

LQ *The Lab's Quarterly*

2022 / a. XXIV / n. 2 (aprile-giugno)

DIRETTORE

Andrea Borghini

VICEDIRETTRICE

Roberta Bracciale

COMITATO SCIENTIFICO

Françoise Albertini (Corte), Massimo Ampola (Pisa), Gabriele Balbi (Lugano), Andrea Borghini (Pisa), Matteo Bortolini (Padova), Lorenzo Bruni (Perugia), Massimo Cerulo (Perugia), Franco Crespi (Perugia), Sabina Curti (Perugia), Gabriele De Angelis (Lisboa), Paolo De Nardis (Roma), Teresa Grande (Cosenza), Elena Gremigni (Pisa), Roberta Iannone (Roma), Anna Giulia Ingellis (València), Mariano Longo (Lecce), Domenico Maddaloni (Salerno), Stefan Müller-Doohm (Oldenburg), Gabriella Paolucci (Firenze), Massimo Pendenza (Salerno), Eleonora Piromalli (Roma), Walter Privitera (Milano), Cirus Rinaldi (Palermo), Antonio Viedma Rojas (Madrid), Vincenzo Romania (Padova), Angelo Romeo (Perugia), Ambrogio Santambrogio (Perugia), Giovanni Travaglino (Royal Holloway – University of London).

COMITATO DI REDAZIONE

Antonio Martella (Segretario), Massimo Airoidi, Andrea Borghini, Roberta Bracciale, Massimo Cerulo, Marco Chiappesi, Luca Corchia, Cesar Crisosto, Elena Gremigni, Romina Gurashi, Gerardo Pastore, Emanuela Susca.

CONTATTI

thelabs@sp.unipi.it

I saggi della rivista sono sottoposti a un processo di double blind peer-review. La rivista adotta i criteri del processo di referaggio approvati dal Coordinamento delle Riviste di Sociologia (CRIS): cris.unipg.it
I componenti del Comitato scientifico sono revisori permanenti della rivista. Le informazioni per i collaboratori sono disponibili sul sito della rivista: <https://thelabs.sp.unipi.it>

ISSN 1724-451X



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale

“The Lab’s Quarterly” è una rivista di Scienze Sociali fondata nel 1999 e riconosciuta come rivista scientifica dall’ANVUR per l’Area 14 delle Scienze politiche e Sociali. L’obiettivo della rivista è quello di contribuire al dibattito sociologico nazionale ed internazionale, analizzando i mutamenti della società contemporanea, a partire da un’idea di sociologia aperta, pubblica e democratica. In tal senso, la rivista intende favorire il dialogo con i molteplici campi disciplinari riconducibili alle scienze sociali, promuovendo proposte e special issues, provenienti anche da giovani studiosi, che riguardino riflessioni epistemologiche sullo statuto conoscitivo delle scienze sociali, sulle metodologie di ricerca sociale più avanzate e incoraggiando la pubblicazione di ricerche teoriche sulle trasformazioni sociali contemporanee.

LQ *The Lab's Quarterly*

2022 / a. XXIV / n. 2 (aprile-giugno)

SAGGI

Elena Gremigni	<i>Traiettorie individuali e habitus di classe. Il ruolo di mediazione dell'habitus istituzionale nelle transizioni educative</i>	7
Federico Sofritti	<i>Calamità e sociologia della crisi. Una prospettiva sorokiniana sull'emergenza pandemica</i>	31
Patrizia Pacini Volpe	<i>Il ruolo proattivo del volontariato in prigione. Esperienze di solidarietà e pratica di sussidiarietà. Uno studio sociologico tra Italia e Francia</i>	53
Gianluca Senatore e Lucia Groe	<i>Towards a new concept of sustainability? The role of culturalization and traditional knowledge.</i>	99
Giulia Salzano	<i>L'itinerario filosofico di Alfred Schütz. Fenomenologia e sociologia tra orizzonti e attese</i>	121

LIBRI IN DISCUSSIONE

Letizia Ferrari	<i>Silvia Federici (2020) Genere e capitale. Per una lettura femminista di Marx</i>	143
Davide Girardi	<i>Francesco Della Puppa, Francesco Matteuzzi e Francesco Saresin (2021) La linea dell'orizzonte: Un ethnographic novel sulla migrazione tra Bangladesh, Italia e Londra</i>	147

TRAIETTORIE INDIVIDUALI E *HABITUS* DI CLASSE

Il ruolo di mediazione dell’*habitus* istituzionale nelle transizioni educative

di *Elena Gremigni**

Abstract

Individual trajectories and class habitus. The mediating role of the institutional habitus in educational transitions

This paper aims to show how Bourdieu’s concept of *habitus* is not only particularly useful for understanding the mechanisms of social reproduction that act within the field of education, but also for comprehending the margins of intervention that are able to change the destinies of disadvantaged students. If, on the one hand, this durable system of internalized dispositions is affected by class or class-fraction background, on the other, it can be modified through new processes of acculturation and socialization. In this sense, studies on “institutional *habitus*” – the *habitus* which is acquired by attending specific schools and higher education institutions – are particularly relevant. Indeed, educational institutions can strengthen the original *habitus* but also modify it by promoting the transition to higher education and the processes of social mobility for disadvantaged students.

Keywords

Bourdieu, *habitus*, institutional *habitus*, educational transitions.

* ELENA GREMIGNI è docente a contratto di Sociologia dei gruppi e Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l’Università di Pisa.

Email: elena.gremigni@med.unipi.it

DOI: [10.13131/unipi/1724-451x/2wzr-y914](https://doi.org/10.13131/unipi/1724-451x/2wzr-y914)

1. INTRODUZIONE

Il contributo di Pierre Bourdieu alla interpretazione delle disparità di opportunità educative non si limita alle sole ricerche dedicate specificamente al mondo dell'istruzione che hanno condotto alla individuazione dei dispositivi di riproduzione sociale presenti nelle istituzioni scolastiche e universitarie (e.g. Bourdieu e Passeron, 1964; 1970). Alcuni strumenti concettuali da lui elaborati e arricchiti nel tempo di significati anche nell'ambito di altre ricerche – come “capitale”, “campo”, “*habitus*”, “violenza simbolica” – presentano delle potenzialità euristiche importanti per comprendere le dinamiche sociali che si celano dietro quelle che potrebbero apparire come traiettorie educative basate su scelte individuali.

L'analisi del concetto di *habitus* elaborato da Bourdieu, arricchito di significati rispetto a quello già utilizzato in filosofia e nelle scienze sociali (Sapiro, 2004; 2010; 2015), risulta particolarmente utile non solo per comprendere i meccanismi di riproduzione sociale ma anche per individuare i margini di intervento in grado di cambiare i destini dei soggetti svantaggiati. Se da una parte, infatti, questo sistema durevole di disposizioni interiorizzate riflette l'*habitus* di classe o della frazione di classe di origine (Bourdieu, 1979; Bourdieu, 1980b), dall'altra esso può essere modificato attraverso nuovi processi di acculturazione e socializzazione (Bourdieu e Wacquant, 1992).

In questo senso hanno assunto una notevole importanza gli studi sull'"*habitus* istituzionale" scolastico o universitario (e.g. Reay, 1998; Ball *et al.*, 2002; Lehmann, 2007; Ingram, 2009; Burke, Emmerich e Ingram, 2013; Tarabini, Curran e Fontdevila, 2016; Gerosa *et al.*, 2019; Romito, 2019). È stato mostrato infatti come gli istituti di istruzione favoriscano la formazione di *habitus* diversi in base alle caratteristiche proprie di ciascuna istituzione che variano in funzione del tipo di utenza, del posizionamento geografico, della specifica organizzazione e delle risorse disponibili. La frequenza di un determinato ambiente educativo può rafforzare l'*habitus* originario o modificarlo favorendo l'accesso all'istruzione superiore e i processi di mobilità sociale degli studenti svantaggiati.

Questo contributo intende in primo luogo esaminare le principali definizioni di *habitus* elaborate da Bourdieu con particolare riferimento all'aspetto della prassi e a quella specifica dimensione sociale che emerge dall'analisi degli schemi di percezione e azione riconducibili alla appartenenza a una classe o a una frazione di classe. Successivamente sarà evidenziato il ruolo di mediazione svolto

dall'*habitus* istituzionale nelle transizioni educative a partire dalle principali ricerche su questo tema.

In conclusione, si rifletterà sulle implicazioni derivanti dall'acquisizione di un *habitus* diverso da quello di origine e sulle difficoltà che l'agente sociale incontra nel vano tentativo di conciliare disposizioni interiorizzate che risultano conflittuali.

2. L'*HABITUS* COME «SENSO PRATICO»

Pierre Bourdieu ha definito in più occasioni il concetto di *habitus*¹, riconoscendo il proprio debito nei confronti di coloro che avevano utilizzato questo costrutto evidenziandone aspetti diversi (Bourdieu, 1980a; 1980b; 1985).

La teoria dell'*habitus* come elemento di mediazione tra l'artista e il pensiero scolastico medioevale elaborata da Erwin Panofsky è all'origine di una riflessione sulla formazione di categorie mentali storicamente situate (Bourdieu, 1967), così come la grammatica generativa di Noam Chomsky viene indicata quale punto di riferimento significativo per evidenziare il ruolo attivo e creativo dell'agente sociale (Bourdieu, 1985). Soprattutto, Bourdieu intende richiamarsi al "primato della ragion pratica" di cui parlava Fichte, all'*ethos* teorizzato da Hegel in contrapposizione all'astratta morale kantiana e al concetto di *Häbitualität* di Edmund Husserl, inteso come tentativo di definire una «relationship of ontological complicity with the world» (Bourdieu, 1985: 14). L'interesse per la costruzione di una teoria dell'*habitus* come "prassi" è testimoniato anche dal riferimento alle *Thesen über Feuerbach* di Marx che rimandano alla necessità di istituire un «rapporto pratico con il mondo» (Bourdieu, 1980b, tr. it. 2005: 83; Bourdieu, 1985: 13). La dimensione corporale dell'*hexis*, già descritta da Aristotele ma evidenziata in particolare da Marcel Mauss, orienta inoltre Bourdieu verso l'approfondimento di un altro importante elemento costitutivo dell'*habitus* (Bourdieu, 1985).

Partendo da queste e altre suggestioni, Bourdieu attribuisce dunque tre caratteristiche all'*habitus*: *eidōs*, *ethos* ed *hexis* (Bourdieu, 1980a). Come *eidōs*, l'*habitus* è un «système de schèmes logiques» (Ivi: 133), un sistema di forme e categorie che non sono universali e necessarie

¹ Sono numerosi i saggi dedicati al concetto di *habitus* nell'opera di Bourdieu. Si rimanda in particolare alla lettura di: Héran, 1987; Jenkins, 1992; Mounier, 2001; Kraus e Gebauer, 2002; Marsiglia, 2002; Ravaioli, 2002; Lau, 2004; Sapiro, 2004; 2010; 2015; Lizardo, 2004; Grange, 2009; Wacquant, 2013; 2014; 2016; Paolucci, 2011; Susca, 2011; Aiello, 2016; Baldacci, 2017.

come riteneva Kant, bensì acquisite in determinate situazioni sociali. Negli stessi contesti l'agente sociale costruisce anche un «*systeme de schèmes pratiques, axiologiques*» (*ibidem*) che orientano le sue azioni. Considerando poi l'*habitus* come *hexis* è possibile evidenziare come queste disposizioni durature risultino incorporate in modo tanto profondo da trasformarsi in gesti, postura, modi di camminare o parlare.

Queste tre dimensioni costituiscono in realtà solo diverse manifestazioni dello stesso *habitus*:

Les principes pratiques de classement qui sont constitutifs de l'*habitus* sont *indissociablement* logiques et axiologiques théoriques et pratiques. [...] En outre, tous les principes de choix sont incorporés, devenus postures, dispositions du corps (*ibidem*).

