia, differenza o semplicemente per complementarità cooperativa.

Il primo passo da fare in questa direzione sarebbe quello di rivedere gli strumenti di analisi dei fenomeni migratori, considerando come la mobilità umana sia una finestra aperta sulla società locale, sui limiti della sua capacità di accoglienza e sul paternalismo delle élites locali. Considerando il caso sardo, appare come, creando la speciale emergenza degli "immigrati-problema", i responsabili locali poi trascurino il livello ordinario, quotidiano dell'organizzazione sociale. In assenza di adeguate politiche pubbliche di tipo programmatico e regolativo, che prendano in cura il benessere generale, ma anche la formazione interculturale e l'orientamento dei giovani, come costruzione e attenzione quotidiana alla prevenzione del disagio, non resta che governare l'emergenza, paventando qualsiasi cambiamento, accettando e facendo accettare l'assetto esistente come se fosse l'unico orizzonte possibile: questa pare infatti la sfida principale, su cui si gioca la legittimazione della classe politica locale. Le istituzioni sarde, infine, con le loro carenze appena mitigate da una pur notevole mobilitazione comunitaria, di società civile e di "terzo settore" - che non arriva però a colmare disuguaglianze, né può sostituirsi alle responsabilità di tipo regolativo e redistributivo - restano immutate e, in un certo senso, "assolte" anche nella loro dimensione, spesso inconsapevole, di intolleranza che esclude gli immigrati vecchi e nuovi dagli aspetti costruttivi della cittadinanza.

I limiti della società locale vanno in questo senso analizzati interrogandosi sul senso delle politiche sociali: se esse interpretino la complessità delle problematiche migratorie, con tutti i nessi soggiacenti che in una parola possono essere definiti come "strategie migratorie", come esse interagiscano con l'ampia esperienza interculturale di cui i migranti sono generalmente portatori. Se infatti alla base dell'accoglienza non si pone

una riflessione circa l'insularità, non è pensabile che la multiculturalità sia percepita come risorsa⁶. Se le politiche sociali non diventano uno strumento perché la riproduzione sociale avvenga secondo modalità di cura e presa in carico delle specificità locali, valorizzando quelle culture e quelle identità già riconosciute all'interno della comunità, come è possibile riconoscere altre culture, accoglierle, riconoscerle come risorse, dialogare con esse? È opportuno, a questo proposito parlare, più in generale, di politiche sociali finalizzate ad uno sviluppo locale che sia un mezzo per programmare il cambiamento, una modalità attraverso cui ogni società esprime il suo cammino insieme al suo potenziale di risorse endogene, anche contro le forti tendenze della globalizzazione che non sembra lasciare spazio alle elaborazioni locali.

3. Visioni della problematica migratoria e politiche sociali

Attualmente, tutta una serie di problemi rimettono in causa l'attuale assetto delle politiche sociali: sanità, disagio psichico, disoccupazione, povertà. Per un errore interpretativo, dovuto soprattutto alla mancanza di adeguati strumenti analitici e conoscitivi derivanti da appropriati studi antro-po-sociologici, anche la problematica migratoria viene accomunata a quella degli ultimi, in quanto questi soggetti, ai limiti della cittadinanza, non creano consenso politico e non mettono in moto logiche di scambio economico. In questo senso non arrivano a ridiscutere lo stato sociale e le idee di benessere ad esso soggiacenti, mentre invece le migrazioni internazionali sarebbero un'occasione per ripensare le politiche sociali in una direzione universalistica che superi un *welfare state* concepito come riproduzione di benefici e privilegi per gli inclusi e per gli autoctoni. Soprattutto, l'attuale impostazione delle politiche sociali non consente di superare lo schema rigido che contrappone gli autoctoni che hanno solo diritti agli immigrati che hanno solo doveri, come osserva giustamente Francesco Lazzari⁷. D'altro canto, il paradigma dell'esclusione non rende conto del fatto che spesso ad emigrare, in particolare dall'Africa e dall'Asia, siano i gruppi con più disponibilità economiche e con più contatti di tipo culturale, che vanno oltre la rete parentale. Sono le forze vive di una società, i giovani, spesso anche con titolo di istruzione e qualifica professionale, coloro che emigrano e che riescono a mobilitare il proprio patrimonio di relazioni anche su base etnica e religiosa, in modo tale da garantire la riuscita del proprio progetto migratorio.

Lo sviluppo degli studi empirici in proposito mostra una tendenza ad analizzare le catene migratorie in termini di rete, anche se questo poi non basta a recuperare quel vuoto di studi ed elaborazioni che avrebbero dovuto dare maggiore risalto alla problematica migratoria tra i temi classici della sociologia. Al di là dell'approccio di Florian e Znaniecki allo studio delle reti parentali tra gli immigrati polacchi negli Stati Uniti nei primi decenni del '900, scarsa appare la considerazione riservata alla mobilità umana come fattore di costruzione dell'appartenenza e come fatto interculturale⁸. Lo scarso rilievo generalmente attribuito ai fatti migratori è probabilmente da comprendere entro la insufficiente attenzione mostrata dalle scienze sociali europee alla questione del "meticcciato", che evidentemente infrange quei paradigmi monolitici sui quali finora si è fondata la potenza storica e la gloria del "vecchio continente" e su cui tuttora si fonda l'ideologia della conquista⁹. Nelle nostre società europee basate sulla logica binaria del rifiuto o dell'assimilazione, la regolazione è semmai una funzione di equilibrio interno che prevede la considerazione di fatti esterni (come le culture d'immigrazione) solo nella misura in cui queste vengono assimilate e funzionalizzate ad una logica di tipo autoriproduttivo interno. Si pensi per esempio a quei casi di imprenditorialità esogena che solo ad un certo punto e a notevoli costi umani diventa parte integrante del tessuto socio-economico, conquistando spazi di legittimazione e di autonomia culturale e diventando perfino fattore di sviluppo. L'ipotesi *posizionale* nella formazione di imprenditorialità ci aiuta a capire come l'immigrazione possa essere una risorsa¹⁰. Ma è un'interpretazione che interviene ex-post rispetto agli eventi socialmente significativi, presentando maglie molto larghe, non comprensive di quelle intenzionalità che in azioni sociali significative non si sono ancora tradotte: si pensi per esempio a quei casi di imprenditorialità negata degli emigrati di ritorno che non trovano un ruolo positivo nella loro società "di appartenenza". L'ipotesi posizionale può spiegare cioè quei casi di imprenditorialità realizzata, ma non quella impedita o potenziale.

4. Limiti delle politiche sociali a senso unico

L'apporto di culture diverse produce dei cambiamenti nelle società locali che non sempre vengono recepiti come occasioni positive. Anche quando tali cambiamenti potrebbero arricchire le precedenti identità e le appartenenze culturali, pur mettendo alla prova la loro tenuta, ciò non si

traduce sempre in visioni dello sviluppo che valorizzino la dimensione locale come risorsa di sviluppo: *conditio sine qua non* perché anche l'immigrazione possa essere considerata come apporto positivo, in una mutata visione dello sviluppo che, valorizzando i contributi anche minimi e poveri alla società locale, discuta la globalizzazione, lo sviluppo dall'alto, la regolazione verticistica e le politiche sociali concepite in astratto, a partire da "diritti universali" che ci si contenta di enfatizzare, purché non si vada oltre la declamazione. Se si prescinde dalla dimensione dei bisogni reali, infatti, la specificità locale resta problematica, carica di ambiguità; se non si danno quelle politiche sociali che riescano a valorizzare bisogni e risorse culturali, armonizzandole con le strategie e gli interessi economici, anche il contributo dell'immigrazione resta vago e astratto "dover essere". In una visione produttivistica è possibile sottolineare l'importanza della cultura locale per spiegare il successo imprenditoriale della cosiddetta "terza Italia"¹¹, proprio quella che fino agli anni '60 era considerata un ostacolo alla modernizzazione basata su un credo di tipo industriale¹². Questo, tuttavia, di per sé non produce valori interculturali, anzi, può contribuire a porre le basi di una conflittualità nuova, dal momento che lo "straniero" diventa problematico quando la sua presenza non può essere recepita né da adeguate politiche di accoglienza, né tantomeno funzionalizzata al mercato del lavoro.

Considerando lo scenario di fondo, i movimenti migratori si possono inquadrare in una insufficienza delle singole situazioni statuali a soddisfare bisogni diffusi. A causa della rottura dell'equilibrio interno al proprio paese, una grande moltitudine di persone è costretta a cercare altrove le ragioni della sua sopravvivenza. Le migrazioni di massa sono dunque un segno della crisi dello stato-nazione¹³ e al tempo stesso un potenziale di imprenditorialità negata: coloro che emigrano mettono da parte capitali che poi non potranno essere investiti, ma diventeranno la "tassa d'ingresso" per entrare in Europa o negli Stati Uniti, spesso arricchendo agenzie informali, profittatori e intermediari illeciti che regolano questo traffico. Queste *abilities to invest* poi non produrranno soddisfazioni imprenditoriali, nemmeno daranno diritto a un riconoscimento di status pari alle risorse investite. Potrebbero forse essere differite nel tempo fino al rientro dell'immigrato nel suo paese d'origine, dove però l'emigrato di ritorno probabilmente troverebbe mutate condizioni di lavoro e magari maggiori difficoltà di re-inserimento.

Uno sguardo alle attuali politiche sociali in Europa rivela l'ampliarsi

delle fasce di cittadini non più protette dal lavoro, né dalle politiche sociali, né tantomeno dalla famiglia, in situazioni di progressivo invecchiamento della popolazione che vede inoltre assai ristrette le risorse di una famiglia allargata ormai in declino; un uso irrazionale delle risorse; un rapporto non soddisfacente tra utenti e servizi. Ma soprattutto emerge che lo stato del benessere non garantisce il benessere per tutti, non risolve le disuguaglianze sociali. Guardando dentro la crisi dello stato sociale, emerge che la crisi fiscale, la chiusura dei rubinetti dell'assistenza, la revisione dei criteri, la restrizione dei diritti: tutto sembra convergere verso l'ineluttabile diaframma che diventa barriera e confine difensivo dell'Europa "cittadella fortificata del benessere" rispetto al resto del mondo. Nel momento stesso in cui l'Europa organizza il suo "essere comunità" in termini istituzionali e finanziari, bisogna però osservare come nel contempo riesca, paradossalmente, ad estromettere proprio quegli "immigrati extracomunitari" che potrebbero apportare i contributi più interessanti: "essi sono 25 milioni in Europa e spesso c'è più cultura europea in un immigrato che ha vissuto in 4 paesi diversi di quanto non ce ne sia in un italiano"¹⁴.