Non si tratta dunque di istanze separate che potrebbero rimandare a una epistemologia "sostanzialista". Il concetto di *habitus* viene utilizzato da Bourdieu proprio per superare ogni forma di antinomia tra soggetto e oggetto ed evidenziare l'aspetto relazionale delle interazioni sociali, offrendo una soluzione ai nodi problematici che emergono dall'approccio costruttivista e da quello strutturalista. Da una parte, infatti, il costruttivismo eccede nel soggettivismo attribuendo troppa importanza alla dimensione microsociale e alla autonomia degli agenti sociali; dall'altra lo strutturalismo eccede nell'oggettivismo evidenziando il ruolo della dimensione macrosociale ma trascurando l'agire dei singoli individui che sembrano sottostare passivamente alla necessità del mondo sociale. Lo "strutturalismo costruttivista" di Bourdieu offre invece una prospettiva sintetica e monistica che pone al centro dell'indagine sociale le relazioni oggettive al posto delle sostanze, sulla base dell'assunto che «*il reale è relazionale*» (Bourdieu e Wacquant, 1992, tr. it. 1992: 67).

Nelle riflessioni di Bourdieu, il concetto di *habitus* risulta intrinsecamente connesso a quello di "campo", un costrutto teorico elaborato a partire dalla teoria dei campi magnetici in fisica e dalle riflessioni di Kurt Lewin in psicologia proprio per superare una epistemologia sostanzialista nella direzione di una visione relazionale della realtà sociale. Come scrive il sociologo francese:

In termini analitici, un campo può essere definito come una rete o una configurazione di relazioni oggettive tra posizioni. Queste posizioni sono definite oggettivamente nella loro esistenza e nei condizionamenti che impongono a chi le occupa, agenti o istituzioni, dalla loro situazione (*situs*) attuale e potenziale all'interno della struttura distributiva delle diverse specie

di potere (o di capitale) il cui possesso governa l'accesso a profitti specifici in gioco nel campo, e contemporaneamente dalle relazioni oggettive che hanno con altre posizioni (dominio, subordinazione, omologia...) (*ibidem*).

Il campo è lo spazio sociale che struttura e plasma l'*habitus*, ma quest'ultimo a sua volta contribuisce a definire il campo «come mondo significante, dotato di senso e di valore, nel quale vale la pena di investire la propria energia» (Ivi: 94).

L'*habitus* svolge una funzione di mediazione tra esteriorità ed interiorità, passività e attività, necessità e libertà, in quanto prodotto della dimensione sociale che viene incorporata («structures structurées»), orientando la percezione delle pratiche e le pratiche stesse («structures structurantes») senza peraltro presupporre una intenzionalità cosciente (Bourdieu, 1972/2000: 256). In questo senso l'*habitus* è sia un *opus operatum*, sia un *modus operandi* (Ivi: 100):

un sistema di *schemi incorporati*, costituitisi nel corso della storia collettiva, che vengono poi acquisiti nel corso della storia individuale e che funzionano *in forma pratica e per la pratica* (e non ai fini di pura conoscenza) (Bourdieu, 1979, tr. it. 1983: 467).

Il «senso pratico» (Bourdieu, 1980b) che produce l'*habitus* funziona perfettamente nell'ambito dei campi che hanno contribuito a strutturarli perché l'agente sociale conosce i codici simbolici, le regole e le poste in gioco ed è in grado di agire in modo efficace e irriflesso nello spazio sociale in cui si muove. «E quando l'*habitus* entra in relazione con un mondo sociale di cui è il prodotto», osserva Bourdieu, «è come un pesce nell'acqua e il mondo gli appare del tutto naturale» (Bourdieu e Wacquant, 1992, tr. it. 1992: 95).

Diverso è il caso di coloro che entrano in relazione con un campo di cui non conoscono o conoscono solo superficialmente le dinamiche. Il loro *habitus* si mostra inadeguato e gli agenti sociali finiscono per ritrovarsi in una condizione di “allodossia”, ovvero di fraintendimento dei codici simbolici e delle regole del gioco che rende per loro difficoltoso comprendere la situazione sociale e partecipare con strumenti adeguati alla competizione per il dominio simbolico del campo.

3. L'*HABITUS* DI CLASSE

Come osserva Bourdieu, «parlare di *habitus* significa stabilire che l'individuale, il personale, il soggettivo è sociale, collettivo» (Bourdieu e Wacquant, 1992, tr. it. 1992: 93). L'*habitus* dunque può essere

definito «una soggettività socializzata» (*ibidem*) che si costruisce all'interno dei gruppi sociali di appartenenza.

Nei suoi studi sulla società cabila (Bourdieu, 1958), prima ancora di utilizzare il concetto di *habitus*, Bourdieu aveva iniziato a riflettere su alcune forme di *ethos* interiorizzate da alcuni gruppi sociali che apparivano distanti dai nuovi modelli dell'economia occidentale. Questo ritardo dell'*habitus*, o *hysteresis*, come lo definirà successivamente Bourdieu, produce una incapacità di adeguarsi alle mutate condizioni strutturali che comporta una marginalizzazione dei soggetti interessati.

Studiando il fenomeno del celibato in Béarn, Bourdieu utilizza per la prima volta proprio il termine *habitus* per spiegare le difficoltà dei contadini nel trovare spazio in un mercato matrimoniale reso più complesso per effetto dell'attrazione esercitata dalle città, dall'ascesa della piccola borghesia impiegatizia e dalle aspirazioni professionali del genere femminile (Bourdieu, 1962). In particolare, citando esplicitamente le riflessioni di Mauss, osserva come l'«*habitus* du paysan» (Ivi: 99), derivato dal duro lavoro nei campi, finisca per rendere i contadini inadatti ai ritmi delle danze moderne relegandoli al rango di spettatori durante i balli, occasioni quasi uniche per incontrare esponenti dell'altro sesso in un mutato contesto sociale.

Questi primi studi risentono ancora dell'influenza di un paradigma prevalentemente strutturalista, come dichiarerà in seguito lo stesso autore (Bourdieu, 2004) e come sarà rilevato dalla critica (Marsiglia, 2002). Le riflessioni di Bourdieu sulle origini collettive di queste disposizioni durevoli incorporate si arricchiscono di spunti e osservazioni più articolate e originali quando il sociologo inizia a studiare i modi di produzione e fruizione dell'arte, intesa sia nella accezione più alta, come attività liberale che produce oggetti unici che fanno parte del patrimonio culturale, sia nel significato più ampio di *téchne*, tecnica, abilità manuale che si manifesta nello svolgimento di molte occupazioni e nella realizzazione di prodotti di uso comune.

La ricerca sulla diffusione della pratica della fotografia, *Un art moyen. Essais sur les usages sociaux de la photographie* (Bourdieu et al., 1965/1970), offre a Bourdieu l'occasione non solo di approfondire i meccanismi di utilizzo di questa arte “media” – a metà strada tra le attività culturali “basse” e “alte” – ma anche di porre le basi di una teoria dell'*habitus* di classe.

Come rileva il sociologo francese, l'atto del fotografare implica dei valori estetici ed etici riscontrabili nel gruppo sociale di appartenenza. La scelta stessa dell'oggetto da fotografare non nasce dall'improvvisazione individuale, ma da disposizioni interiorizzate

proprie dei differenti gruppi o classi che rendono convenzionali queste pratiche. Le indagini sull'arte della fotografia evidenziano in particolare che l'*habitus* degli agenti sociali appartenenti alla classe popolare urbana li spinge ad attribuire maggiore importanza alla funzione sociale delle foto senza riservare particolare attenzione alla dimensione puramente estetica.

Secondo Bourdieu, dunque, le categorie estetiche, che sono parte costitutiva dell'*habitus*, non sono date "a priori" ma storicamente prodotte in base ai condizionamenti sociali, tra i quali l'appartenenza di classe svolge un ruolo fondamentale.

È quanto emerge anche da un'ampia ricerca riguardante la fruizione dei principali musei europei: *L'amour de l'art, les musées et leur public* (Bourdieu, Darbel e Schnapper, 1966/1969). Questo pionieristico studio evidenzia come le pratiche di fruizione e i giudizi estetici varino notevolmente in base al posizionamento nel campo sociale, che a sua volta è determinato dal volume complessivo e dalla composizione del capitale posseduto. In particolare, attraverso questa indagine, Bourdieu dimostra l'esistenza di una chiara correlazione tra il conseguimento di un titolo di studio più elevato e una maggiore frequentazione dei luoghi culturali, rilevando anche che gli esponenti delle classi popolari che visitano i musei vi trascorrono meno tempo perché non possiedono, adeguati *eidos*, schemi di interpretazione per comprendere le opere.

L'analisi dei rapporti tra capitale economico e capitale culturale posseduto dai visitatori dei musei consente al sociologo di individuare delle «sotto-categorie» (Ivi, tr. it. 1972: 33), ponendo le basi di quella teoria delle classi e delle frazioni di classe che svilupperà più compiutamente ne *La distinction* (Bourdieu, 1979). In particolare, la professione dei visitatori sembra non esercitare una influenza specifica ed è piuttosto la formazione avuta in famiglia o lo studio – soprattutto della lingua latina in qualità di «indice dell'appartenenza a un ambiente colto» (Ivi: 36) – a creare un *habitus* di classe o di frazione di classe che favorisce la frequentazione dei musei.

Lo studio dell'influenza data dall'appartenenza a un determinato ambiente sociale risulta centrale nella più ampia ricerca sulla fruizione estetica condotta da Bourdieu: *La distinction. Critique sociale du jugement* (Bourdieu, 1979). Questa approfondita indagine non costituisce infatti solo una compiuta risposta alla pretesa di universalità del giudizio estetico puro elaborata nella *Kritik der Urteilskraft* (1790) attraverso un'indagine dei fattori socialmente determinati che producono gusti e stili di vita diversi. Bourdieu coglie l'occasione di questo lavoro per approfondire l'analisi delle frazioni di classe e definire lo spazio sociale

prodotto dalla «struttura a chiasmo» delineata dal possesso, in misura maggiore o minore, del capitale economico e culturale.

Il concetto di classe sociale elaborato da Bourdieu² non è riconducibile al solo paradigma marxiano e risente dell'influenza delle riflessioni di Max Weber. La classe risulta essere un costrutto multidimensionale, definito dalla qualità e quantità di molteplici risorse (economiche, culturali, relazionali, simboliche, etc.) che determinano il posizionamento nello spazio sociale. Come scrive Bourdieu:

La classe sociale non è solo definita da una determinata posizione nel rapporto di produzione, ma anche dall'*habitus* di classe, che «normalmente» (cioè con un'elevata probabilità statistica) si accompagna a questa posizione (Bourdieu, 1979, tr. it. 2004: 383).

Gli agenti sociali che occupano posizioni simili di uno spazio sociale definito dai due assi principali del capitale economico e culturale tendono a vivere le stesse esperienze e sono sottoposti a condizionamenti simili. Il loro *habitus* presenta quindi delle caratteristiche comuni che sono quelle definite dall'appartenenza a una medesima classe o frazione di classe e costituisce perciò una «classe incorporata» (Ivi: 449).

Come osserva ancora Bourdieu, l'*habitus* di classe (o di gruppo) è «l'*habitus* individuale in quanto esprime o riflette la classe (o il gruppo), come un sistema soggettivo ma non individuale di strutture interiorizzate» (Bourdieu, 1980b, tr. it. 2005: 95). Queste originarie esperienze di socializzazione all'interno della classe di appartenenza risultano dominanti nelle traiettorie di vita degli agenti sociali:

il peso particolare delle esperienze primitive risulta [...] essenzialmente dal fatto che l'*habitus* tende ad assicurare la propria costanza e la propria difesa contro il cambiamento con la selezione che opera tra le informazioni nuove, rigettando, in caso di esposizione fortuita o forzata, le informazioni capaci di mettere in questione l'informazione accumulata e soprattutto scoraggiando l'esposizione a simili informazioni: si pensi per esempio all'omogamia come paradigma di tutte le "scelte" con cui l'*habitus* tende a favorire le esperienze atte a rafforzarlo (come il fatto empiricamente attestato che si tende a parlare di politica con persone della stessa opinione) (Ivi: 96).

² Bourdieu ha rielaborato in più occasioni il concetto di classe sociale giungendo a interpretazioni sempre più raffinate che non è possibile prendere in esame in questa sede. Per una analisi della teoria bourdieusiana delle classi sociali e del concetto di *habitus* di classe si rimanda alla lettura dei seguenti lavori: Boschetti, 1985; Wilkes, 1990; Swartz, 1997; Brubaker, 1985; Weininger, 2002; Bennett, 2007; Bennett e Savage, 2009; Coulangeon, 2011; Susca, 2011; Wacquant, 2012; La Monica, 2018.