A questa sindrome europea non fa eccezione l'Italia, anche se la particolarità del suo caso è l'essere stata tradizionalmente paese esportatore di manodopera (insieme a Grecia, Portogallo, Spagna). Tuttora il paese presenta le caratteristiche di una società che, come sostiene provocatoriamente Melati, potrebbe risolvere i suoi problemi solo attraverso forme di esodo di massa. Diciamo quindi che l'immigrazione che vi si registra è determinata molto più da fattori espulsivi (dei paesi di emigrazione) che non da fattori attrattivi. Offrendo infatti agli immigrati per lo più degli impieghi poco o nulla remunerativi nel piccolo commercio, l'Italia si è connotata come "area di facile, pur precario parcheggio", considerate inoltre le premesse di tipo istituzionale ossia un "apparato amministrativo persino incapace di assolvere i suoi compiti ordinari"¹⁵.

La formazione di catene migratorie testimonia tuttavia della rilevanza dell'immigrazione come fatto sociale: la gente si sposta nello spazio, dando luogo a forme di socializzazione, di interazione sociale che hanno una loro ragione di essere anche nei fattori attrattivi. La scelta dell'Italia come meta d'immigrazione rimanda ad un qualcosa di sovradeterminato rispetto alle azioni dei singoli, ossia il mito dell'Europa come costruzione sociale e "l'illusione del benessere", che è poi un ben-avere. Questi fattori hanno avuto potere di attirare quella popolazione di migranti a cui la Francia e la Germania avevano già in precedenza posto dei limiti d'ingresso.

5. Il gioco a somma positiva dell'interculturalità

La questione che vorremmo qui problematizzare è relativa al come le politiche sociali recepiscono le questioni migratorie, se rafforzano criteri di tipo verticale, selettivo e monoculturale nella considerazione dei bisogni, oppure se aprono agli aggiustamenti di tipo interculturale. Si può ipotizzare che l'esclusione diventi una forma di regolazione volta a ridurre la complessità e a perpetuare rassicuranti situazioni di tipo monoculturale. Per discutere questo stato di cose è opportuno cogliere la sfida interculturale come una possibilità di sviluppo locale che faccia leva non tanto sugli immigrati-problema, fatto che riproporrebbe così una logica residuale e settoriale, quanto sui residenti-problema, ossia la maggioranza autoctona. Come nota giustamente Sander, "Il *problema sociale* (...) è una conseguenza non della presenza dei figli degli immigrati nell'ambito del nostro sistema educativo, bensì di un sistema di formazione monoculturale dominante, che si oppone sia alle istanze di una società multiculturale, sia al diritto di partecipazione e di autodeterminazione degli individui"¹⁶.

In questo senso, l'interculturalità è una questione di cambiamento, una sfida da intendere come capacità degli europei di destrutturare la propria cultura, imparando a ragionare in termini di gioco a somma positiva dell'interculturalità e superando quel molto o poco etnocentrismo che, dalla conquista delle Americhe in poi (e prima ancora, con l'impero romano), ha sempre caratterizzato in senso espansionistico la visione dello sviluppo e delle identità culturali, fino al formarsi di mentalità che possono solo giudicare o misurare il valore delle altre culture sul metro del proprio sviluppo, inteso come paradigma unico di "civiltà"¹⁷. Recuperando al "noi" quella che generalmente viene considerata un'alterità problematica, forse riusciamo a capovolgere l'ottica assistenziale, verticale, paternalistica ed etnocentrica che caratterizza la cultura della società ospite nonché gli interventi pubblici in tema di "sanatorie". Quando parliamo di migrazioni, pare ci si voglia focalizzare su problemi sociali degli altri: difficoltà di integrazione e diversità culturali più o meno perturbanti. Dimentichiamo che parliamo di noi, della nostra libertà, della nostra identità culturale, delle nostre *chances* di sopravvivenza insulare e di riproduzione sociale, tutte questioni che, nella nostra situazione sarda, possono essere ricondotte all'elaborazione di un approccio interculturale alla lettura della compositezza mediterranea e delle diversità interne all'isola. Da questo approccio, fondato sulla consapevolezza dei diversi apporti che hanno

consentito l'elaborazione di una civiltà insulare, dipende l'accettazione della diversità come ricchezza, l'apertura alla cultura degli immigrati, la presa in cura del loro benessere come sicurezza, anche per noi, di poter trarre seri vantaggi dall'arricchimento umano e sociale derivante dal contatto e dal confronto.

A queste condizioni l'interculturalità può essere considerata come un gioco a somma positiva, in quanto riesce ad inserire gli interessi, pur minoritari e marginali degli immigrati, nel quadro più ampio di una regolazione che contempra la diversità come risorsa e come "interesse" per la collettività. Indubbiamente, la diversità può porre dei problemi che non possono essere risolti, tecnicamente, nell'immediato. Si pensi a come la giustizia italiana possa dirimere questioni come la poligamia o come il sistema sanitario possa rispondere a richieste di interventi quali la clitoridectomia o la infibulazione. Ma è sicuro che, per considerare l'immigrazione come risorsa, bisogna che noi ripensiamo la nostra filosofia dello sviluppo, il nostro presunto primato economico e culturale, la nostra ingiustificata pretesa di rappresentare "la civiltà" per eccellenza.

Il soggetto con la sua specificità pone un problema non solo materiale, di produzione, ma anche di riproduzione sociale; dunque diventa una questione che ha fondamenti culturali, esistenziali, simbolici, pur esprimendosi magari nei termini più visibili delle necessità materiali quali il lavoro. Si capisce, a questo punto, l'importanza di politiche sociali concepite nella loro "interezza"¹⁸ che riconoscano, all'immigrato, la possibilità di soddisfare altri bisogni, come quelli relativi alla ridefinizione della propria identità personale e sociale. La distanza che il migrante pone tra sé e le sue appartenenze precedenti è spesso solo fisica, perché psichicamente tutte quelle realtà sono compresenti nella sua persona: magari anche come disagio, dispiacere di non essere capito, sentimento di obbligazione verso gli altri, senso del dovere verso la società ospite. Tutto questo può inquadrarsi nella questione delle strategie migratorie e costituisce il focus di una ricollocazione anch'essa necessaria, se si vuole capire il fenomeno nella sua ricchezza multiculturale¹⁹.

La questione migratoria emerge comunque come sfida nel suo essere fattore di cambiamento: "Solo attribuendo la giusta importanza agli effetti positivi della migrazione ed interrogandosi sul modo in cui "reinventare le regole del contratto sociale" e su quali regole siano necessarie in una società multietnica, possiamo evidenziare ancora una volta il fatto che la presenza degli immigrati rappresenta un'occasione importante, sia per

ripensare i limiti attuali del *welfare* italiano e delle politiche sociali a livello locale che per una sua riqualificazione complessiva"²⁰.

6. Gli immigrati come produttori e interpreti di cultura

Volendo considerare i cambiamenti che l'immigrazione apporta nella società locale, dobbiamo inoltre fare luce su una vasta gamma di eventi: indubbiamente è una risorsa perché, mettendo in crisi i confini tradizionali di una società, consente delle aperture verso altre culture e dunque l'arricchimento, l'accoglienza e l'interculturalità. Ma sappiamo che è anche rifiuto, conflitto, esclusione, aggravamento del degrado, sfruttamento, emarginazione. I paesi europei si trovano comunque a dover superare un banco di prova, la pratica dell'accoglienza come capacità di incarnare quei valori dichiarati di tolleranza e democraticità²¹; si trovano a dover ridiscutere e reinventare le teorizzazioni sulla comunità, finora tönnesianamente concepita tutta in senso monoculturale. Nel frattempo che i teorici pensano e laddove lo stato e le politiche pubbliche siano insufficienti a garantire quella auspicata qualità dell'accoglienza, molteplici sono le risposte attivate in termini comunitari: centri di servizio, consultori, banche-letto, fino ad esprimere non semplicemente singole risposte, ma la risposta consapevole di un'intera comunità che si organizza. Questo accade parallelamente alla ricerca di forme di adattamento alla società locale messe in opera dalle diverse comunità di immigrati, nei casi in cui si possa parlare, evidentemente, di comunità.

L'affrancamento del migrante dalle appartenenze precedenti, che per forza di cose vengono ridimensionate, la distanza tra lo spazio sociale "abbandonato" e lo spazio desiderato/immaginato del paese di accoglienza, tutto ciò richiede un'elaborazione tale da sottrarre grandi energie all'immigrato, compromettendo le sue potenzialità costruttive in termini di comunità autoreferenziale. E' importante soprattutto qui concepire l'intervento solidale come aiuto rivolto agli immigrati nelle loro potenzialità di interpreti e produttori di cultura. Dato il ridimensionamento degli orientamenti tradizionali, quelli relativi alla società di partenza²², quali risorse la società di arrivo offre perché ci si possa definire entro nuove appartenenze? Qual è il ruolo giocato dai piccoli gruppi nel assicurare l'immigrato e consentirgli un inserimento meno problematico? Ci si riferisce qui all'importanza del circolo come luogo di comunicazione intra-etnico, luogo di mediazione tra la società ospitante e la comunità degli immigrati²³.

Nondimeno, qui è importante la percezione dell'interculturalità in contesti prevalentemente monoculturali, dove gli intellettuali faticano spesso a proporsi come animatori di nuove mentalità. La loro capacità di scoprire l'idea di comunità nella società ospitante o di comprendere l'altro è subordinata alla condizione che essi stessi si pongano innanzitutto davanti alla propria cultura, interrogandone il senso, il valore, l'essere risorsa. A partire da questa sensibilità solo può derivare un atteggiamento di comprensione e di solidarietà verso altre persone che si trovino impegnate nello stesso tipo di ricerca, magari partendo da altri presupposti culturali. È soprattutto importante che gli intellettuali, così come gli operatori sociali, colgano appieno la loro responsabilità interculturale di interpreti e mediatori rispetto a differenti bisogni e culture, mettendo così in atto quegli strumenti di comprensione e intervento che possano aiutare le società locali ad arricchirsi attraverso il confronto che la mobilità umana comporta.

7. Identità multiculturale: problema o risorsa? Un dilemma di Sassari

Un primo riscontro empirico è quello che possiamo inferire da quelle situazioni in cui la formazione di gruppi di immigrati dà luogo a vere e proprie comunità, come nel caso degli immigrati senegalesi a Sassari²⁴, situazione che ha determinato una catena migratoria soprattutto nel centro storico degradato della città, favorendo l'elaborazione di un modello di auto-organizzazione su base informale che comprende servizi, relazioni, reti culturali e sociali proprie. È una risposta che possiamo considerare di tipo insulare e autonomo, con dei confini precisi rispetto all'ambiente socio-culturale circostante: al di là di queste strategie di tipo auto-referenziale, la questione delle appartenenze è uno di quei bisogni che non può essere tradotto in politiche sociali senza l'intermediazione di operatori con particolari sensibilità interculturali, capaci di amplificare queste specificità in termini di responsabilizzazione comunitaria. Di fronte a un'emergenza multietnica per la quale sono state elaborate, finora, analisi e riflessioni soprattutto dalla pedagogia, la scuola in qualche modo si sente investita da questa responsabilità, anche se, finora, non si pone il problema di garantire l'apprendimento della madrelingua. Infatti queste immigrazioni non pongono pienamente la questione dei ricongiungimenti familiari che, solo adesso, stanno cominciando a Sassari; né tantomeno si pone la questione della seconda generazione. Si pone comunque

un problema di inserimento e socializzazione, cui risponde in parte una scuola pubblica di alfabetizzazione per adulti, diretta da un'insegnante di ruolo nominata dal Provveditorato agli Studi²⁵. Tuttavia restano fuori del dibattito i servizi sociali, tant'è che nell'ultimo piano socio-assistenziale regionale sardo non si nomina una volta il problema; ma è pur vero che una commissione regionale vi sta lavorando.

Allora, come entrano in gioco le istituzioni? La presenza di immigrati pone il problema dei limiti di un *welfare* residuale, che non riconosce tutti i bisogni sociali ma agisce rinforzando le disuguaglianze, per via di un funzionamento di tipo clientelare, fatta eccezione per le risposte attivate in senso comunitario. Queste si possono ricondurre al volontariato, con le sue strade strette: la condivisione del disagio e la comprensione dell'altro, il coinvolgimento nella sofferenza altrui, ma con quello sforzo di *speranza* che può aiutare l'altro ad essere se stesso, magari anche a tornare nel suo paese d'origine con alle spalle un'esperienza di emigrazione e un gruppo di riferimento.

Questo può essere uno dei modi per esprimere quella convivenza, convivialità²⁶ e interculturalità attraverso cui superare una concezione di politiche di intervento concepite a senso unico e secondo lo schema offerente-richiedente, basate su un tipo di redistribuzione *ad personam*, che non rimettono in discussione anzi rafforzano quel tipo di potere assistenziale su cui si basa il vantaggio dell'essere autoctoni, indigeni, nativi, locali, ascritti; o comunque protetti, appartenenti, inseriti, inclusi, cooptati, collegati, noti, garantiti, aggregati, associati, uniti, soci, membri, compagni, aderenti, affiliati, seguaci, consorziati, iniziati, adepti etc. Volendo reinterpretare criticamente (ma è una questione di scelte etiche da rinnovare tutti i giorni) i privilegi derivanti da un tipo di cittadinanza basata sullo *jus soli*, non sempre in grado di accettare i comportamenti e i valori di tipo acquisitivo, basti pensare al fatto che le attuali nuove generazioni ignorano come certe garanzie, per esempio economiche, siano state conquistate dai loro padri, anche a costo di gravi sacrifici per quelli che sono stati costretti ad emigrare. Allo stesso modo, per quanto riguarda i diritti di cittadinanza intesi in senso lato, queste stesse generazioni, alleggerite dal peso della memoria storica - che, evidentemente, non è stata loro trasmessa - si limitano a recepire come già esistenti quei diritti (peraltro sganciati dai doveri) relativi alla società di appartenenza, senza dover fare nulla di straordinario per conquistarsi e spesso dimenticando le guerre e le lotte, anche cruenti, grazie alle quali tale conquista è stata possibile in termini di democrazia.

La responsabilità degli educatori e delle istituzioni formative è una questione che richiede una riflessione specifica che qui non è possibile approfondire, ma rimanda tuttavia ad un interrogativo: quale tipo di società intendiamo costruire se lasciamo soli i più giovani a fronteggiare il mercato aggressivo della realtà virtuale, ritenendo che l'addestramento alle tecnologie digitali possa costituire la scuola del futuro? Spesso la necessaria aspirazione adolescenziale all'autonomia non trova interlocutori umani, ma si autoalimenta in una spirale illusoria di onnipotenza tecnologica che assorbe e deforma quel bisogno di sogno, fantasia, immaginazione e mito che sarebbe, poi, radice delle concrete utopie adulte. Si richiama qui l'importanza di limitare e contenere quelle *ideologie della digitalità* che, apparentemente, liberano dal peso della sostanza, ma producono forme di proiezione e alienazione nella realtà virtuale che mortificano nei giovani, tra l'altro, la questione dell'identità e della memoria storica: si profilano così forme di disorientamento cui le istituzioni educative non riescono ad opporre contenuti alternativi e occasioni di confronto che siano anche vincoli di realtà rispetto a cui definirsi. Allora potrebbe accadere che, al di là dei confini difensivi che sappiamo erigere sulle nostre coste, come guardiani del nostro povero sviluppo contro i *sans papiers*, i clandestini, i nuovi dannati della terra per utilizzare un'espressione di Franz Fanon, anche l'emergenza migratoria possa per tutti fare scuola, rappresentando il vantaggio dell'utopia, dunque una risorsa e una speranza: cambiare stile di vita superando l'alienazione di un consumismo che chiama diritti e non doveri, uscire da una contrattualità basata sullo scambio, riprendere una cultura della progettualità a partire dalla comunità locale, reinventare giochi positivi che possano fare dell'interculturalità un fattore di sviluppo, affermare il diritto di poter scegliere in quale parte del mondo andare a vivere, recuperare le difficoltà dell'inserimento o il disagio dell'esclusione come catarsi e cammino di autorealizzazione.

Se consideriamo la problematica dell'identità urbana in una situazione come quella di Sassari, si pongono alcune riflessioni sulla questione dell'appartenenza, intesa come privilegio di tipo monoculturale, che non solo non valorizza adeguatamente i contributi possibili di culture altre, ma nega e nasconde le stratificazioni multiculturali che caratterizzano la sua storia.

Forse per questa sua rigidità, del proporre volta per volta un modello unico cui adeguarsi, riproducendo schemi da imitare, Sassari si esprime attraverso i modi di essere delle sue diverse élites che non riescono a durare. C'è chi prima costruisce i suoi giardini, parchi e palazzi come segno di

appartenenza alla città. Poi li vende o li abbandona, finché il degrado, non recuperabile dalla generazione successiva, costringe la nuova élite a trasferirsi nei giardini dei sobborghi, mantenendo però le mani sulla città, che diventa unicamente uno strumento per i propri fini, uno dei luoghi privilegiati dei traffici e dell'affarismo. Così si afferma una borghesia che si arricchisce sulle professioni dell'edilizia, mentre quella vecchia scompare dalla scena demolendo anche i luoghi simbolici, architettonici, del suo prestigio. Si pensi per esempio come Sassari si è "evoluta" nel suo assetto urbano, dalla fine dell'ottocento ad oggi: distruzione parziale delle mura di cinta e totale del castello, abbattimento delle palazzine liberty, cementificazione delle valli e delle campagne circostanti, trasformazione di queste ultime in luoghi di edilizia residenziale, abbandono del centro storico e creazione di quartieri a prevalente edilizia popolare²⁷.

Viene allora da interrogarsi sul valore dell'appartenenza, sull'appartenenza come valore: a che cosa serve essere indigeno, avere il privilegio dell'appartenenza autoctona, quando poi questo non si traduce in altrettanta cura per il territorio, la società e la cultura cui si appartiene? Questo tipo di appartenenza riflette una mentalità da dominati che ripropongono passivamente l'ordine dominante che a sua volta diventa, quando non è rifiuto dello straniero, indifferenza, scarsa capacità di empatia e di accoglienza fattiva. La ricchezza delle situazioni locali si può chiudere allora in esclusivismi clanici che trasformano l'identità in uno strumento etnocentrico di rifiuto dell'altro. Nel caso di Sassari questo atteggiamento è forse da collegare alla problematica delle proprie radici negate. Qua sta forse l'impoverimento di questa città e l'arcano dei suoi atteggiamenti di chiusura difensiva verso il nuovo che viene da fuori, a meno che questo nuovo non si presenti con quei caratteri metropolitani della cultura "alta", che consenta un'identificazione ed una cooperazione eventuale più con i paesi anglosassoni che con i vicini africani. L'accettazione di ciò che "viene da fuori" è recepito quasi senza filtri o barriere difensive quando le élites urbane vi scorgono la possibilità, anche solo virtuale, di sentirsi dentro la "modernità". Questo approccio acritico difficilmente può diventare risorsa di sviluppo; quando si ignora il portato della propria storia e le elaborazioni possibili in termini di sintesi identitaria, questa corsa alla modernità diventa alienante in quanto si riduce al consumo, all'essere consumatori di nuove mode e modelli di novità, a discapito di una funzione di produzione e interpretazione della ricchezza acquisita con le immigrazioni.

Uno sforzo da registrare nella città di Sassari è tuttavia quello della sua

Università, che a partire dal corso di Laurea in Scienze dell'Educazione (Facoltà di Lettere e Filosofia) ha colto le opportunità offerte dai progetti ERASMUS/SOCRATES, per impostare, già dal 1992, una rete di contatti con altre sedi universitarie europee (in Germania, Svezia, Spagna; attualmente si stanno aggiungendo le sedi di Portogallo, Ungheria e La Réunion) che consentano la mobilità di docenti e studenti e quindi lo scambio tra diverse esperienze, didattiche e di ricerca, intorno alla problematica migratorie e interculturali. Su questi argomenti si è focalizzato l'interesse delle diverse sedi. Si è ritenuto infatti di dover dare delle risposte alla problematica migratoria, come quelle che un'università può dare, ossia contribuendo con la ricerca empirica ad arricchire la teoria e quindi gli strumenti interpretativi circa la mobilità umana²⁸. Ma soprattutto si è ritenuto importante formare, negli studenti che affrontano la mobilità, coscienze e mentalità di tipo interculturale, per cui diventino in futuro operatori sociali capaci di assumere la diversità culturale come fattore di arricchimento, capaci di elaborare nuove ingegnerie sociali del rispetto e della convivialità: strutture che in parte già Sassari possiede, quando la presunta autosufficienza monoculturale delle sue élites diventa crisi delle certezze dello sviluppo ed apre ad una riflessione sui contributi che le provengono dal soffio vitale dei suoi immigrati. Forse gli unici ad aver scelto, in virtù delle loro mentalità acquisitive, proprio questo territorio come meta, oggetto di cura e luogo in cui sia possibile apprezzare o ricostruire il valore dell'esistenza, personale e comunitaria.