Come «*principio non scelto di tutte le "scelte"*», improntato dalla classe sociale di origine (Ivi: 97), l'*habitus* produce azioni di selezione di cui l'agente sociale è in gran parte inconsapevole. Per questo motivo è molto difficile modificare l'*habitus* e sottrarsi al determinismo prodotto dalle esperienze pregresse.

Bourdieu, tuttavia, chiarisce in altre occasioni che l'agente sociale non è prigioniero del proprio *habitus*:

L'*habitus* non è il destino che qualcuno ha voluto vedervi. Essendo un prodotto della storia è un sistema di disposizioni aperto, messo incessantemente a confronto con esperienze nuove e quindi da queste incessantemente modificato. È durevole ma non immutabile (Bourdieu e Wacquant, 1992, tr. it. 1992: 100).

4. L'*HABITUS* ISTITUZIONALE NEI PROCESSI EDUCATIVI

Il concetto di *habitus* istituzionale è rintracciabile all'interno de *La reproduction* (Bourdieu e Passeron, 1970), un'opera direttamente improntata sullo stile dell'*Ethica ordine geometrico demonstrata* di Spinoza. Proprio nel primo "scolio" che segue una proposizione riguardante la funzione del sistema scolastico compare un riferimento alle «condizioni istituzionali di produzione di un *habitus*» (Ivi, tr. it. 2006: 92). Secondo gli autori il ruolo svolto dai sistemi di istruzione è infatti quello di produrre e riprodurre la cultura e l'ordine sociale mediante forme di inculcamento profondo di valori, schemi, modelli adatti al contesto sociale. Lo scopo delle istituzioni educative appare dunque essere quello di plasmare «un *habitus* il più possibile durevole e omogeneo, nel più gran numero possibile dei destinatari legittimi» (Ivi: 94).

Altrove Bourdieu definisce questo *habitus* come «ciò attraverso cui l'istituzione trova la sua piena realizzazione: [...] ciò che fa sì che il re, il banchiere, il prete siano la monarchia ereditaria, il capitalismo finanziario o la chiesa fatti uomo» (Bourdieu, 1980b, tr. it., 2005: 91). In questo senso l'*habitus* prodotto dalle istituzioni o *habitus* istituzionale, come è stato definito in seguito dalla critica³, sembrerebbe avere esclusivamente il ruolo di dispositivo per la riproduzione dell'ordine sociale esistente.

³ Questo costrutto teorico è stato utilizzato per analizzare gli effetti prodotti dalle diverse forme di socializzazione secondaria che si verificano nel corso dell'esistenza ogni qualvolta si vivono esperienze prolungate all'interno di una istituzione. In questa sede ci limiteremo tuttavia a segnalare soltanto alcuni dei principali studi che riguardano i sistemi educativi.

Questa dimensione dell'*habitus* individuale che esprime o riflette i tratti fondamentali di una istituzione sembra tuttavia svolgere anche funzioni diverse in qualità di specifico insieme di valori e principi di categorizzazione che possono non risultare omogenei con l'*habitus* di origine.

Tra gli studi che hanno colto le potenzialità euristiche del concetto di *habitus* istituzionale nell'ambito dell'analisi dei processi educativi possiamo menzionare in primo luogo le indagini svolte da Patricia M. McDonough (1997) negli Stati Uniti e da Diane Reay (1998) in Gran Bretagna sul ruolo svolto dalle scuole secondarie e dalla classe sociale di appartenenza degli studenti nell'orientamento verso l'istruzione terziaria. Più specificamente, McDonough ha utilizzato l'espressione «organizational *habitus*» (McDonough, 1997: 158) per indicare l'influenza prodotta da ciascun istituto di istruzione sulla configurazione di principi, pratiche e processi da parte degli studenti. Reay, analizzando le traiettorie di studio e di vita di alcuni giovani londinesi attraverso la tecnica dell'intervista in profondità, ha coniato l'espressione «institutional *habitus*» (Reay, 1998: 521) evidenziando la complessa stratificazione di esperienze che conducono alla formazione di un *habitus* che risulta influenzato in modo significativo dalle istituzioni educative. In particolare, è stato osservato che le scuole private frequentate della classe borghese inculcano negli studenti l'idea che sia necessario proseguire i propri studi nelle migliori università, mentre le scuole pubbliche offrono meno indicazioni o tendono comunque a orientare i figli della *working-class* verso le università più vicine da un punto di vista geografico, presupponendo l'impossibilità per le famiglie di sostenere spese di trasferimento in altre città (*ibidem*).

In un articolo del 2004 Diane Reay ha ribadito la fecondità del costruito di *habitus* come strumento metodologico per le indagini empiriche riguardanti le funzioni svolte dai sistemi educativi (Reay, 2004). La docente dell'università di Cambridge, anche in collaborazione con altri studiosi, ha continuato effettivamente negli anni seguenti a mobilitare questo strumento concettuale nelle sue diverse accezioni realizzando ricerche che hanno portato alla luce le disuguaglianze di opportunità educative attraverso la voce dei protagonisti esclusi o relegati ai margini di un sistema di istruzione che tende ad allontanare coloro che non possiedono un *habitus* adatto (Reay *et al.*, 2001; Reay, David e Ball, 2001; 2005; Ball *et al.*, 2002; Reay, Crozier e Clayton, 2009; Reay, 2015; 2017; 2018; 2020).

L'*habitus* istituzionale acquisito attraverso la frequenza di determinati istituti di istruzione primaria e secondaria, contribuendo a

plasmare l'*habitus* individuale che risente della classe sociale di origine, può fare la differenza nella percezione da parte degli studenti di una condizione di *fitting in* o di *standing out* in base all'attitudine verso l'apprendimento, al capitale culturale e agli schemi comportamentali incorporati ritenuti più o meno conformi a determinati settori educativi dell'*higher education*. Questi ultimi, a loro volta, possono avere caratteristiche tali da modificare l'*habitus* originario degli allievi o non presentare elementi di differenziazione significativi rispetto al loro vissuto in grado di favorire un cambiamento di attitudini e disposizioni utili a promuovere una reale mobilità sociale (Reay, Crozier e Clayton, 2010). Per i figli della *working-class* l'orientamento verso università meno prestigiose e più vicine alla propria residenza non risulta essere solo funzione dei minori costi richiesti per una simile opzione, ma deriva anche dalla sensazione che l'*habitus* personale, plasmato dalla classe di origine, dalla famiglia e dagli studi precedenti, non sia adatto ad ambienti accademici elitari. Come osservano i ricercatori – analizzando le informazioni ricavate da numerosi questionari e interviste –, nelle università più popolari «the congruence between individual and institutional *habitus* often lulls working-class students into a sense of security and symmetry, providing a comfort zone where the working-class students feel they are accepted» (Ivi: 112).

Questa iniziale sensazione di positiva integrazione, tuttavia, nel tempo viene meno per la necessità di lavorare, per la difficoltà di riuscire a studiare insieme ad altri studenti e soprattutto per lo scarso supporto offerto da queste università che dispongono di poche risorse. I figli dei lavoratori manuali che invece riescono ad accedere ad ambienti accademici con una migliore offerta formativa, più personale docente e maggiori disponibilità economiche, superate le difficoltà di ambientamento iniziali, già al termine del secondo anno sviluppano una chiara identità di studenti in grado di padroneggiare la materia di studi scelta. Ne consegue che «the type of higher education institution these working-class students attend exerts a powerful influence on how they see themselves and are seen by others in terms of their learner identities» (Ivi: 115), una condizione che offre loro maggiori possibilità di giungere alla conclusione degli studi e migliorare il proprio status di origine.

La sensazione di spaesamento nel campo dell'istruzione terziaria provata dagli studenti appartenenti alle classi sociali svantaggiate è stata studiata attraverso il costrutto dell'*habitus* anche da Wolfgang Lehmann con riferimento principalmente al sistema educativo canadese (Lehmann, 2007; 2009a; 2009b; 2012; 2014; 2016; Lehmann e Taylor, 2015). Tra i diversi aspetti analizzati, Lehmann ha indagato le motivazioni che spin-

gono ad abbandonare gli studi molti studenti di prima generazione (*first-generation students*), ovvero i figli di genitori non laureati che accedono all'istruzione terziaria, anche in presenza di risultati positivi conseguiti negli esami (Lehmann, 2007). Quello che emerge dalle interviste semi-strutturate realizzate dallo studioso è la percezione che hanno questi giovani di non essere adatti all'ambiente universitario e di non essere capaci di instaurare legami con altri studenti. La discontinuità tra il proprio *habitus* di classe e le regole del campo in alcuni casi risulta talmente troppo marcata da impedire forme di modellamento tali da consentire l'acquisizione di un *habitus* istituzionale. Alla luce dei dati raccolti, l'autore conclude che «unfamiliarity with the institutional culture and demands of university makes integration into and acceptance of university a far more challenging task for first-generation students» (Ivi: 99).

Lehmann ha messo in evidenza, inoltre, come gli studenti provenienti dalle classi sociali svantaggiate si orientino tendenzialmente, dietro pressioni famigliari, verso percorsi di studio universitari potenzialmente utili alle richieste del mercato del lavoro (Lehmann, 2009a). Si tratta però di motivazioni esogene che non facilitano l'integrazione con l'ambiente accademico ed evidenziano una ulteriore forma di disuguaglianza di opportunità educative che consiste nell'escludere di fatto la scelta di corsi di laurea in discipline meno spendibili in ambito lavorativo.

Più in generale, Lehmann ritiene che riescano a integrarsi nel mondo accademico solo gli studenti della *working-class* che per una serie complessa di esperienze di vita – che comprendono la formazione scolastica pregressa e il coinvolgimento nelle attività dei campus universitari – risultano in grado di modellare il proprio *habitus* in base al nuovo ambiente di studio (Lehmann, 2014). In alcuni casi però l'assimilazione della cultura della *middle-class* finisce per sradicare gli studenti dal proprio *working-class habitus* con il risultato di rendere difficoltosi anche i rapporti con la propria famiglia di origine e con il gruppo dei pari (*ibidem*). Le radici di classe del proprio *habitus* originario peraltro non scompaiono del tutto e tornano a farsi sentire in alcune situazioni particolari nelle quali gli studenti vivono la condizione che Bourdieu e Sayad definivano di «*habitus clivé*», ovvero un *habitus* scisso, stratificato e ambivalente in cui sono presenti i condizionamenti della classe sociale di origine insieme alle disposizioni acquisite in ambienti completamente diversi (Bourdieu e Sayad, 1964).

Nella maggioranza dei casi permane comunque una frattura difficilmente sanabile tra l'*habitus* di classe degli studenti svantaggiati e i valori, le categorie e gli schemi richiesti per affrontare positivamente l'istruzione terziaria. Utilizzando una metafora bourdieusiana, Lehmann

paragona gli studenti appartenenti alla *working-class* a «players in a game of which they do not fully understand the rules, although they understand the ultimate purpose of the game (to gain an education and credential) and the importance of playing (to become generally educated and more specifically be competitive for jobs in a knowledge economy)» (Lehmann, 2012: 530). L'*illusio*, nel senso etimologico di *in ludere*, consente loro di partecipare al gioco avendo un interesse specifico per la posta finale. Tuttavia, questi studenti spesso sono relegati ai margini di un campo che risulta poco noto e finiscono per rimanere isolati, estranei alla immediata *collusio* che insorge tra coloro che, provenendo da un ambiente sociale simile, sono in possesso di strumenti in grado di comprendere a fondo le regole del gioco.

In conclusione, Lehmann sostiene che le istituzioni dovrebbero essere consapevoli del ruolo che «class *habitus* plays in how students respond to the demands of an environment they enter as potential cultural outsiders» (Ivi: 542) per poter intervenire in modo adeguato con iniziative di supporto in favore di coloro che percepiscono l'ambiente universitario come troppo distante dal proprio sistema di disposizioni interiorizzate.

Le indagini sull'*habitus* di classe e familiare in rapporto all'*habitus* istituzionale si sono moltiplicate nel corso di questi ultimi anni e hanno mostrato potenzialità euristiche particolarmente significative anche prendendo in esame sistemi educativi e ambienti culturali molto diversi tra loro (Ingram, 2009; Morrison, 2009; Cornbleth, 2010; McNamara Horvat e Davies, 2010; Thomas, 2010; Byrom e Lightfoot, 2012; Smith e Banks, 2012; Burke, Emmerich e Ingram, 2013; Lee e Kramer, 2013; Isling Poromaa, 2015; Tarabini *et al.*, 2015; Tarabini, Curran e Fontdevila, 2016; Çelik, 2017; 2018; 2020; Tarabini e Ingram, 2018; Romito e Antonelli, 2018; Han, 2019; Romito, 2019; Lee, 2021; Tarabini, Jacovkis e Montes, 2021).

Accanto al ruolo di dispositivo di riproduzione sociale, è stato evidenziato come l'*habitus* istituzionale acquisito in alcune scuole possa contribuire a ridurre le disuguaglianze di opportunità educative, costituendo uno strumento di mediazione tra le pratiche della *middle-class*, funzionali alla mobilità sociale, e le disposizioni originarie di studenti con un diverso posizionamento nello spazio sociale come, ad esempio, i ragazzi appartenenti alla *working-class* in Irlanda del Nord (Ingram, 2009) o i migranti turchi di seconda generazione in Germania (Çelik, 2020).

Non tutte le scuole, tuttavia, svolgono una azione di mediazione culturale e sociale efficace orientata verso l'accoglienza degli studenti con retroterra svantaggiato. Come è stato rilevato da Aina Tarabini e

altri ricercatori attraverso un'indagine etnografica che ha riguardato due scuole secondarie inferiori di Barcellona, ogni istituzione scolastica presenta diverse caratteristiche che nel caso specifico possono essere definite di «reaction and expulsion» o «action and inclusion» (Tarabini, Curran e Fontdevila, 2016: 1). Il posizionamento di ciascuna scuola nello spazio geografico e sociale, che è funzione del capitale economico, culturale, sociale e simbolico posseduto dall'istituzione, produce pratiche organizzative, norme e i valori che influenzano in primo luogo l'*habitus* dei docenti e il *modus operandi* che questi mettono in atto nei confronti di studenti che percepiscono sé stessi come “pesci fuor d'acqua”.

Il tutoraggio e la guida volti a promuovere l'autostima e orientati al successo formativo sono stati ritenuti strumenti fondamentali per plasmare l'*habitus* degli studenti sul piano comportamentale, emotivo e cognitivo, evitando così fenomeni di *drop-out* scolastico (McNamara Horvat e Davies, 2010; Tarabini *et al.*, 2015). Accanto al peso attribuito ai processi educativi è stato sottolineato anche il ruolo svolto dagli aspetti più propriamente materiali – come la qualità degli spazi, degli edifici, degli strumenti, degli arredi e delle tecnologie disponibili – nella creazione di un *habitus* istituzionale in grado di influenzare positivamente gli apprendimenti (Isling Poromaa, 2015).

Gli studenti svantaggiati che riescono ad accedere ai migliori e più inclusivi percorsi di studio – superando i vincoli sociali che ancora oggi tendono a relegarli nelle filiere educative meno prestigiose (Oecd, 2018) – possono incorporare dunque modelli, schemi comportamentali e categorie di pensiero che consentono loro di poter affrontare con successo anche gli studi universitari (Smith e Banks, 2012). In particolare, le ricerche hanno messo in evidenza come nei sistemi scolastici precocemente segmentati l'*habitus* acquisito all'interno di alcuni indirizzi scolastici, ad esempio nei licei in Italia, risulti un elemento decisivo per la decisione di proseguire gli studi (Romito, 2019) e per la costruzione di relazioni sociali tra pari (Gerosa *et al.*, 2019), un fattore quest'ultimo che da tempo è stato evidenziato come particolarmente rilevante per il successo formativo nell'*higher education* (Tinto, 1975). Altre indagini hanno sottolineato l'importanza di favorire la creazione di un *habitus* istituzionale per “fidelizzare” gli studenti nel percorso di studi intrapreso (Thomas, 2010), rilevando come la possibilità di vivere all'interno di un campus universitario offra maggiori opportunità di modificare la propria identità che invece tende a rimanere ancorata al passato quando si continua a vivere con i genitori sotto l'influenza diretta dell'*habitus* familiare (Byrom e Lightfoot, 2012).

Le università agiscono forgiando un *habitus* istituzionale che può consentire la costruzione di traiettorie più o meno distanti dall'*habitus* originario e in questo senso le loro diverse azioni poste in essere nei corsi di studio risultano decisive anche nelle scelte successive alla laurea (Lee, 2021) che a loro volta possono favorire l'accesso a posizioni sovraordinate meglio retribuite (Marginson, 2016a; 2016b; Oecd, 2021).

La possibilità di perseguire una forma di mobilità sociale sembra dunque richiedere una assimilazione delle regole proprie di un diverso spazio sociale che comporta però la necessità di prendere le distanze dall'*habitus* della famiglia e della classe di origine, dando vita a un rapporto dialettico tra diverse istanze che implica notevoli sacrifici e rinunce nonché lacerazioni interiori non sempre sanabili (Lee e Kramer, 2013).

Pur avendo contribuito a mettere in luce alcuni importanti meccanismi che agiscono nel campo dell'istruzione, il concetto di *habitus* istituzionale è stato oggetto di un dibattito che ne ha messo in evidenza alcune criticità. Will Atkinson in particolare ha rilevato il rischio di trasformare il costrutto dell'*habitus* in una entità sostanziale collettiva omogenea, tradendo così le intenzioni dello stesso Bourdieu (Atkinson, 2011; 2012; 2015). In effetti gli stessi studiosi che pure considerano l'*habitus* istituzionale come un insieme di disposizioni interiorizzate acquisite in determinati spazi sociali, sembrano talora utilizzare questa espressione per indicare un complesso di qualità appartenenti a una determinata istituzione. Nonostante queste ambiguità concettuali che necessitano di essere risolte attraverso ulteriori definizioni (Byrd, 2019), il costrutto dell'*habitus* istituzionale sembra costituire uno strumento particolarmente utile per analizzare il ruolo svolto dai sistemi di istruzione e dagli specifici ambienti educativi sia nella riproduzione delle disuguaglianze, sia nell'affrancamento dai limiti dovuti a una origine sociale svantaggiata.

5. CONCLUSIONI

Pierre Bourdieu ha definito in più occasioni il concetto di *habitus* arricchendolo di significati e ponendolo al centro di un complesso modello teorico che intendeva superare l'interpretazione dualistica della realtà sociale offerta dallo strutturalismo e dal costruttivismo.

Questo strumento euristico è stato utilizzato dal sociologo francese per comprendere i meccanismi di riproduzione sociale che sembrano "intrappolare" le persone attraverso l'introduzione profonda di *eidōs*, *ethos* ed *hexis* acquisiti all'interno dello spazio sociale di origine. In questo

senso l'*habitus* parrebbe ostacolare la mobilità sociale generando una forma di rapporto deterministico tra società e individuo (Caillé, 1986).

Tuttavia, come ha osservato Bourdieu rispondendo a questi rilievi critici, l'*habitus* per quanto durevole non è imm modificabile (Bourdieu e Wacquant, 1992) e può dunque essere plasmato dalle diverse forme di socializzazione secondaria che consentono agli agenti sociali di acquisire nuovi valori, categorie e schemi comportamentali.

In questo senso, le azioni dei diversi istituti di istruzione primaria, secondaria e terziaria possono risultare decisive. La creazione di un *habitus* istituzionale può infatti rafforzare l'*habitus* di origine, ma può anche rappresentare uno strumento di mediazione tra le disposizioni interiorizzate prodotte da una classe sociale svantaggiata e le pratiche richieste per accedere a posizioni sociali sovraordinate. Sebbene Bourdieu abbia prevalentemente investigato e messo in evidenza i meccanismi di riproduzione sociale posti in essere dai sistemi educativi nella loro organizzazione generale, alcuni studiosi che condividono la sua impostazione teorica, indagando in modo analitico gli effetti prodotti dalla frequenza dei diversi istituti di istruzione, hanno individuato il ruolo attivo svolto dall'*habitus* istituzionale nel favorire anche fenomeni di mutamento e trasformazione sociale.

La constatazione del fatto che alcuni istituti di istruzione favoriscono forme di inclusione che riescono a limitare o superare gli ostacoli dovuti a una disuguale origine sociale degli studenti non mette comunque in secondo piano i fenomeni di riproduzione sociale. Questi ricercatori riconoscono ed evidenziano la persistenza di meccanismi di estromissione dei soggetti svantaggiati, soprattutto nei sistemi educativi caratterizzati dall'*early tracking*, che finiscono per rafforzare le discriminazioni su base sociale potenziando l'*habitus* di origine (Hodkinson e Sparkes, 1997).

L'acquisizione di un *habitus* istituzionale più adatto al campo o ai campi all'interno dei quali si intende conquistare una posizione predominante non può peraltro essere intesa solo come un aspetto positivo in quanto origina anche condizioni paradossali o ambivalenti. Quando l'*habitus* istituzionale riesce a plasmare in profondità quello originario si verificano cambiamenti nell'*opus operatum* e nel *modus operandi* che rendono talmente debole il legame con l'ambiente svantaggiato di provenienza da trasformare l'agente sociale in un soggetto che finisce per perdere l'originaria coscienza di classe. Qualora invece l'*habitus* originario rimanga fortemente radicato anche dopo l'acquisizione di un diverso sistema di disposizioni interiorizzate si origina una condizione di «*habitus* clivé» che produce di fatto una

“coscienza infelice”. L’agente sociale trasformato vive una dolorosa lacerazione tra i nuovi interessi e aspirazioni e quelli dell’ambiente sociale di provenienza che produce una conflittualità interiore ed esteriore con conseguenti sacrifici anche in termini affettivi (Lee e Kramer, 2013; Friedman, 2016).

L’*habitus* scisso sembra essere comunque la condizione migliore a cui i soggetti svantaggiati possano aspirare per mantenere almeno in parte un rapporto organico con la propria classe di origine. Soprattutto può costituire una condizione in una certa misura privilegiata, favorendo una forma di riflessività epistemica in grado di comprendere le complesse stratificazioni esperienziali presenti nell’*habitus* e conseguentemente consentire l’acquisizione della possibilità di sottrarsi al determinismo sociale.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AIELLO, M. (2016). Habitus. Per una stratigrafia filosofica. *Consecutio rerum*. 1(1): 189-214.
- ATKINSON, W. (2011). From sociological fictions to social fictions: some Bourdieusian reflections on the concepts of “institutional habitus” and “family habitus”. *British Journal of Sociology of Education*. 32(3): 331-347.
- ATKINSON, W. (2012). Some Further (Orthodox?). Bourdieusian Reflections on the Notions of “Institutional Habitus” and “Family Habitus”: A Reply to Burke, Emmerich, and Ingram. *British Journal of Sociology of Education*. 34(2): 183-189.
- ATKINSON, W. (2015). Putting Habitus Back in its Place? Reflections on the Homines in Extremis Debate. *Body & Society*. 21(4):103-116.
- BALDACCI, M. (2017). Bourdieu, l’habitus e il problema del sostrato formativo. In E. Susca (ed.) (2017), *Il mondo dell’uomo, i campi del sapere* (pp. 199-207). Napoli – Salerno: Orthotes.
- BALL, S.J., DAVIES, J., DAVID, M., REAY, D. (2002). “Classification” and “Judgement”: Social class and the “cognitive structures” of choice of Higher Education. *British Journal of Sociology of Education*. 23(1): 51-72. Doi: 10.1080/01425690120102854
- BENNETT, T. (2007). Habitus Clivé: Aesthetics and Politics in the Work of Pierre Bourdieu. *New Literary History*. 38(1): 201-228.
- BENNETT, T., SAVAGE, M. (2009). *Culture, Class, Distinction*. London: Routledge.
- BOSCHETTI, A. (1985). Classi reali e classi costruite. *Rassegna Italiana di Sociologia*. 26(1): 89-99.
-