Note

¹ Questa frase di Italo calvino, così eloquente, è citata nella copertina del libro di B. Cantamessa, *Z'zu*, Città Nuova, Roma, 1998.

² Si veda S. Amin, *Il capitalismo nell'era della globalizzazione*, Asterios Delithanassos Editore, Trieste, 1997. Inoltre si veda O. Ianni, *Teorias da globalização*, Brasileira, Rio de Janeiro, 1995. Questa convergenza poi si è tradotta nelle politiche di aggiustamento strutturale imposte alla fine degli anni '80 alle economie di molti paesi africani, asiatici, latinoamericani, nonché nella sistematica esclusione delle forze vive di questi paesi dal processo di elaborazione dei programmi stessi. L'aggiustamento ha rappresentato un mezzo "più civile" e più efficace della politica delle canoniere utilizzata senza alcun successo negli anni '70 in numerosi paesi africani (Guinea Conakry, Benin etc.) per affermare un processo di liberalizzazione delle economie: cfr. S. Amin, *Les migrations contemporaines en l'Afrique de l'Ouest*, in S. Amin (ed.), *Modern migrations in Western Africa*, Oxford University Press, Oxford, 1974.

³ Sul pensiero unico, cfr. I. Ramonet, *Il pensiero unico*, in "il manifesto - Le monde diplomatique", gennaio, 1995.

⁴ Cfr. A. Merler, *Politiche sociali e sviluppo composito*, Edizioni di Iniziative Culturali, Sassari, 1988. Con particolare attenzione alla problematica ecologica, questo senso del limite e della cooperazione è evidenziato, come utopia concreta, in uno degli ultimi scritti di Alex Langer, *Sviluppo, adesso basta!*, in "Verdeuropa", 8, 1997.

⁵ Cfr. E. Reyneri, *L'immigrazione extra-comunitaria in Italia: prospettive, caratteristiche, politiche*, in "Polis", 1, 1991. Un recente contributo allo studio della cooperazione internazionale che mette in luce i presupposti spesso etnocentrici dei paesi "donatori" è quello di L. Arcuri, *Cooperation bilaterale et expansion commerciale. L'expérience italienne*, L'Harmattan, Parigi, 1998. Si veda, a questo riguardo, anche il contributo di V. Cesareo, *Le migrazioni, risorsa per lo sviluppo e la cooperazione*, in "Studi Emigrazione", 129, 1998.

⁶ Cfr. A. Merler, *Le isole, oltre i mari. Prospettive dell'insularità plurime nei percorsi migratori*, in "Quaderni Bolotanesi", 18, 1992. Tali elaborazioni sono ulteriormente esplicitate soprattutto in un saggio dello stesso autore, *"A mestiçagem tornou-os pouco espantadiços". Comunicazioni interinsulari in funzione del cosviluppo comunitario*, contributo inedito alla ricerca su "Sviluppo di comunità locali: analisi comparata in aree territoriali definibili complementari", 1998.

⁷ Cfr. F. Lazzari, *L'altra faccia della cittadinanza. Contributi alla sociologia dei processi migratori*, Franco Angeli, Milano, 1994.

⁸ Una rilettura di Znaniecki che valorizza la sua impostazione teorica è quella di R. Gubert, L. Tomasi (eds.), *The contribution of Florian Znaniecki to sociological theory*, Franco Angeli, Milano, 1993. Un'idea di interrogare i classici e "farli parlare" sull'emergenza delle società multiculturali è quella di L. Tomasi, *Rilettura dei concetti teorici di Robert E. Park in funzione dell'attuale "melting pot" europeo*, in R. Gubert, L. Tomasi (a cura di) *Robert E. Park e la teoria del "melting pot"*, Reverdito Edizioni, Trento, 1994. Si veda inoltre F. Piselli, *Il network sociale nell'analisi di movimenti migratori*, in "Studi Emigrazione", 125, 1997; G. Scidà, *Social networks nelle migrazioni senegalesi. Tre itinerari di ricerca*, in "Studi Emigrazione", 113, 1994; M. Cocco, *Politiche sociali per la mobilità e l'interculturalità*, in "Quaderni Bolotanesi", 23, 1997.

⁹ Si veda A. Merler, *La rioccupazione dell'America Latina*, in "Andes", 15, 1992. Una riflessione ulteriore si potrebbe fare sul fatto che l'AIS, l'Associazione Italiana dei Sociologi accademici, non ha ancora una sezione dedicata a questi problemi. Eppure non mancano gli spunti di ricerca per studi sociologici e antropologici orientati alla comprensione della razionalità di comportamento insita nelle diverse culture d'immigrazione; come si compensano le carenze a livello istituzionale; come si definisce l'essere sociale negli immigrati; quali sono le certezze di "mondo vitale" etc.

¹⁰ Questa impostazione va fatta risalire a Werner Sombart che, analizzando il ruolo che nella storia hanno avuto ebrei e altre minoranze etniche o religiose, considerava la loro motivazione all'imprenditorialità come conseguenza della posizione che questi gruppi mobili ricoprivano nelle società ospiti: posizione da immigrati che sarebbe stata marginale e minoritaria se essi non avessero elaborato forme di riscatto per via imprenditoriale (cfr. M. L. Piga, *Imprenditorialità e gestione dello sviluppo. Il caso della Sardegna nord-occidentale*, Edizioni di Iniziative Culturali, Sassari, 1994, pagg. 40-46). Questa stessa teoria, applicata alla "diaspora sarda", può forse contribuire a spiegare come lo spirito imprenditoriale dei sardi abbia trovato spesso occasioni per realizzarsi all'estero, in paesi che in passato furono d'emigrazione, come America Latina, Germania, Svizzera (soprattutto nel campo della ristorazione).

¹¹ Si veda A. Bagnasco, *La costruzione sociale del mercato*, Il Mulino, Bologna, 1988.

¹² Cfr. M. Colasanto, *Paradigmi dello sviluppo. La spiegazione e la promozione dello sviluppo in una prospettiva sociologica*, Vita e Pensiero, Milano, 1993; dello stesso autore si veda *Inseguendo Prometeo. Problemi dello sviluppo nelle società locali*, Vita e Pensiero, Milano, 1988. Una riflessione critica sulla dimensione astratta dei bisogni, che poi non consente alle politiche sociali di mirare alle soluzioni adeguate per lo sviluppo locale, è quella contenuta in A. Merler, *Politiche sociali e svi-*

luppo composito, cit., cap. II.

¹³ Una breve ma utile riflessione sulla crisi dello stato-nazione, considerata unitamente ad un altro fenomeno emergente, ossia "il ritorno impetuoso del principio di nazionalità", è quella di S. Tabboni, *Crisi dello stato-nazione e società multiculturale*, in "ISMU informa", 4, 1994.

¹⁴ M. Coen Cagli, *Immigrazione: da problema a risorsa*, in "Risorsa immigrazione", 1, 1998.

¹⁵ U. Melotti, *Introduzione al fenomeno migratorio contemporaneo. Interdipendenze nord-sud e flussi migratori: quali prospettive per il nostro paese?* in "Quaderni ISMU", 5, 1993.

¹⁶ G. Sander, *L'educazione interculturale nella scuola della RFT*, in "Pedagogia e vita", 1, 1998, p. 90.

¹⁷ A. Merler, *La rioccupazione dell'America Latina*, cit.

¹⁸ A. Merler, *Il quotidiano dipendente. Lavoro, famiglia e servizi in Sardegna*, Iniziative Culturali, Sassari, 1984.

¹⁹ S. Pereira Bastos, *Minorias étnicas em Portugal: recolocações do olhar antropológico*, relazione presentata al V Seminario Intensivo Europeo, organizzato dalla facoltà di Lettere e Filosofia (Corso di Laurea in Scienze dell'Educazione) nell'ambito del programma ERASMUS/SOCRATES (Pic di Scienze Sociali diretto dal prof. A. Merler). Tale seminario, tenutosi per il 1998 tra Sassari, Fonni e Mamoiada, ha avuto il significativo titolo di "Tessiduras de culturas", proprio per sottolineare la filosofia soggiacente alla sua organizzazione: si è inteso valorizzare infatti una proposta per l'interculturalità che fosse anche scambio alla pari, trama e ordito di un cosviluppo che concepisce le culture come risorse di cooperazione e valorizzazione, reciproca e complementare. Su questi presupposti, sempre nell'ambito delle attività di ricerca e formazione universitaria (comprese le funzioni di tutorato ERASMUS), si è costituito l'IntHum - Centro di ricerca sull'interculturalità e la condizione umana (nel Dipartimento di Economia, Istituzioni e Società della stessa Università di Sassari), dove i contributi di studenti, ricercatori e collaboratori stanno sempre più costituendo un'importante accumulazione di saperi ed esperienze in merito alle problematiche interculturali.

²⁰ M. Cocco, *Politiche sociali per la mobilità umana e l'interculturalità*, in "Quaderni Bolotanesi", 23, 1997, p. 87.

²¹ F. Lazzari, *L'altra faccia della cittadinanza*, cit.

²² G. Cappai, *Identità, migrazione e modernità*, in "Quaderni Bolotanesi", 21, 1995.

²³ G. Cappai, *Migrazione come problema culturale. Considerazioni teoriche ed analisi empiriche con un'associazione di immigrati in una metropoli tedesca a mo' di esempio*, in "Annali di Sociologia", 10, 1994. Importante come riflessione sull'identità problematica di alcuni giovani italiani in Germania, condotta attraverso il metodo delle storie di vita, è il contributo di A. Portera, *Tesori sommersi*, Franco Angeli, Milano, 1997.

²⁴ M. Cocco, *Un caso di doppia insularità. Immigrati senegalesi in Sardegna*, in "Civiltà del Mare", 1, 1997.

²⁵ L'esperienza di alfabetizzazione e integrazione nel caso senegalese è stato oggetto del lavoro di tesi di Laurea in Pedagogia di M. Cocco, *Il percorso scolastico degli immigrati senegalesi nella provincia di Sassari. La situazione delle politiche sociali*, Facoltà di Magistero (attualmente Lettere e Filosofia), Università degli Studi di Sassari, a.a. 1991-92.

²⁶ G. Giorio, *Dall'intersoggettività alla reciprocità nelle risposte ai bisogni della società tecnologica*, Cedam, Padova, 1990.

²⁷ Cfr. A. Mazzette, *La città immaginaria. Sassari nelle esperienze dei suoi abitanti*, Angeli, Milano, 1997. Si veda inoltre M. L. Piga, *Percorsi dello sviluppo locale e degrado urbano*, in "Civiltà del Mare", 3-4, 1996.

²⁸ In questa direzione si veda la riflessione di A. Merler, *Nuove prospettive della formazione universitaria*, in "Sociologia e Professione", 31-32, 1998.

1890-1891

1891-1892

1892-1893

1893-1894

1894-1895

1895-1896

1896-1897

1897-1898

1898-1899

1899-1900

1900-1901

1901-1902

1902-1903

1903-1904

1904-1905

1905-1906

1906-1907

1907-1908

LE POLITICHE SOCIALI IN SARDEGNA

di Remo Siza

La cultura della separatezza.

In Sardegna, per decenni, l'assetto dei servizi sociali è stato molto debole.

La risoluzione dei problemi sociali, il superamento delle disuguaglianze per anni non è stato affidato ad una rete di servizi ma ad una accelerazione dello sviluppo ed al superamento degli squilibri - in termini territoriali, di distribuzione fra le classi sociali dei benefici - che la società presenta. Non si ritiene prioritario attivare una rete di servizi ma garantire a tutti i cittadini redditi da lavoro, o da pensione, necessari per acquistare nel mercato libero i servizi di cui essi abbisognano.

Si è affermato un modello di intervento sociale di tipo residuale, in cui i servizi e gli interventi hanno come destinatari i gruppi sociali in stato di bisogno, in condizioni di grave disagio o di conflitto acuto. Le tipologie possibili di intervento sono molto limitate e a carattere riparativo: l'erogazione di una prestazione economica oppure il ricovero in istituto.

Agli operatori sociali viene affidato il compito di promuovere l'adattamento, inteso come adeguamento del singolo a ruoli sociali prestabiliti. Essi devono accompagnare lo sviluppo con la funzione di attutire lo scontro fra cultura contadina e cultura urbano-industriale, operandosi per diminuire il costo sociale e umano connesso ad ogni mutamento nell'organizzazione economica e sociale. Gli operatori devono assumere una funzione integratrice nella comunità per facilitare l'inserimento attivo dell'individuo nel processo dinamico di cui è investito.

In tale contesto prevale una cultura della separatezza: a situazioni di vita e bisogni specifici non si può che rispondere con servizi e prestazioni specifiche. Per fronteggiare le esigenze del bambino con problemi di apprendimento è necessario creare situazioni interattive elementari e facilmente decodificabili (le classi differenziali, gli ambienti protetti); l'anziano necessita di strutture adeguate alle sue capacità deambulatorie, di rapporti con le persone della sua stessa età meno affaticanti di quelli riscontrabili nella normale vita quotidiana; per la malattia il luogo deputato alla

cura è l'ospedale, luogo dove è possibile rigidamente controllare e osservare le variabili che influenzano il decorso della malattia.

Questo modello di politica sociale si è consolidato verso la seconda metà degli anni Cinquanta, negli anni cioè in cui l'Amministrazione regionale elaborava uno schema di sviluppo che doveva guidare il passaggio da una economia agro-pastorale ad una economia industriale, l'esigenza di ricovero in luoghi separati, in sacche di contenimento, si afferma potentemente.

Nel 1957, l'Amministrazione regionale compiva un'indagine sugli handicap psichici, le cui finalità erano quanto mai esplicite: rilevazione dell'incidenza di tale fenomeno ai fini dell'istituzionalizzazione. Nella lettera spedita agli ufficiali sanitari si legge: "Si presenta pertanto l'opportunità che le SS.LL... facciano conoscere i nomi dei minorati psichici presenti nel proprio Comune... affinché questo Assessorato sia messo in condizioni di studiare un piano di lotta mediante l'istituzione di un certo numero di scuole differenziali per le forme lievi, di istituti di recupero per le forme più serie e finalmente per l'eventuale potenziamento di alcune opere (già in corso al momento attuale) dove dovrebbero essere raccolte le forme assolutamente irrecuperabili".

Nei decenni successivi le preoccupazioni di fondo, le modalità di intervento rimarranno le stesse, emergerà cioè una precisa volontà deregolativa, la convinzione che la società sarda, i suoi valori tradizionali non richiedano un intervento intenso dei soggetti pubblici volto ad offrire servizi o regolare l'azione dei pochi soggetti operanti nel settore o porre argini all'iniziativa privata.

La stessa legge regionale n. 52 del 1975 sugli anziani, sebbene attraverso nuove tipologie di servizi, si proponeva di risolvere bisogni di relazione sociale (i centri diurni), di mantenimento dei legami familiari (l'assistenza domiciliare) e lascia amplissima possibilità di scelta nell'individuare profili professionali adeguati, rapporti ottimali operatori-utenti, requisiti delle strutture fisiche.

Tale strategia si è espressa anche attraverso i ritardi con i quali sono state approvate le leggi regionali attuative di leggi quadro nazionali (la riforma sanitaria, la legge istitutiva dei consultori) e con l'erogazione di contributi economici, sussidi, nettamente differenziati per categorie di bisogno (ex Enaoli, i talassemici, nefropatici, etc.).

Il coordinamento tra sanitario e sociale.

Le politiche del lavoro per anni hanno sostituito le politiche sociali offrendo, in modo limitato a dire il vero, alle persone in stato di bisogno non servizi sociali specifici ma posti di lavoro, sussidi alla disoccupazione. In questa prospettiva non è ritenuto prioritario attivare una rete di servizi sociali ma garantire a tutti i cittadini i redditi da lavoro, o da pensione, necessari per acquistare nel mercato libero i servizi di cui essi necessitano.

Politiche per la creazione di lavoro, senza alcuna attenzione a fasce specifiche deboli, che presuppongono una capacità lavorativa.

Tanti anni di separatezza hanno favorito lo svilupparsi di due culture distinte:

- la cultura sanitaria fortemente "medico-centrica" in Sardegna più che altrove;
- la cultura sociale, diffidente nei confronti della prima, che disegna puntualmente per il suo operare un ambito definito tenendo ben lontano ogni possibile ingerenza.

La legge regionale n. 13 del 1981, di istituzione delle Usl, è stata una delle leggi più deboli su questo piano, non ha individuato strumenti, legami, contesti che possano promuovere il coordinamento dei servizi sociali con i servizi sanitari. In realtà non c'era molto da coordinare: l'assistenza economica, il ricovero in istituto hanno separato non solo gli utenti dal resto della comunità ma anche gli operatori sociali dagli operatori sanitari, non hanno richiamato forti esigenze di coordinamento, di definizione di programmi di intervento comuni.

Ai servizi per i disabili, che si pongono al confine fra sanitario e sociale, è stato difficile ricomporre queste tendenze divaricanti, questi due modelli di intervento: alla fine è risultata prevalente la cultura sanitaria che ha ridisegnato a sua immagine questi servizi.

In questa polarizzazione è nato nel 1980 il d.d.l. Loretto, che prevedeva appunto che nello stesso ambito territoriale della Usl sorgessero delle nuove strutture operative dei Comuni: le Unità locali dei servizi sociali, distinte ed autonome rispetto alle Usl - per evitare, esplicitamente, una iniziativa medicalizzante delle strutture sanitarie - e preposte al solo intervento sanitario. Questa polarizzazione spiega, in buona parte, il successo che per molti anni ha incontrato questo d.d.l.: esso ha raccolto le esigenze, le aspettative, o meglio, le paure degli operatori sociali che cercavano di garantirsi comunque uno spazio sicuro di azione e sollecitavano su un

terreno ideale sostanzialmente irraggiungibile (l'intervento fortemente integrato, una mitica prevenzione) l'apporto degli operatori sanitari.

Un modello istituzionale.

La legge regionale n.4/88 determina un mutamento profondo delle politiche sociali in Sardegna e la consapevolezza che i servizi sanitari devono necessariamente comprendere la dimensione sociale dell'intervento.

La legge, il suo regolamento di attuazione, il Piano socio-assistenziale, consolidando il disegno riformatore previsto da D.P.R. 348/79, hanno avviato il passaggio al nuovo sistema di servizi sociali affermando un modello istituzionale di intervento sociale.

La legge regionale introduce cinque principali punti di svolta:

- l'intenzione di regolamentare il sociale superando una tradizione di profonda deregolamentazione, di assenza di regole per i soggetti pubblici e privati operanti nel settore;
- il superamento della residualità: in Sardegna il sociale è stato tradizionalmente un'area problematica di scarsa rilevanza in termini di risorse economiche e di personale, per anni le politiche del lavoro hanno sostituito le politiche sociali;
- il superamento della cultura della separatezza, in base alle situazioni di vita.

Le difficoltà attuative.

Negli anni successivi alla approvazione e prima attuazione della legge di riordino in diversi ambiti del settore socio-assistenziale si sono affermati principi normativi e modalità d'intervento molto differenti.

In primo luogo, le dinamiche del settore hanno assunto una direzione precisa e si muovono nell'ambito del percorso delineato dalla legge di riordino. Si è conclusa, insomma, una lunga fase di incertezza, di ondeggiamento fra il vecchio e il nuovo quadro normativo, quasi di sospensione fra i riferimenti operativi e culturali che proponevano le innumerevoli leggi di settore abrogate e quanto di nuovo e innovativo privilegiava il nuovo quadro normativo. I conflitti che percorrevano il settore sembravano avere l'obiettivo di rinegoziare equilibri, ripartire risorse, ma nell'ambito del quadro normativo in vigore.