- BOURDIEU, P. (1958). *Sociologie de l'Algérie*. Paris: PUF.
- BOURDIEU, P. (1962). Célibat et condition paysanne. *Études rurales*. 5-6: 32-135. Doi: 10.3406/rural.1962.1011
- BOURDIEU, P. (1967). *Postface*. In E. Panofsky, *Architecture gotique et pensée scolastique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, P. (1972/2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Éditions du Seuil.
- BOURDIEU, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit. Trad. it.: *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna: il Mulino, 2004 (1^a ed. 1983).
- BOURDIEU, P. (1980a). *Questions de sociologie*. Paris: Les Édition de Minuit.
- BOURDIEU, P. (1980b). *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit. Trad. it.: *Il senso pratico*. Roma: Armando, 2005.
- BOURDIEU, P. (1985). The Genesis of the Concepts of Habitus and Field. *Sociocriticism. Theories and Perspectives*. 2(2): 11-24.
- BOURDIEU, P. (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Éditions Raisons d'Agir. Trad. it. *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*. Milano: Feltrinelli, 2005.
- BOURDIEU, P., BOLTANSKI, L., CASTEL, R., CHAMBOREDOM, J.C. (1965). *Un art moyen. Essais sur les usages sociaux de la photographie*. Paris: Minuit (Nouvelle édition revue et augmentée 1970). Trad. it. *La fotografia. Usi e funzioni di un'arte media*. Rimini: Guaraldi, 2004 (1^a ed. 1972).
- BOURDIEU, P., DARBEL, A., SCHNAPPER, D. (1966). *L'amour de l'art, les musées et leur public*. Paris: Les Éditions de Minuit (Nouvelle édition revue et augmentée 1969). Trad. it. *L'amore dell'arte. I musei d'arte europei e il loro pubblico*. Rimini: Guaraldi, 1972.
- BOURDIEU, P., PASSERON, J.C. (1964). *Les héritiers. Les étudiants et la culture*. Paris: Les Éditions de Minuit. Trad. it. *I delfini. Gli studenti e la cultura*. Bologna: Guaraldi, 2006 (1^a ed. 1971).
- BOURDIEU, P., PASSERON, J.C. (1970). *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Les Éditions de Minuit. Trad. it. *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*. Introduzione di G. Bechelloni. Bologna: Guaraldi, 2006 (1^a ed. 1972).
- BOURDIEU, P., SAYAD, A. (1964). *Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
-

- BOURDIEU, P., WACQUANT, L. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Éditions du Seuil. Trad. it.: *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*. Torino: Bollati – Boringhieri.
- BRUBAKER, R. (1985). Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu. *Theory and Society*. 14(6): 745-775.
- BURKE, C.T., EMMERICH, N., INGRAM, N. (2013). Well-founded social fictions: a defence of the concepts of institutional and familial habitus. *British Journal of Sociology of Education*. 34(2): 165-182. Doi:10.1080/01425692.2012.746263.
- BYRD, D. (2019). Uncovering Hegemony in Higher Education: A Critical Appraisal of the Use of “Institutional Habitus” in Empirical Scholarship. *Review of Educational Research*. 89(2): 171-210. Doi: 10.3102/0034654318812915
- BYROM, T., LIGHTFOOT, N. (2012). Transformation or Transgression? Institutional Habitus and Working Class Student Identity. *Journal of Social Sciences*. 8(2): 126-134.
- CAILLÉ, A. (1986). *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisses d'une mythologie*. Genève-Paris: Droz.
- ÇELİK, C. (2017). *Institutional Habitus and Educational Achievement: A Comparative Case Study in Germany and Turkey*. Istanbul: Istanbul Policy Center.
- ÇELİK, C. (2018). Social class, institutional habitus and high school choices in Turkey. In A. Tarabini, N. Ingram (2018). *Educational Choices, Aspirations and Transitions in Europe: Systemic, Institutional and Subjective Challenges*. London – New York: Routledge.
- ÇELİK, C. (2020). Rethinking Institutional Habitus in Education: A Relational Approach for Studying Its Sources and Impacts. *Sociology*. 55(3): 522-538.
- CORNBLETH, C. (2010). Institutional habitus as the de facto diversity curriculum of teacher education. *Anthropology & Education Quarterly*. 41(3): 280-297. Doi: 10.1111/J.1548-1492.2010.01088.X.
- COULANGEON, P. (2011). *Les métamorphoses de la distinction. Inégalités culturelles dans la France d'aujourd'hui*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- FRIEDMAN, S. (2016). Habitus Clivé and the Emotional Imprint of Social Mobility. *Sociological Review*. 64(1): 129-147.
- GEROSA, T., ROMITO, M., ARGENTIN, G., UBERTI, T.E. (2019). Birds of a Feather Flock Together. Evidence from a Study on the Networks of First-Year University Students. *Scuola democratica*. 4: 149-173. Doi: 10.12828/96368
-

- GRANGE, J. (2009). *L'habitus*, de la philosophie à la sociologie et retour. In M.-A. Lescourret (éd), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie* (pp. 33-63). Paris: PUF.
- HAN, X. (2019). Cross-field effect and institutional habitus formation: self-reinforcing inequality in Chinese higher education system. *Journal of Education Policy*. 34(2): 267-294. Doi: 10.1080/02680939.2018.1456676
- HERAN, F. (1987). La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique. *Revue française de sociologie*. 28(3): 385-416. Doi: 10.2307/3321720
- HODKINSON, P., SPARKES, A. (1997). Careership: a sociological theory of career decision making. *British Journal of Sociology of Education*. 18(1): 29-44. Doi: 10.1080/0142569970180102
- INGRAM, N. (2009). Working-class boys, educational success and the misrecognition of working-class culture. *British Journal of Sociology of Education*. 30(4): 421-434.
- ISLING POROMAA, P. (2015). The significance of materiality in shaping institutional habitus: exploring dynamics preceding school effects. *British Journal of Sociology of Education*. 38(3): 384-402. Doi: 10.1080/01425692.2015.1093406
- JENKINS, R. (1992). *Pierre Bourdieu*. London – New York, Routledge.
- KRAIS, B., GEBAUER, G. (2002). *Habitus*. Bielefeld: Transcript.
- LA MONICA, A. (2018). *Classes sociales. Percorsi di ricerca nella sociologia dopo Bourdieu*. In A. Salvini (a cura di), *Contesti di crisi. Nuove forme della disuguaglianza e ricerca sociologica* (pp. 197-229). Pisa: Pisa University Press.
- LAU, R.W.K. (2004). Habitus and the practical logic of practice: An Interpretation. *Sociology*. 38: 369-387.
- LEE, E. M., KRAMER, R. (2013). Out with the Old, In with the New? Habitus and Social Mobility at Selective Colleges. *Sociology of Education*. 86(1): 18-35.
- LEE, J. (2021). A future of endless possibilities? Institutional habitus and international students' post-study aspirations and transitions. *British Journal of Sociology of Education*. 42(3): 404-418. Doi:10.1080/01425692.2021.1886907
- LEHMANN, W. (2007). "I Just Didn't Feel Like I Fit in": The Role of Habitus in University Drop-Out Decisions. *Canadian Journal of Higher Education*. 37(2): 89-110.
- LEHMANN, W. (2009a). University as vocational education: working-class students' expectations for university. *British Journal of Sociology of Education*. 30(2): 137-149.
-

-
- LEHMANN, W. (2009b). Becoming Middle Class: How Working-class University Draw and Transgress Moral Class Boundaries. *Sociology*. 43(4): 631-647.
- LEHMANN, W. (2012). Working-class students, habitus, and development of student roles: a Canadian case study. *British Journal of Sociology of Education*. 33(4): 527-546.
- LEHMANN, W. (2014). Habitus Transformation and Hidden Injuries: Successful Working-class University Students. *Sociology of Education*. 87(1): 1-15.
- LEHMANN, W. (2016). Influences on Working-Class Students' Decision to Go to University. In A. Stich, C. Freie (eds.). *The Working-Class and Higher Education. Inequality of Access, Opportunity and Outcome* (pp. 13-29). New York – London: Routledge.
- LEHMANN, W., TAYLOR, A. (2015). On the role of habitus and field in apprenticeship. *Work, Employment and Society*. 29(4): 607-623
- LIZARDO, O. (2004). The cognitive origins of Bourdieu's habitus. *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 34: 375-401.
- MARGINSON, S. (2016a). The worldwide trend to high participation higher education: dynamics of social stratification in inclusive systems. *Higher Education*. 72(4): 413-434. Doi: 10.1007/s10734-016-0016-x
- MARGINSON, S. (2016b). *Higher Education and the Common Good*. Melbourne: Melbourne University Publishing.
- MARSIGLIA, G. (2002). *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*. Padova: Cedam.
- MCDONOUGH, P. (1997). *Choosing College: How Social Class and Schools Structure Opportunity*. Albany (NY): State University New York Press.
- MCNAMARA HORVAT, E., DAVIES, J.E. (2010). Schools as Sites for Transformation: Exploring the Contribution of Habitus. *Youth & Society*. 43(1): 142-170.
- MORRISON, A. (2009). Too comfortable? Young people, social capital development and the FHE institutional habitus. *Journal of Vocational Education & Training*. 61(3): 217-230. Doi:10.1080/13636820902954672
- MOUNIER, P. (2001). *Pierre Bourdieu, une introduction*. Paris: La Découverte.
- OECD (2018). *Equity in Education: Breaking Down Barriers to Social Mobility*. Paris: Oecd Publishing. Doi: 10.1787/9789264073234-en
- OECD (2021). *Education at a Glance 2021: Oecd Indicators*. Paris: Oecd Publishing. Doi: 10.1787/b35a14e5-en.
-

- PAOLUCCI, G. (2011). *Introduzione a Bourdieu*. Roma-Bari: Laterza.
- RAVAIOLI, P. (2002). Tra oggettivismo e soggettivismo. Problemi ed evoluzione della teoria sociale di Bourdieu. *Rassegna italiana di sociologia*. 43(3): 459-485.
- REAY, D. (1998). "Always knowing" and "never being sure": familial and institutional habituses and higher education choice. *Journal of Education Policy*. 13(4): 519-29. Doi: 10.1080/0268093980130405
- REAY, D. (2004). It's all becoming a habitus': beyond the habitual use of habitus in educational research. *British Journal of Sociology of Education*. 25(4): 431-444.
- REAY, D. (2015). Habitus and the Psychosocial: Bourdieu with Feelings. *Cambridge Journal of Education*. 45(1): 9-23.
- REAY, D. (2017). *Miseducation: Inequality, Education and the Working Classes*. Bristol: Policy Press.
- REAY, D. (2018). A Tale of Two Universities. Class Work in the Field of Higher Education. In M. Waller, N. Ingram, M. Ward (eds.). *Higher Education and Social Inequalities. University Admissions, Experiences, and Outcomes* (pp. 83-98). London-New York: Routledge.
- REAY, D. (2020). The working classes and higher education: Meritocratic fallacies of upward mobility in the United Kingdom. *European Journal of Education. Research, Development and Policy*. 56(1): 53-64. Doi: 10.1111/ejed.12438
- REAY, D., CROZIER, G., CLAYTON, J. (2009). "Strangers in Paradise"? Working-class Students in Elite Universities. *Sociology*. 43(6): 1103-1121.
- REAY, D., CROZIER, G., CLAYTON, J. (2010). "Fitting In" or "Standing Out": Working-Class Students in UK Higher Education. *British Educational Research Journal*. 36(1): 107-124.
- REAY, D., DAVID, M., BALL, S.J. (2001) 'Making a Difference?: Institutional Habituses and Higher Education Choice'. *Sociological Research Online*. 5(4): 14-25.
- REAY, D., DAVID, M., BALL, S.J. (2005). *Degrees of Choice: Class, Race, Gender and Higher Education*. Stoke on Trent: Trentham Books.
- REAY, D., DAVIES, J., DAVID, M., BALL, S.J. (2001). Choices of Degree or Degrees of Choice? Class, "Race" and the Higher Education Choice Process. *Sociology*. 35(4): 855-874. Doi: 10.1017/S0038038501008550
- ROMITO, M. (2019). Patterns and Inequalities in Higher Education Decision-Making. A Research on Italian First-Generation Students.
-