Il problema, però, (e questa è la seconda tendenza) è che le politiche sociali hanno vissuto in Sardegna una transizione verso una meta ampiamente ridefinita negli strumenti e negli obiettivi. Il sistema socio-assistenziale è un sistema che affida alla programmazione un ruolo secondario, quasi procedurale - è necessario predisporre il piano per avere i finanziamenti -, l'informazione che si accumula nei processi amministrativi svolge un ruolo marginale nei processi decisionali, la formazione non è risorsa fondamentale, l'azione di coordinamento dei soggetti istituzionali e quella di impulso e di sostegno sono ancora deboli.

La tendenza che chiaramente emerge è questa: dal complesso delle indicazioni e delle opportunità che offre la legge di riordino prevedibilmente è stata attuata solo una ristretta parte, quella a dire il vero meno innovativa.

La ricomposizione delle politiche sociali.

Il Piano socio-assistenziale per il triennio 1998-2002 avvia una nuova fase nelle politiche sociali.

Approvato nel luglio scorso dal Consiglio regionale, esso intende avviare un profondo mutamento nel sistema socio-assistenziale.

Il Piano persegue, in primo luogo, la ricomposizione del complesso delle politiche sociali secondo un quadro comune valoriale e di modelli d'intervento. L'esigenza è di dare maggiore unitarietà e coerenza al complesso degli interventi superando le frammentazioni e le stratificazioni che la politica sociale presenta in Sardegna.

i) La frammentazione riguarda le strategie e gli orientamenti generali delle politiche sociali:

- fra una prospettiva, delineata dalla legge regionale n.5/95 di riforma sanitaria, che si fonda principalmente sulla competizione fra soggetti pubblici e fra essi e i soggetti privati, sulla capacità del mercato nel produrre efficienza ed efficacia;
- e una seconda, il cui riferimento normativo è la legge regionale n.39/93, che intende valorizzare la solidarietà e le risorse di disponibilità umana che la comunità esprime, che promuove il volontariato, che ricerca più soddisfacenti relazioni fra società civile e istituzioni, fra operatori e utenti, e su questa base costruisce il suo modo di operare.

- II) Fra l'intervento sanitario promosso dalle Aziende-Usl e l'intervento socio-assistenziale proprio degli enti locali non si è sviluppato in questi anni un adeguato raccordo, non si è consolidato un sistema di servizi consapevole dell'intersectorialità e dell'interdipendenza delle azioni sanitarie e di quelle sociali, ma due sistemi separati che tendono a circoscrivere, impropriamente, i loro ambiti.

Ad un sanitario fortemente medico-centrico e ospedalocentrico, in Sardegna più che altrove, si è contrapposto un sociale tradizionalmente debole, che solo in questi ultimi anni ha assunto consistenza ed articolazione adeguata alle domande sociali di intervento.

- III) il superamento della divaricazione che percorre gli interventi di carattere socio-assistenziale. Essi si frammentano in due distinte direzioni. La prima, regolata dalla legge regionale n.4/88 che in questi anni ha avuto un'attuazione quanto mai riduttiva ma che comunque sviluppa la sua azione in un quadro normativo organico; la seconda, che reintroduce l'assistenza economica per categoria - i nefropatici, i talassemici, i sofferenti mentali - che affronta i terribili disagi economici della malattia, stabilendo una gradazione di bisogno di intervento economico differenziata per patologia e lasciando per lo più insoddisfatta l'esigenza di costruire una rete di servizi.

- IV) Si consolida nel tessuto sociale un processo che porta i servizi sociali a separarsi dalla comunità in cui operano, ad essere un riferimento solo per una parte della cittadinanza e a non rapportarsi adeguatamente, in particolare, a strati sociali segnati potentemente da fenomeni di povertà economica e relazionale.

È una fuoriuscita di un sociale sregolato, crescentemente autonomo dal mondo dalle istituzioni, il consolidarsi di un complesso di problematiche che risultano lontane dall'agire dei servizi e dalla loro possibilità di coinvolgimento, che rendono spesso poco accessibile un centro di aggregazione sociale, un laboratorio di quartiere, un'iniziativa di inserimento lavorativo.

Aree sociali segnate da disoccupazione di lunga durata, di povertà assolute, giovani esclusi dagli standard medi di consumo e di relazione, dimessi dagli istituti penitenziari, immigrati, nomadi, senza fissa dimo-

ra, i dimessi dagli ospedali psichiatrici privi di un nucleo familiare adeguato costituiscono aree separate rispetto alla restante parte della comunità e ripropongono condizioni difficilmente affrontabili attraverso l'erogazione di un sussidio o garantendo una generica accessibilità territoriale dei servizi e hanno con i servizi un rapporto precario e instabile.

La prospettiva è quella di rafforzare un sistema socio-assistenziale capace di avvicinare i servizi all'utenza, di affermarsi come riferimento nei luoghi in cui si sviluppa il conflitto e il disagio, di costruire rapporti collaborativi fra volontariato, reti di aiuto informale e interventi professionali, promuovere una maggiore integrazione dei servizi nella comunità in cui operano.

v) Il volontariato ha una presenza elevata in Sardegna. Secondo la ricerca realizzata dalla Fondazione italiana per il volontariato la regione con la densità più alta di organizzazioni del volontariato in essa presenti - calcolato come rapporto fra numero di associazioni e popolazione residente - è la *Valle d'Aosta* (un'associazione ogni 1840 residenti), seguita dalla *Sardegna* (2827), dall'*Emilia Romagna* ((3042), *Marche* (3555), *Liguria* (3926), *Toscana* (4855). Sono circa 700 le associazioni iscritte o in attesa di iscrizione al Registro regionale del volontariato.

La capacità d'intervento del volontariato risulta spesso indebolita da una insoddisfacente collaborazione con le istituzioni e i servizi. La cultura dei servizi e la cultura del volontariato frequentemente si sviluppano per linee parallele, in modo separato, non si consolida una impostazione condivisa dell'intervento.

Il volontariato si è affermato più per sostituzione in aree di carente intervento dei servizi sanitari e sociali che in un rapporto di collaborazione con i servizi e le istituzioni e nella realizzazione di progetti comuni. Gli stessi collegamenti fra associazioni operanti in uno stesso ambito territoriale sono spesso insoddisfacenti.

Il Piano socio-assistenziale intende invertire questa tendenza, rafforzare il notevole impegno della Regione nell'attuazione organica della legge regionale n.39/93, nella costituzione dell'Osservatorio regionale del volontariato, nell'istituzione dei Centri di servizio, nella formazione, nella convinzione che l'ulteriore sviluppo del volontariato dipenda in modo crescente dalle relazioni positive che esso riesce a stabilire con le istituzioni e i servizi e che le politiche sociali non possano prescindere da un rico-

noscimento delle capacità di cura e di assistenza del terzo settore, della famiglia e delle reti informali.

- vi) La stessa esigenza si manifesta per la cooperazione sociale nei confronti della quale la Regione ha prevalentemente espresso un intento promozionale - attraverso in particolare l'incentivazione economica in base alla legge regionale n.28/84 e successive modificazioni - piuttosto che regolativa e volta ad integrarne l'azione rispetto alle attività dei servizi. Secondo una rilevazione del Ministero del Lavoro e della Previdenza sociale al 31 dicembre 1993 sono 129 le cooperative sociali operanti in Sardegna. Esse in buona parte sono nate nell'ambito dell'assistenza domiciliare a seguito della legge n.52 del 1977 sulla tutela degli anziani fino ad estendere la loro azione nella gestione ed erogazione di una pluralità di servizi rivolti all'infanzia, ai giovani, nell'ambito della tossicodipendenza.

Le azioni del piano sono volte a rinsaldare un rapporto di collaborazione fra servizi gestiti direttamente dall'ente locale e servizi affidati a cooperative sociali.

Il Piano non si limita a ridare capacità progettuale alle istituzioni, a ridisegnarne le relazioni, ma promuove il dialogo delle istituzioni stesse con le risorse che la comunità esprime; è volto a rafforzare il terzo settore nel suo complesso (volontariato, associazionismo, cooperative sociali), a valorizzare le risorse di società civile, la mobilitazione e l'orientamento delle comunità agli obiettivi del piano e delle politiche sociali nel loro complesso.

Nella consapevolezza che la costruzione del benessere sociale e dell'equità nelle comunità dell'isola dipende sempre più frequentemente, più che da una razionalizzazione e da una moltiplicazione di servizi, da una valorizzazione di quanto nella società sarda si muove per riaggregare, per stabilire relazioni positive fra le persone, per progettare azioni a tutela della collettività.

Una società frammentata, come quella sarda, non si ricostruisce rafforzandone i vertici o le singole individualità ma creando momenti aggregativi diffusi, luoghi di mediazione sociale nei quali le esigenze dei singoli si compongono in progetti e istanze comuni.

Il Piano adotta e promuove lo slogan: "aiuta chi aiuta".

Il Piano promuove una strategia di ricomposizione sociale che si fonda, in primo luogo, su quanto le comunità costruiscono autonomamente,

sulla loro capacità d'iniziativa, una strategia che valorizza le risorse di società civile in essa presenti, volta primariamente a favorire ciò che moltiplica le capacità progettuali presenti, abbandonando, progressivamente, ogni utilizzo di risorse puramente assistenziale.

Il Piano sostiene e valorizza la famiglia nello svolgimento delle sue funzioni educative e di sostegno reciproco fra i suoi componenti, intende la famiglia come soggetto di servizi primari piuttosto che come destinataria di interventi puramente assistenzialistici. Promuove una considerazione più attenta della famiglia e delle sue esigenze, delle modalità e degli strumenti che privilegia per far fronte al disagio e al conflitto, valorizza le risorse in essa presenti:

- affronta i bisogni di assistenza di ogni singolo componente nel quadro delle relazioni che si sviluppano nel suo ambito;
- finalizza l'organizzazione dei servizi alla promozione e al sostegno della famiglia e delle reti di solidarietà sociali;
- garantisce alle quote di popolazione prive del sostegno del nucleo familiare priorità di attenzione nella promozione di interventi sociali.

a) La Regione attraverso il Piano socio-assistenziale e il complesso delle politiche sociali promuove interventi non solo per la famiglia a rischio o gravemente indebolita da eventi patologici, prevede servizi specifici a sostegno della famiglia e che l'aiutino a meglio svolgere i suoi compiti educativi, di sostegno reciproco e protezione dei suoi componenti, quali servizi di consulenza familiare, anche attraverso il potenziamento della rete di consultori familiari e una migliore articolazione dei suoi compiti e delle figure professionali in essa presenti; l'assistenza socio-educativa, interventi di mediazione familiare volti a prevenire situazione di separazione e risolvere situazioni conflittuali, di formazione per accrescerne la capacità di affrontare la malattia, il disagio che si sviluppano nel suo ambito, strutture di accoglienza anche temporanea, interventi economici e di assistenza per le famiglie che mantengono anziani non autosufficienti e handicappati, interventi per le famiglie giovani.

b) Nella formulazione di ogni singolo progetto obiettivo e azione programmatica tiene conto dell'impatto che essi determinano nel complesso delle relazioni familiari, nella consapevolezza che ogni intervento modifica inevitabilmente un equilibrio interattivo nell'ambito della famiglia, che essa

deve essere coinvolta nei progetti terapeutici in quanto dispone di risorse che sono normalmente decisive per il raggiungimento degli obiettivi. Tradizionalmente le politiche sociali prescindono dalla famiglia, non valutano gli effetti che un singolo intervento produce al suo interno, isolano il disagio di cui soffre un componente dal complesso delle relazioni familiari.

c) Ai cittadini privi di un nucleo familiare, quando si tratti di condizioni non volontarie e consapevoli, il complesso delle azioni promosse dal piano attribuiscono priorità nell'erogazione degli interventi, ricercando la solidarietà e la disponibilità delle reti di vicinato, la periodicità necessaria negli interventi domiciliari, le possibilità comunicative in situazioni di emergenza, promuovendo servizi capaci di affrontarne le specifiche esigenze.

La predisposizione del Piano regionale socio-assistenziale e del Programma comunale d'intervento, la loro implementazione e valutazione, diventano in questa prospettiva momenti aggregativi della collettività, di confronto e di discussione, piuttosto che luoghi tecnici di definizione di obiettivi e di strumenti; diventano ambiti di mobilitazione collettiva, nei quali si identificano i modi per affrontare problemi sociali e le aree di disagio che inevitabilmente coinvolgono tutti, si contano le risorse formali e informali disponibili.

Gli operatori, i servizi e le istituzioni favoriscono la presentazione di progetti operativi di intervento da parte di associazioni, gruppi di quartiere, associazioni di genitori e ne valutano la loro adeguatezza rispetto ai problemi che intendono affrontare e la loro compatibilità rispetto ad altri progetti presentati e agli obiettivi e alle priorità assunti nella proposta di piano comunale d'intervento.

Il movimento comunitario di Amitai Etzioni

(in corso di stampa nel numero 32 di "Sociologia e professione")

Amitai Etzioni è conosciuto tra i sociologi per i suoi studi di sociologia comparata, sulla produttività della teoria funzionalistica nell'analisi del mutamento sociale, sulle organizzazioni complesse, per la teoria della conformità e il *mixed scanning* come via intermedia tra modelli decisionali a razionalità assoluta e l'incrementalismo, per il concetto di *semiprofessionisti* che per anni ha offuscato il percorso professionale dei sociologi.

Per molti di noi è difficile pensarlo come il più importante teorico del movimento comunitario, animato da un forte impegno civile a favore

della comunità, del suo rinnovamento, volto a promuovere il senso di responsabilità sociale, il valore del rispetto reciproco, la necessità di bilanciare le esigenze individuali con le responsabilità sociali.

Un movimento che nasce da una forte preoccupazione sul futuro delle società contemporanee, sulla crisi delle principali istituzioni, sull'individualismo che sembra delineare forme di vita non più socialmente ed ecologicamente percorribili e trova – non sempre con la dovuta chiarezza e non senza semplificazioni – una via d'uscita nella rivitalizzazione delle comunità, nella costruzione di valori comuni, di una cultura della coesione sociale. Possiamo non condividere l'appello alla *moral voice* della comunità, per certi versi averne timore nei suoi effetti di controllo, ma i problemi che il movimento evidenzia sono ineludibili: l'esigenza che la famiglia svolga la sua funzione educativa, che la scuola non si limiti a curare lo sviluppo cognitivo dei giovani senza alcuna attenzione ad aspetti morali; che la comunità si responsabilizzi rispetto ai problemi che sorgono nel suo ambito, sia realmente un punto d'incontro, di comunicazione, di sostegno reciproco tra le persone, sia *responsive*, capace di comprendere e dare risposta alle esigenze reali di tutti i membri della comunità, con un appropriato equilibrio tra ordine e autonomia.

La nostra associazione impegnata a promuovere un utilizzo delle applicazioni sociali della sociologia e un'identità sociale del sociologo maggiormente rispondente alle esigenze della popolazione, non può che guardare con particolare attenzione ad un movimento i cui ispiratori sono in buona parte sociologi e che si fonda sulla capacità della disciplina, dei suoi strumenti e delle sue analisi, a contribuire al rinnovamento sociale.

*The responsive communitarian platform: rights and responsibilities*¹ è il documento che sintetizza i principi fondamentali del movimento: un nuovo equilibrio tra diritti e doveri, una democrazia fondata sulla costruzione di valori e regole condivise, che promuova il senso di responsabilità degli individui e delle collettività, una famiglia maggiormente impegnata a dare un'educazione morale ai propri figli, fondata sui rapporti leali e di parità fra i coniugi, una scuola che insegni la dignità della persona, la tolleranza, la pace, il rispetto delle regole democratiche; i cittadini che si impegnino in rapporti comunitari, cerchino di lavorare insieme, promuovano uno spirito di riconciliazione e, quando i conflitti emergono, cercano i modi meno distruttivi per risolverli.

Nel pensiero comunitario nessuna comunità può sopravvivere a lungo se i suoi membri non dedicano parte della loro attenzione, del loro tempo

e delle loro risorse a progetti comuni. L'esclusivo perseguimento dell'interesse privato erode le basi stesse sulle quali ogni società si fonda. Per queste ragioni i diritti individuali non possono essere preservati a lungo senza una prospettiva comunitaria: la tutela della libertà individuale dipende da una consapevolezza dei propri diritti e dei diritti degli altri, dal rispetto degli altri come di se stessi.

Il silenzio della famiglia e della scuola su questi valori lascia che i giovani siano esposti ad altri valori ed ad altre voci.

In tutte le comunità coesistono forze centrifughe che spingono gli individui a ricercare la loro autonomia, che li conducono al di fuori delle prescrizioni di ruolo; e forze centripete che indirizzano la maggioranza delle risorse psichiche e di tempo verso scopi collettivi. Comunità ed individui raggiungono una condizione più soddisfacente quando queste due forze sono in equilibrio.

Quando questo equilibrio si è perso è necessario che ci siano cittadini, leaders, policy makers che s'impegnano per ristabilirlo. Il movimento comunitario si assume il compito di sollecitare, mobilitare tale scelta di impegno civile.

Il pensiero comunitario intende rappresentare una terza via rispetto al mercato e allo stato assistenziale: il mercato sta invadendo la vita privata e lo stato assistenziale non è certo rimedio a tali effetti negativi. Il movimento intende confrontarsi con i più importanti problemi che affliggono le società contemporanee: non può essere inteso, semplicisticamente, come un correttivo agli eccessi del liberismo o un ritorno a vecchi collettivismi.

I *liberals* sono spesso preoccupati di proteggere le libertà individuali da uno Stato pervasivo. In realtà essi spesso ignorano che quando le comunità si indeboliscono si genera un vuoto sociale che invita lo Stato ad espandere il suo ruolo ed il suo potere².

Al di là della sinistra e della destra il pensiero comunitario intende promuovere una maggiore attenzione alla natura dei legami sociali, sulla loro fragilità, nella consapevolezza che se si lasciano i cittadini senza regole sarà difficile garantire loro un'accettabile vivere sociale.

È necessario spingere i cittadini a risolvere un numero sempre maggiore di problemi attraverso la collaborazione, far sì che la vita privata prepari le persone a prendere parte al mondo pubblico piuttosto che incoraggiarle a ricercare il senso della loro vita esclusivamente nella sfera privata³.

Nessun compito sociale può essere assegnato ad un'istituzione più ampia del necessario: ciò che deve fare la famiglia non può essere attribuito alla scuola o al gruppo dei pari; i compiti delle istituzioni locali non possono essere assunti dallo Stato centrale.

Come gli ecologisti, con i quali i comunitari riscontrano ampie coincidenze di vedute, essi intendono proteggere un sistema sociale percepito come fragile e sono convinti che le persone necessitino di essere messe in guardia sulle tragiche conseguenze che possono determinare azioni inconsapevoli sul piano civico⁴.

Ciò che ci lega l'un l'altro, che sostiene la nostra ricerca di relazioni, non può essere ridotto alla logica dei rapporti economici, alle spinte acquisitive o alla forza della legge. Le società non possono essere basate semplicemente su dei contratti che massimizzano le opportunità dell'individuo.

Abbiamo bisogno di bilanciare le nostre preoccupazioni sulle opportunità con l'esigenza di valorizzare quanto ci unisce, di creare comunità vitali, che temperino le tendenze del potere e della ricchezza a consumare tutte le nostre energie. Non soltanto perché la comunità è un bene in sé che ci rende pienamente umani: i termini comunità e opportunità devono essere declinati insieme per evitare un ritorno a comunità chiuse e, allo stesso tempo, che la ricerca esclusiva delle opportunità diventi come un lupo che alla fine mangia se stesso⁵.

La regola d'oro di una buona società, come sottolinea Etzioni nel suo ultimo libro⁶, consiste nell'individuazione di un equilibrio soddisfacente tra esigenze di ordine sociale e autonomia degli individui: alcune società risultano pesantemente segnate dagli eccessi di libertà individuale; altre, invece, come alcune società dell'Asia e del Medio Oriente, mostrano i pericoli che comporta un ordine sociale troppo pervasivo, hanno perso l'equilibrio in una direzione opposta.

Le società del mondo occidentale soffrono per un ordine sociale troppo debole, per un'eccessiva frammentazione e cercano i mezzi regolativi per ricostruire un adeguato vivere sociale; in altre, come la Cina, il problema diventa come espandere e accrescere l'autonomia degli individui e di alcuni gruppi sociali, come le donne, i gruppi etnici.

Pertanto, mentre negli Stati Uniti il movimento comunitario combatte gli eccessi dell'individualismo, nel Giappone un movimento simile dovrebbe invece premiare e promuovere l'individualismo⁷.