- In *Proceedings of the 1st International Conference of the Journal Scuola democratica. Education and Post-Democracy (5-8 June 2019, Cagliari, Italy)*. Vol. III. *Governance, Values, Work and Future* (pp. 3-8). Roma: Associazione “Per scuola democratica”.
- ROMITO, M., ANTONELLI, F. (2018). Per un’etnografia dei processi di istruzione. Culture, disuguaglianze, dispositivi. *Etnografia e ricerca qualitativa*. 2: 205-224. Doi: 10.3240/90879
- SAPIRO, G. (2004). Une liberté contrainte. La formation de la théorie de l’*habitus*, suivi d’un entretien avec Pierre Bourdieu. In L. Pinto, G. Sapiro, P. Champagne (éds.). *Pierre Bourdieu, sociologue* (pp. 49-91). Paris: Fayard.
- SAPIRO, G. (2010). Una libertà vincolata. La formazione della teoria dell’«habitus». In G. Paolucci (ed.). *Bourdieu dopo Bourdieu* (pp. 85-108). Torino: Utet.
- SAPIRO, G. (2015). Habitus: History of a Concept. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (pp. 484-489). 2nd edition, vol. 10. Oxford: Elsevier.
- SMITH, E., BANKS, J. (2012). “There was never really any question of anything else”: young people’s agency, institutional habitus and the transition to higher education. *British Journal of Sociology of Education*. 33(2): 263-281.
- SUSCA, E. (2011). *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza*. Milano: Franco Angeli.
- SWARTZ, D. (1997). *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago-London: University of Chicago.
- TARABINI, A., CURRAN, M., FONTDEVILA, C. (2016). Institutional habitus in context: implementation, development and impacts in two compulsory secondary schools in Barcelona. *British Journal of Sociology of Education*. 38(8): 1-12.
- TARABINI, A., CURRAN, M., MONTES, A., PARCERISA, L. (2015). School engagement as an antidote of Early School Leaving: exploring the role of the Institutional Habitus. *Profesorado, Revista De Currículum Y Formación Del Profesorado*. 19(3): 196-212.
- TARABINI, A., INGRAM, N. (eds.) (2018). *Educational Choices, Aspirations and Transitions in Europe: Systemic, Institutional and Subjective Challenges*. London-New York: Routledge.
- TARABINI, A., JACOVKIS, J., MONTES, A. (2021). Classed choices: Young people’s rationalities for choosing post-16 educational tracks. *The Lab’s Quarterly*. 23(3): 113-138.
- THOMAS, L. (2010). Student retention in higher education: the role of institutional habitus. *Journal of Education Policy*. 17(4): 423-442. Doi:10.1080/02680930210140257

- TINTO, V. (1975). Dropout from Higher Education: A Theoretical Synthesis of Recent Research. *Review of Educational Research*. 45(1): 89-125.
- WACQUANT, L. (2013). Homines in Extremis: What Fighting Scholars Teach Us about Habitus. *Body & Society*. 20(2): 3-17.
- WACQUANT, L. (2014). Putting Habitus in its Place: Rejoinder to the Symposium. *Body & Society*. 20(2): 118-139.
- WACQUANT, L. (2016). A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus. *The Sociological Review*. 64(1): 64-72.
- WEININGER, E. (2002). *Class and Causation in Bourdieu*. In J. Lehmann (ed.), *Bringing Capitalism Back for Critique by Social Theory* (pp. 49-114). (*Current Perspectives in Social Theory*, vol. 21). Bingley: Emerald Group Publishing Limited, Bingley.
- WILKES, C. (1990). *Bourdieu's Class*. In R. Harker, C. Mahar, C. Wilkes (eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu. The Practice of Theory* (pp. 109-131). London: Macmillan.
-

CALAMITÀ E SOCIOLOGIA DELLA CRISI

Una prospettiva sorokiniana sull'emergenza pandemica

di *Federico Sofritti**

Abstract

Calamity and the sociology of crisis. A Sorokinian perspective on the pandemic emergency

In his works, Pitirim A. Sorokin paid particular attention on the fluctuations of sociocultural systems. Fluctuations can be either long lasting and gradual or sudden and unexpected. Calamities are crucial factors able to change radically the bedrocks of a sociocultural system in relatively short time. Against this backdrop, this article aims at providing some interpretative remarks on the pandemic emergency in the light of Sorokin's insights. To reach the aim we will follow a twofold way: firstly, we will adopt Sorokin's sociology of crisis as framework; secondly, we will use the analytical approach of his sociology of disasters to present the consequences of calamities in microsocial and macrosocial terms. Against this backdrop, we will finally try to analyze the ongoing pandemic in a sorokinian perspective, with a special emphasis on the relation between science and society.

Keywords

P.A. Sorokin, sociology of disasters, sociology of crisis, science-society relation, Covid-19.

* FEDERICO SOFRITTI è Assegnista di Ricerca presso il Dipartimento di Scienze Economiche e Sociali (DISES) dell'Università Politecnica delle Marche.

E-mail: f.sofritti@univpm.it

Doi: [10.13131/unipi/1724-451x/14ww-2e72](https://doi.org/10.13131/unipi/1724-451x/14ww-2e72)

1. INTRODUZIONE

Sorokin è stato uno degli studiosi che più a fondo si è concentrato sulle fluttuazioni dei sistemi socioculturali e sui mutamenti di ampio raggio che ne mutano i presupposti. Oltre che sulle dinamiche gradualistiche che si sviluppano nel corso di secoli, egli si è soffermato anche sul carattere repentino dei mutamenti indotti da un altro *leitmotiv* della dinamica sociale e culturale: le calamità. Infatti, eventi traumatici come la pandemia da Covid-19 sono capaci di innescare processi di riconfigurazione di norme e valori di una società, così come di far emergere in tempi brevi alcune delle contraddizioni che caratterizzano un sistema socioculturale.

Questo contributo si propone di utilizzare gli strumenti concettuali forniti dall'analisi dei disastri di Sorokin per leggere alcuni dei processi innescati dall'emergenza Covid-19. Su questa base, l'ipotesi del lavoro è che la prospettiva analitica di Sorokin, ricondotta anche al *frame* della *amitology* e dell'amore altruistico sviluppato dall'autore nell'ultima parte della sua vita (Sorokin, 2005), possa far individuare nel tema dell'integrazione e della solidarietà una delle possibili (nonché auspicabili) vie d'uscita da una situazione calamitosa. Si ritiene infatti che, per un verso, la sociologia della crisi di Sorokin permetta di fornire una visione di ampio respiro sulle dinamiche in atto; per altro verso, invece, l'impostazione dello studio delle calamità permette di analizzare la configurazione sociale pandemica e quel che essa implica.

Rispetto alla riflessione di Sorokin, la sociologia ha sostituito il termine "calamità" con "disastro" (Mangone e Zyuzev, 2020), che si contraddistingue per la capacità di sconvolgere drammaticamente la vita quotidiana dei singoli e del sistema sociale in cui vivono. La parola disastro ha assunto una connotazione più ampia: non comprende solo la triade della trappola malthusiana (guerre, carestie ed epidemie) ed eventi naturali quali terremoti, maremoti, inondazioni. Lo spettro si è infatti allargato ad altri fenomeni direttamente o indirettamente legati all'azione umana: tra i primi figurano cyberattacchi, attentati terroristici e disastri come quello della centrale nucleare di Chernobyl; tra i secondi figurano invece il mutamento climatico e tutto ciò che ne consegue (scioglimento dei ghiacciai, innalzamento della temperatura globale, progressivo degrado dei terreni coltivabili etc.). Tale quadro suggerisce come l'idea di disastro sia strettamente legata a quella di rischio globale nella seconda modernità (Beck, 2000), nella quale la situazione di rischio si caratterizza per i suoi molteplici risvolti di carattere economico, sociale e culturale (Mangone, 2021).

Ciò che accomuna la varietà di tali eventi è la loro capacità di agire come punti di svolta, in quanto creano un'idea di discontinuità traumatica tra il "prima" e il "dopo", stravolgendo il flusso degli eventi precedente (Mangone, 2018a; Van den Eynde e Venò, 1999). In tal senso, i disastri riguardano la maggioranza - se non la totalità - degli appartenenti ad una certa comunità, e ne colpiscono l'intera vita sociale (Penta et al., 2021). Tuttavia, essi non colpiscono in modo trasversale le fasce di popolazione: come è stato messo in evidenza (Quarantelli, 1997; 1998), i disastri sono infatti legati ai concetti di equità e di vulnerabilità sociale (Alexander, 2005). Da un lato, possono essere figli di situazioni di vulnerabilità sociale, dall'altro sono fattori di creazione o di ulteriore peggioramento di condizioni problematiche. Le variabili di tipo demografico e socioeconomico giocano spesso un ruolo cruciale sull'impatto dei disastri (De Marchi, 2020): basti ad esempio considerare quanto la pandemia abbia colpito in modo più drammatico le fasce di popolazione più anziana, nonché individui e nuclei famigliari in situazioni di disagio socioeconomico (difficoltà di distanziamento per persone homeless o che vivono in case di dimensioni molto ridotte, ad esempio).

In considerazione della loro capacità di colpire diversamente contesti socioculturali e gruppi sociali diversi, gli eventi disastrosi vanno fronteggiati adottando un approccio integrato e collettivo (Mangone e Zyuzev 2020). I disastri sono infatti eventi particolarmente divisivi, che danno il la a reazioni diversificate, spesso tra loro contrastanti e capaci di creare polarizzazioni e fratture sociali.

Facendo leva su tali presupposti, questo lavoro cercherà di utilizzare la prospettiva analitica delle calamità proposta da Sorokin per inquadrare nel loro frame alcune delle conseguenze del Covid-19 in quanto evento calamitoso. In questo senso, verrà sostenuto come i temi dell'integrazione e della solidarietà possano ricoprire un ruolo centrale nelle strategie di risposta ad eventi del genere (Mangone, 2021) ed al rischio di polarizzare idee e comportamenti umani.

2. PROSPETTIVA INTEGRALISTA E SOCIOLOGIA DELLA CRISI IN SOROKIN

Quello di P. A. Sorokin è un percorso biografico certamente non convenzionale (Sofritti, 2018): nato nel piccolo villaggio Komi di Turya nel 1889, egli si trovò a venire in contatto prima con il contesto urbano russo tardo zarista, per poi trasferirsi - dopo la Rivoluzione russa e la presa del potere dei bolscevichi - negli Stati Uniti d'America (Sorokin, 1963a). La

sua è una storia di mobilità territoriale e sociale, strettamente legata alla sua produzione scientifica e ai suoi interessi analitici (Pagani, 1965).

Proprio per la complessità della sua vicenda umana ed intellettuale, il percorso di Sorokin è stato da lui suddiviso in tre fasi: il periodo cristiano-pietistico, quello positivista e quello integralista (Sorokin, 1963b). Il primo si riferisce agli anni della giovinezza trascorsi nella Russia tardo zarista; il secondo è legato ai suoi ultimi anni in Russia e i primi negli USA (in particolare presso l'Università del Minnesota), mentre la terza riguarda i suoi ultimi anni di vita trascorsi all'Università di Harvard (Johnston, 1998).

Fu in un contesto del tutto peculiare come quello di Harvard che – in una situazione di crescente isolamento accademico - Sorokin elaborò la propria sociologia della crisi (Johnston, 1986; Palumbo, 1984). Egli finì infatti per adottare una prospettiva analitica di tipo integralista, che gli consentì di evidenziare alcune delle maggiori criticità della società contemporanea.

Questa svolta avvenne a seguito dello studio delle fluttuazioni socioculturali, a cui Sorokin si era dedicato soprattutto negli anni Trenta e che aveva portato alla pubblicazione di *Social and Cultural Dynamics* tra il 1937 e il 1941. Si tratta di una svolta lenta e graduale, che rappresenta una sorta di punto di arrivo della sua esperienza di vita. Come è stato notato (Abbottoni, 2004; Nichols, 2012), questo mutamento di prospettiva analitica è portatore di alcuni tratti che rimandano al contesto socioculturale religioso ortodosso russo vissuto in giovinezza. Per questa ragione, è stato sostenuto che, nonostante il mutamento di prospettiva analitica, il percorso intellettuale di Sorokin sia stato tendenzialmente coerente e all'insegna della continuità (Ponomareva, 2011).

Tale passaggio comporta un mutamento radicale dell'idea stessa di scienza sociologica, che – dalla disciplina altamente empirica e generalizzante della fase positivista, culminata in *Social Mobility* – assume i contorni di una sociologia speculativa destinata a divenire un sistema filosofico vero e proprio.

Il fondamento teorico della dottrina integralista va individuato nella triplice articolazione dei sistemi socioculturali che l'Autore teorizza in *Social and Cultural Dynamics* a partire dallo studio di una molteplicità di istanze che caratterizzano la storia umana. Sorokin identifica tre idealtipi di sovra-sistemi culturali: quello ideazionale, che privilegia sistemi di pensiero e valori di tipo spirituale; quello sensista, che privilegia sistemi di verità e valori materiali e transitori; quello idealistico, che rappresenta un ibrido dei due tipi puri (Sorokin, 1975).

In questa concettualizzazione si inserisce la sociologia della crisi sorokiniana: l'idea di fondo è che il XX secolo sta vedendo una progressiva ed inesorabile crisi del sistema di valori sensista che si è dispiegato tra i secoli XV e XVI: "siamo sul limitare di un'età di predominio della verità dei sensi, un'età di scientismo e di empirismo, la fase più imponente di vigoroso sviluppo della cultura sensistica che mai la storia abbia conosciuto" (Sorokin, 1975: 442). A fronte del "crepuscolo" della cultura sensistica, Sorokin profetizza in conclusione l'avvento di un "carisma nuovo" che condurrà ad una resurrezione dell'umanità.

Uno dei segni evidenti della crisi dell'era sensista è il relativismo che fa da sfondo alla congerie di valori culturali tra loro in relazione: in un contesto in cui ognuno crede di propugnare valori assoluti, l'anarchia sociale diventa imperante.

La chiara linea di confine tra ciò che è vero e ciò che è falso, ciò che è giusto e ciò che non lo è, tra ciò che è bello e ciò che non lo è, tra ciò che è legittimo e ciò che non lo è, tende progressivamente a scomparire, tutti i gruppi e gli individui divengono i supremi giudici di tutte queste questioni. Ciò conduce ad un enorme incremento del numero dei conflitti tra individui e tra gruppi. Tale situazione è il risultato di una genuina anomia socioculturale (Sorokin, 1998: 281).

Una tale relativizzazione e disintegrazione dei valori culturali è tipica della cultura sensista, in quanto quella ideazionale propugna valori assoluti e previene in tal modo la formazione di valori tra loro contrastanti.

Sorokin individua nella prospettiva filosofica integralista la chiave per uscire dalla crisi del sistema socioculturale contemporaneo. L'integralismo filosofico è pertanto volto alla creazione di un nuovo tipo di uomo, premessa di una società migliore fondata su una pace duratura; e l'istituzione dell'Harvard Research Center in Creative Altruism tenderà a raggiungere principalmente questo obiettivo. Non si tratta solo di una prospettiva filosofica ed epistemologica, ma riguarda la psicologia, la sociologia del mutamento e la concezione della storia (Johnston, 1999).

L'integralismo è utile a cogliere una realtà che va oltre i confini di un certo sistema socioculturale poiché fa ricorso a tutti gli strumenti conoscitivi dell'essere umano: i sensi, la ragione e l'intuizione.

Tale impostazione si basa su un concetto molteplice di sapere, che integra in un tutto organico sapere empirico, logico-matematico e intuizione creativa. Per questo, è in grado di garantire indipendenza alle scienze sociali e rendere possibile la comprensione della crisi in atto.

Da un punto di vista sociologico, l'integralismo apre alla conoscenza di una realtà socioculturale multiforme, che unisce e concilia i valori di base di ideazionalismo, idealismo e sensismo. Per Sorokin le tre forme di mentalità culturale ed i relativi canali di conoscenza (sensi, ragione, intuizione) dischiudono le porte della realtà integrale (Sorokin, 1998), superando la dicotomia olismo/individualismo per cogliere l'essenza del fenomeno socioculturale in quanto tale (Cimagalli, 2010).

Da un punto di vista filosofico, l'integralismo implica una prospettiva etica ben definita, che nelle ultime opere di Sorokin assume contorni profetici (Johnston, 1999). Infatti, l'integralismo ha l'obiettivo di porre le basi per un nuovo tipo di essere umano, che costituisca il cardine per una società migliore mediante l'esercizio dell'altruismo creativo. Sulla base di tali presupposti, l'Altro è considerato come una manifestazione dell'assoluto, che ispira in quanto tale condotte altruistiche: in tal senso, la cooperazione rappresenta la vera soluzione alla crisi in atto, o quantomeno un fattore capace di limitare la carenza di integrazione sociale (Sofritti, 2018).

3. SOROKIN E LO STUDIO DELLE CALAMITÀ

Sorokin affronta il tema delle cause e dell'impatto delle calamità sulla società umana nel testo *Man and Society in Calamity*, pubblicato nel 1943. In particolare, come suggerisce il sottotitolo dell'opera, l'Autore si concentra sugli effetti di eventi traumatici quali guerre, rivoluzioni, carestie ed epidemie sulla mente e il comportamento umani, così come sull'organizzazione sociale e sul sistema culturale *in toto*. In questa sezione ci concentreremo sulle caratteristiche che Sorokin attribuisce alle calamità, nonché sul loro impatto su molteplici aspetti del sistema socioculturale.

Le calamità sono parte integrante della dinamica sociale e culturale che caratterizza la storia umana: le fluttuazioni comportano un alternarsi di periodi di benessere e di stati di calamità. Vi sono due tipologie di calamità: i disastri naturali (terremoti, uragani, etc.) e quelli originati dall'azione umana, che possono essere accidentali o intenzionali (guerre, genocidi, etc.) (Mangone, 2018a). In generale, esse esercitano un impatto significativo sulla vita socioculturale nel suo complesso agendo sui sottosistemi specifici: scienza, religione, politica, psiche individuale, arte, organizzazione sociale e delle relazioni. Un evento traumatico produce infatti effetti destabilizzanti tanto per il singolo (disturbi mentali) quanto per la società nel suo complesso: per quanto riguarda i primi, basti considerare gli effetti della pandemia in termini di aumento di distur-

bi psicologici e psichiatrici dell'infanzia e adolescenza nell'ultimo anno; per i secondi, è utile prendere in considerazione gli esiti in termini macroeconomici, nonché il mutamento delle routine e del "mondo della vita" quotidiana indotto dalla misure di contenimento del virus.

Gli eventi calamitosi sono punti di svolta, in quanto creano un "prima" e un "dopo" (Mangone, 2018b): essi muteranno nel breve e nel lungo periodo sia alcuni aspetti dell'ordine sociale preesistente (macro), sia a livello di meccanismi istituzionali che di pratiche quotidiane (micro). Una seconda caratteristica fondamentale è che tali eventi hanno un impatto differenziato sulla popolazione umana: i loro effetti si fanno sentire in modo diversificato e polarizzato sulla società (Sorokin, 1943: 14).

Dal punto di vista metodologico, Sorokin propone un'analisi delle calamità facendo ricorso all'analisi storica e di fonti secondarie, frutto anche del meticoloso lavoro suo e del suo gruppo di ricerca necessario alla preparazione di *Social and Cultural Dynamics*.

L'impostazione sorokiniana viene sistematizzata attraverso un'analisi che parte dall'impatto di tipo micro (sulla mente umana) a quello di tipo macro, ossia sul sistema socioculturale. Nella parte finale dello scritto, l'Autore si sofferma invece sui possibili rimedi in grado di arginare gli effetti dei disastri sulle società umane.

In questa sede ci concentreremo sugli aspetti affrontati da Sorokin ritenuti particolarmente significativi alla luce dell'attualità. Nello specifico, sarà di seguito esposto come l'Autore si concentri su una molteplicità di aspetti che hanno a che fare con l'impatto di eventi disastrosi come una epidemia su larga scala: gli effetti macrosociali; quelli micro-sociali; alcune riflessioni in prospettiva futura.

3.1 Effetti microsociale delle calamità

Dal punto di vista microsociale, vengono presi in esame due aspetti: quello mentale e quello comportamentale. Il primo elemento di rilievo viene identificato con gli effetti sulla psiche e sui processi cognitivi individuali. A tale riguardo, viene evidenziato come la mente venga gradualmente sempre più monopolizzata dalla calamità: (Sorokin, 1943: 28): nel caso di un'epidemia percezioni, memoria e attenzione vengono fortemente condizionate dalla calamità e si concentrano meno su quanto non la riguarda. Ciò ha un riscontro anche sulla dimensione delle volizioni e dei desideri: nei singoli aumenta infatti la volontà di allontanare il pericolo di contagio e crescono le paure indotte dal contatto diretto con altri esseri umani, facendo prevalere la tendenza all'evitamento delle possibilità di contagio.

In tal modo si pongono le basi per una disintegrazione dell'unità del sé e dei funzionamenti della mente individuale, in quanto l'evento disastroso ha la capacità di monopolizzare l'attenzione e di far insorgere disturbi mentali. Ciò, secondo Sorokin, riguarda peraltro il fatto che gli eventi calamitosi distruggono o rendono inagibili *facilities* e strumenti atti a stimolare la vita mentale (quali università, scuole, biblioteche). A tal proposito, risulta utile sottolineare come ciò sia in parte mitigato dalle nuove tecnologie informatiche e digitali.

Per quel che attiene al secondo aspetto, ossia gli esiti in termini comportamentali, Sorokin distingue tra chi è interessato in maniera diretta dal disastro e chi lo è in modo indiretto. Rispetto alle epidemie, viene evidenziato come l'isolamento psicosociale riguardi soprattutto chi è colpito dalla malattia, che perde lo status di membro a pieno titolo della società di cui fa parte (perdita di legami sociali primari e secondari); ciò riguarda, parzialmente, anche chi ha avuto contatti con soggetti colpiti dalla malattia, in quanto obbligati a periodi di isolamento. Dal punto di vista delle condotte, gli effetti sono osservabili in termini di diminuzione o annullamento delle relazioni sociali preesistenti e della mobilità fisica/geografica così come culturale.

3.2. *Effetti macrosociali delle calamità*

Sotto il profilo macrosociale, Sorokin analizza gli effetti delle calamità in modo triplice: quelli sull'organizzazione politica, economica e sociale; quelli sugli standard economici di vita; quelli sulla vita socioculturale (pensiero etico-religioso, scientifico, ideologie).

Analizzando il primo dei tre aspetti, la precipua caratteristica che Sorokin osserva è una "espansione della regolazione governativa" (Sorokin, 1943: 122). Essa comporta una conseguente diminuzione dei margini di libertà e autonomia degli individui e dei gruppi sia in termini di condotta individuale che di relazioni sociali. L'Autore precisa, tuttavia, che la durata di questa tendenza è comunque relativamente corta. Per le epidemie, questo ha chiaramente a che fare con le misure sanitarie di contenimento dei virus e la quarantena, che prevedono il divieto di certi comportamenti, l'isolamento dei contatti stretti, la proibizione spostamento per le regioni e i distretti più colpiti.

Per quel che concerne gli effetti sugli standard economici di vita, viene ravvisato invece un generale abbassamento del benessere di una quota maggioritaria della popolazione, in quanto il costo dei beni aumenta senza che vi sia un corrispondente aumento delle entrate della popolazione. A tal proposito, Sorokin ravvisava una tendenziale ridu-

zione delle disuguaglianze in corrispondenza di eventi traumatici, all'insegna di un appiattimento verso il basso. Alla luce dell'attuale pandemia, questo punto risulta problematico, in quanto essa sembra aver esacerbato le disuguaglianze economiche, ampliando ulteriormente il divario socioeconomico (Oxfam International, 2021).

Infine, il terzo aspetto riguarda l'impatto sulla vita socioculturale nelle sue varie sfaccettature: pensiero religioso, scientifico e ideologico. In generale, si assiste ad una monopolizzazione della sfera socioculturale da parte della calamità: essa investe le credenze religiose, la scienza e i mezzi di comunicazione di massa, diventandone il primario oggetto di interesse.

Rispetto alla sfera religiosa, Sorokin sottolinea come la legge della polarizzazione (Sorokin, 2005) comporti due tendenze parallele: da un lato, quella alla demoralizzazione e all'allontanamento dal credo religioso e, dall'altro, una opposta tendenza all'estrema esaltazione religiosa, spirituale e morale (su questo torneremo nel prossimo paragrafo approfondendo il tema della scienza).