L'ordine di una società organizzata secondo principi comunitari si poggia fortemente su valori comuni, sull'educazione, sul consenso, sulla lea-

dership e, sopra di tutto, sul senso morale della società e sulla capacità di determinarsi autonomamente: un alto numero di polizia, di ispettori, di controlli fiscali indicano che quella società ha un carente ordine morale, anche se le condotte antisociali sono poche⁸. Affinché ciò sia possibile è però necessario che la maggioranza dei membri della comunità condivida un insieme di valori centrali.

L'infrastruttura morale della società è costituita dalle famiglie, dalla scuola, dalla comunità e dalla "comunità delle comunità" (la società più in generale). Questi quattro elementi della infrastruttura morale sono disposti come scatole cinesi: nella famiglia inizia il processo di interiorizzazione dei valori e di formazione del senso morale e a tale processo, appena il bambino diventa più grande, si unisce la scuola. Queste due istituzioni non sono sufficienti a promuovere un senso morale, le buone virtù acquisite si perdono nella routine della vita: è necessario che intervengano le comunità – i vicini, i gruppi dei pari, le associazioni di volontariato, le reti di relazione che si sviluppano nelle piazze – a rinforzare tali valori e che intervenga la "comunità delle comunità" affinché fra le varie entità sociali, tra le varie comunità, si stabiliscano relazioni sinergiche, di collaborazione, di rispetto e non vengano esasperate le appartenenze e le reciproche chiusure, si producano valori a carattere generale.

Il movimento comunitario raccoglie forti consensi negli Stati Uniti a tutti i livelli – Al Gore, vicepresidente degli Stati Uniti aderisce al movimento e Bill Clinton ha più volte espresso piena condivisione dei suoi principi; in Inghilterra Tony Blair ha inserito molte indicazioni del movimento nel suo programma, e molte idee del pensiero comunitario sono riprese dal partito conservatore e liberale – si diffonde in Germania, fra i social democratici e verdi in Francia.

Il comunitarismo offre al partito di Tony Blair un'alternativa al *neoliberalism* conservatore e consente, allo stesso tempo, una presa di distanza dal passato democratico; comporta una critica all'egoismo del mercato ma non al capitalismo in sé; sostiene un'azione collettiva ma rifuggendo dai termini quali classe e Stato⁹.

Non mancano profonde critiche. L'enfasi sul controllo comunitario, sul deficit di autorità genitoriale, rischia di produrre una regimentazione della pubblica opinione, la repressione del dissenso e l'istituzionalizzazione dell'intolleranza, tutto in nome della moralità; di risolvere la complessità e la differenziazione sociale attraverso una regressione a società del passato, che escludono i diversi, le famiglie monoparentali, i poveri del-

l'underclass¹⁰. Trascurando ogni riferimento all'iniqua distribuzione del potere e della ricchezza, alla discriminazione di genere, di classe e di razza.

Il termine comunità è uno dei termini più vaghi delle scienze sociali, utilizzato per descrivere unità molto differenti, dal villaggio ad una organizzazione internazionale.

La critica allo stato assistenziale e l'esigenza di costruire comunità auto-sufficienti sono ben accolti dai critici conservatori del welfare che nel movimento comunitario trovano ulteriori sostegni per il loro progetto di ridurre le prestazioni ed eliminare le interferenze sulla vita privata, gli effetti perversi dei sussidi e degli interventi di sostegno¹¹.

Etzioni ci ricorda, invece, che su tanti aspetti morali c'è più consenso di quanto non sembri; si tratta di impegnarsi collettivamente affinché questi valori assumano maggiore capacità di orientare le persone. Affermare attraverso l'azione educativa e i comportamenti quotidiani valori come l'onestà, la lealtà, la pace, il rispetto reciproco non significa irregimentare le comunità. La *moral voice* è la motivazione che incoraggia le persone a rispettare i valori che approvano e si fonda su quanto essi hanno interiorizzato attraverso l'educazione; è costituita dall'incoraggiamento degli altri, della comunità, a comportarci coerentemente.

Etzioni in diverse circostanze ha chiarito cosa intenda per comunità – una rete di relazioni che si rinforzano reciprocamente, un insieme di valori condivisi, una comune identità e storia, una relativamente alta capacità di dare risposta alle esigenze reali di tutti i componenti¹².

Per i comunitari, alla base del malessere – come ci ricorda Mauro Calamandrei in una intervista ad Etzioni pubblicata dal quotidiano *Il sole 24ore*¹³ – non ci sono tanto l'ingiustizia sociale o l'ineguaglianza economica, la mancanza di iniziative governative o lo sfruttamento, ma c'è una crisi di valori. Nessuno dei problemi sociali contemporanei potrà essere risolto senza rivalutare istituzioni sociali come la famiglia, la scuola e il vicinato, senza un nuovo senso di solidarietà e di spirito comunitario.

Il movimento comunitario richiama l'esigenza che l'insieme dei servizi sociali garantiti al cittadino non determini effetti negativi sul senso di responsabilità sociale, non indeboliscano le reti di relazioni da cui tutti dipendiamo. La terza via che propone, in realtà, si configura più come una critica al mercato che al welfare state: come afferma Wolfe, lo stato socialdemocratico, pur con i suoi limiti, è comunque preferibile al mercato e più di esso è in grado di rispondere alle esigenze delle generazioni future¹⁴.

Al di là di queste critiche, in parte giustificate, il movimento comunitario risponde a un'esigenza reale, quella di costruire un senso comune civile, relazioni sociali soddisfacenti, luoghi e momenti collaborativi tra le famiglie e le persone, superando una frammentazione sociale non più compatibile con un adeguato vivere sociale.

Robert Bellah coglie bene quel senso di incertezza che si diffonde, non un desiderio di tornare al passato ma un'ansia a proposito della direzione verso cui sembra che ci siamo incamminati. Ci rendiamo conto che, sebbene i processi di separazione e di individuazione sono stati necessari per liberarci delle strutture tiranniche del passato, essi ora devono essere equilibrati da una ripresa dell'impegno nella vita sociale e nella vita comunitaria¹⁵.

In Italia, la comunità sembra non esistere, tra la famiglia e lo Stato sembra stentare ad emergere uno spazio sociale adeguato a consentire un reale sviluppo di autonomie sociali.

Banfield, in una ricerca conclusasi nel 1995, sosteneva che l'arretratezza, l'assenza di senso civico e di vita associativa, di azioni finalizzate al senso comune, erano addebitabili ad una diffusa chiusura familistica, al familismo amorale che conduce a massimizzare i vantaggi materiali e immediati della famiglia nucleare e a supporre che tutti gli altri si comportino allo stesso modo, a non perseguire l'interesse della comunità¹⁶. L'assenza di società civile moltiplica l'esigenza che lo stato svolga la sua funzione regolativa: in una società di familisti amorali solo i funzionari pubblici si occupano della cosa collettiva¹⁷.

A parte le semplificazioni del sociologo americano, le necessarie contestualizzazioni (siamo negli anni cinquanta, a Chiaramonte, un piccolo centro della Basilicata) rimane l'evidenza di una società italiana segnata da un forte deficit di società civile e la persistenza di alcuni fenomeni allora rilevati insieme a nuovi fenomeni che concorrono a produrre una frammentazione sociale troppo elevata.

Ancora oggi, ciò che non appartiene al mondo del mercato è acquisibile in una relazione di forte dipendenza dall'apparato pubblico o attraverso la famiglia che talora trova sostegno in un debole associazionismo, in un vicinato che, insieme alle sue temute funzioni di controllo, ha perduto ogni capacità di sostegno, di reciprocità e di aiuto.

La vita sociale appare quasi soffocata da un'eccessiva presenza della famiglia in molti ambiti di vita e da una tendenza a regolare attraverso norme azioni sociali che dovrebbero essere lasciate all'autonoma determi-

nazione degli individui e dei gruppi, e da una specializzazione della vita sociale – per reddito, per collocazione sociale, per interessi – che in questo modo contribuisce alla crescita della frammentazione della società, alla scomparsa delle piazze, delle strade, dei negozi di quartiere come luoghi di incontro.

Note

¹ Il documento programmatico è pubblicato in A. Etzioni, *The spirit of Community*, Fontana Press, Glasgow 1996 e nel sito internet del Communitarian Network <http://www.gw.edu/ccps>

² A. Etzioni, Old Chestnuts and New Spurs, in A. Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking*, University Press of Virginia, 1995.

³ R. Bellah, *Le abitudini del cuore*, trad.it. Armando editore, roma 1996.

⁴ A. Wolfe, Human Nature and the Quest for Community, in A. Etzioni (ed.), *New communitarian Thinking*, cit.

⁵ R.N. Bellah, *The Necessity of Opportunity and Community in a Good Society*, in *International Sociology*, n.4, dicembre 1997.

⁶ A. Etzioni, The new 1997.

⁷ M. Calamandrei, Più comunità per una società malata, in *Il Sole 24ore*, 3 gennaio 1995.

⁸ A. Etzioni, The New

⁹ S. Driver, L. martell, *New Labour's communitarianismis*, in *Critical Social Policy*, n.52 1998.

¹⁰ G. Hughe, *Communitarianism and Law and Order*, in *Critical Social Policy*, n.49 1996.

¹¹ P. Alcock, *Welfare and self-interest*, in F. Field, *Stakeholder Welfare*, IEA Health and Welfare Unit, London 1996.

¹² A. Etzioni, *The Responsive community: a Communitarian Perspective*, *American Sociological Review*, vol. 61, February 1996.

¹³ M. Calamandrei, *Più comunità...*, cit. .

¹⁴ A. Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, Berkley 1989. Vedi anche R. Bellah, *The Good Society*, New York 1991

¹⁵

¹⁶ E. C. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata*, il Mulino, Bologna 1976, edizione interamente riveduta e curata da Domenico De Masi con interventi di F. Cancian, G. Marselli, A. J. Wickers A. Pizzorno, S. F. Peabody, J. Galtung, A. Colombis.

¹⁷ Per un recente utilizzo di tale paradigma vedi E. P. Reis, *Banfield's Amoral Familism Revisited: Implications of High Inequality Structures for Civil Society*, in J. C. Alexander (editor), *Real Civil Societies*, Sage London 1998. Per una critica vedi L. Sciolla; *Italiani...*