Considerando invece la sfera scientifica e tecnologica, Sorokin sottolinea un aspetto duplice:

On the one hand, they [calamities] disorganize the existing scientific and technological institutions and hinder successful work in this field. On the other hand, they exercise a stimulating, revitalizing, and regenerative effect, especially after the crisis has passed (Sorokin, 1943: 241).

Per un verso, dunque, il disastro stimola un alacre lavoro scientifico nell'ottica del suo superamento: si pensi ad esempio alla ricerca di un vaccino nel caso di un'epidemia o – per utilizzare un esempio fatto dallo stesso Sorokin – il concentrarsi della scienza e della pubblicistica scientifica su questioni inerenti nutrizione e dieta in caso di carestie. Per altro verso, al contrario, il concentrarsi sull'evento calamitoso implica il venir meno del lavoro scientifico ordinario: la maggior parte dei laboratori di ricerca ed i relativi fondi vengono destinati alla risoluzione dell'emergenza, pertanto altri aspetti vengono presi meno in considerazione (ciò vale, ad esempio, anche per il sistema sanitario: la grande concentrazione sul virus comporta un aumento della mortalità per altre patologie). Maggiori fondi vengono destinati alla risoluzione della crisi e vengono predisposti laboratori *ad hoc*. Inoltre, molta attenzione viene posta, in tempi di pestilenza, sull'igiene pubblica e sulla scienza medica. In questo senso, le calamità fungono da stimolo notevole per la scienza, ma anche come istanza che fa emergere le debolezze e i limiti dei risultati raggiunti dalla conoscenza scientifica fino a quel momento:

[Calamities] serve as a drastic test of the validity of heretofore unchallenged theories and opinions. Tested in the crucial times of a calamity and found wanting, a given theory is invalidated, and scientific thought is forced to find a more adequate one (Sorokin, 1943: 244).

Cionondimeno, le pestilenze producono notevoli miglioramenti in termini di igiene pubblica in quanto fattore di prevenzione e delle scoperte in ambito biomedico. Vengono ad esempio presi in considerazione gli aspetti relativi alla salute e igiene pubblica a livello urbanistico, che divengono centrali per la progettazione e costruzione di strade e centri urbani.

Un ultimo punto di interesse sollevato da Sorokin è che, come risultato del passaggio da una fase di ricchezza ad una di impoverimento di massa, si diffondono più facilmente ideologie di tipo socialista e comunista; questo è un tema meno affrontato dall'Autore in relazione alle epidemie, ma più legato all'esperienza personale vissuta durante la Rivoluzione russa.

3.3 Il rapporto tra società e calamità in prospettiva futura

Per concludere la sua analisi, Sorokin analizza il rapporto tra calamità e società in prospettiva futura. A suo parere, la società è destinata ad essere sempre più colpita da disastri, sia di origine naturale che umana. Di conseguenza, instabilità emozionale ed affettiva, temperamento irritabile e forme depressive saranno sempre più diffuse: in particolare, crescerà l'incidenza di disturbi psichici e psico-nevrosi (Sorokin, 1943: 309).

Le calamità incideranno ovviamente anche sul tasso di mortalità, che in futuro è destinato ad aumentare. Dati gli effetti in termini economici, per l'Autore anche la mobilità verticale e le possibilità di scalata sociale aumenteranno: la piramide sociale è destinata ad appiattirsi e a diventare più simile a un trapezio. L'aumento di calamità comporterà inoltre una tendenza più marcata dello stato ad aumentare il proprio controllo su individui e gruppi, mentre, dal punto di vista dei singoli, porrà le basi per la diffusione di una mentalità apocalittica e per una sempre più diffusa presenza di credenze in auspici, astrologia, superstizione.

4. IL COVID-19 COME CALAMITÀ: UNA PROSPETTIVA SOROKINIANA SU SCIENZA E SOCIETÀ IN TEMPI DI PANDEMIA

In questo paragrafo proporremo alcune chiavi di lettura dell'attuale situazione pandemica alla luce della prospettiva di analisi dei disastri elaborata dal Sorokin. Faremo ricorso a strumenti analitici forniti da Sorokin per leggere alcune delle principali dinamiche sociali e culturali

palesatesi o inaspritei dopo la diffusione del Covid-19, in particolare il rapporto tra società e scienza. Come punto di partenza, faremo riferimento a due istanze che per Sorokin rappresentano le principali condizioni perché un sistema possa uscire da una situazione di calamità:

1. In primo luogo, una società “ben disciplinata”, che comprenda la necessità delle misure prese dallo stato per arginare il contagio, nonché conscia del fatto che tali misure sono un rimedio temporaneo ad una problematica grave, ma parimenti temporanea (Sorokin, 1943: 299).
2. In secondo luogo, una società che possieda una conoscenza scientifica della natura e delle cause della malattia e delle misure da prendere per arginarne la diffusione e per curarla. In senso più ampio, presuppone una società che soggiaccia almeno in parte a una visione scientifica del mondo; in prospettiva pratico/operativa, richiede sistemi sanitari adeguatamente attrezzati e relativo personale sanitario.

Queste due condizioni rendono possibile una disamina dell’attuale rapporto tra società e calamità, a proposito del quale si ritiene che la questione della scienza sia un caso di studio particolarmente indicativo.

Il punto di partenza della questione è che le società colpite da disastri tendono a diventare inevitabilmente “*calamity-minded*”, nella misura in cui:

The mentality and culture will be stamped by calamities in thousands of ways. Calamities will drive out from the focal points of the public mind most of the other unrelated topics. They will push them to the backstage of the culture (Sorokin, 1943: 316).

Come abbiamo visto, una pandemia in quanto evento calamitoso tende ad investire necessariamente tutte le maggiori sfere istituzionali e simboliche di un sistema socioculturale. In tal senso, Sorokin fornisce una prospettiva storica su un fenomeno che molti tuttora faticano a contestualizzare nella storia umana, tendendola a percepire come unicità storica.

Rispetto al rapporto tra calamità e società, Sorokin sottolinea l’importanza di comprendere la necessità del sacrificio temporaneo per avere ricompense positive nell’ottica di lungo periodo. A tale proposito, l’Autore ravvisa (Sorokin, 1943: 298) come molte società non comprendano l’importanza dei sacrifici temporanei per fronteggiare una situazione di emergenza contestuale e, per sua natura, parimenti temporanea. Il rischio è quello di implementare pseudo-misure nel breve perio-

do che si rivelano insufficienti nel medio termine e di pagare in tal modo il prezzo di egoismo e carenza di tessuti sociali nell'immediato. È interessante leggere alla luce di tali considerazioni misure quali il distanziamento sociale e *lockdown* su larga scala. In questo quadro è possibile contestualizzare anche la tendenza ad essere insofferenti alle misure di distanziamento sociale, ad indossare mascherine, a vaccinazioni di massa e *green pass*. Questi atteggiamenti inducono ad analizzare il rapporto tra società e scienza, che sembra rappresentare un buon terreno per sondare il livello di maturità della società attuale (almeno di quella occidentale) in rapporto all'epidemia di Covid-19.

Un disastro, nella misura in cui sconvolge *habitus*, pratiche quotidiane e atteggiamenti mentali consolidati in un dato contesto sociale (Orazi, 2020) rende ardua una visione serena ed oggettiva della situazione e fa sì che i soggetti cerchino talvolta spiegazioni in teorie "altre", di tipo non scientifico in quanto non falsificabili. Come visto, Sorokin sottolinea come il ruolo socialmente legittimato della conoscenza scientifica sia centrale per la comprensione della situazione di calamità e per fornire strumenti (su tutti i vaccini) per uscirne. Egli evidenzia inoltre come il trattamento su base scientifica delle malattie sia qualcosa di relativamente recente nella storia umana. Rispetto alle dinamiche che la pandemia ha innescato in relazione alla scienza, due sono gli spunti interpretativi che è possibile avanzare: il primo riguarda l'aspetto comunicativo della scienza in un periodo di eccesso di informazione ("infodemia¹"); il secondo, in parte conseguenza del primo, è una possibile lettura dell'atteggiamento nei confronti della scienza alla luce della sorokiniana "legge della polarizzazione".

Il primo aspetto riguarda il fatto, come Weber aveva ben compreso, che l'idea di progresso di cui si fa portatrice la scienza moderna implica il suo carattere aperto e mai definitivo: "ogni realizzazione scientifica significa nuove domande e vuole essere superata e invecchiare" (Weber 1997: 48). La comparsa di un virus sconosciuto ha moltiplicato gli sforzi dei centri di ricerca di tutto il mondo, ponendo le basi per l'individuazione di un vaccino in tempi relativamente brevi. In tal modo, ha trovato conferma quanto sostenuto da Sorokin: le calamità, soprattutto le epidemie, sono in grado di promuovere il progresso scientifico e tecnologico. Tali eventi hanno la capacità di intensificare gli sforzi della scienza e della ricerca applicata proprio perché si pongono sfide nuove, che costringono a fronteggiare qualcosa di sconosciuto fino a quel momento. Ciò è però avvenuto in una situazione di contestuale incertezza e di eccessiva confusione, alimentata da mezzi di comunicazio-

¹ https://www.treccani.it/vocabolario/infodemia_%28Neologismi%29/

ne tradizionali e nuovi media. Il concetto di “infodemia” (Centorrino, 2020; Lucantoni, 2020), ormai utilizzato in modo estensivo dall’OMS², ben sintetizza la tendenza alla diffusione incontrollata di notizie spesso tra loro contraddittorie, che ha portato a molteplici distorsioni comunicative soprattutto durante la prima ondata (Orazi, 2020). A tal proposito, è stato notato come il Covid-19 rappresenti la prima vera infodemia indotta da *social media* (Hao e Basu, 2020; Mukhtar, 2021); ciononostante, essa non si limita al *web*, ma è alimentata anche da dibattiti pubblici fondati su un’informazione distorta (*ill-informed public debates*) (Nguyen e Catalan-Matamoros, 2020: 324).

In secondo luogo, è interessante notare come l’opposizione tra scienza ed antiscienza sia interpretabile alla luce della tendenza alla polarizzazione che per Sorokin caratterizza i periodi di particolare criticità:

Una crisi, calamità o frustrazione tende a rendere esplicite e svelare le contraddizioni implicite e nascoste, che siano nella mente e nella condotta di un individuo o in un gruppo o istituzione sociale, o ancora in una data cultura (Sorokin, 2005: 334).

Sorokin sottolinea come solo una società matura sarebbe stata in grado di arginare future pestilenze attraverso un’integrazione tra i suoi aspetti scientifici, religiosi, morali e sociali. L’emergere di posizioni antiscientifiche e lo scontro politico e sociale in atto su obbligatorietà vaccinale, *green pass*, etc. sono evidenze di una società non ben integrata e carente di solidarietà in senso durkheimiano. La tendenza è quella ad uno scontro polarizzato, ulteriormente alimentato dai meccanismi dei *social networks*.

Appare inoltre interessante rilevare come dinamiche di polarizzazione - che secondo Sorokin riguardano il fenomeno della religiosità in tempi di calamità -, siano emerse con il Covid-19 in relazione alla scienza. Per Sorokin, infatti, le calamità comportano una opposta tendenza: da un lato la propensione all’irreligiosità ed alla demoralizzazione, dall’altro quella all’esaltazione spirituale e morale indotta dalla speranza di uscire da una situazione drammatica. Ciò sembra oggi riguardare l’atteggiamento di alcuni gruppi nei confronti della scienza: da una parte i suoi sostenitori, dall’altra i portatori di posizioni antiscientifiche.

Sorokin precisa che la polarizzazione contraddistingue periodi particolarmente critici e riguarda sia singoli individui (ponendo le basi per una personalità contraddittoria e problematica), sia gruppi ed istituzioni, creando fazioni contrapposte. In senso più ampio, può riguardare anche

² L’OMS utilizzato nei propri documenti ufficiali il termine “infodemia”, che è definisce anche una delle sezioni del sito web: https://www.who.int/health-topics/infodemic#tab=tab_1

l'intero sistema socioculturale, creando una lotta per la sopravvivenza tra valori contrapposti, come quella tra democrazia e dispotismo, capitalismo e comunismo (Sorokin, 2005: 337).

È possibile inquadrare in tale ottica di estremizzazione di fazioni opposte i due poli: un approccio che ha fideisticamente caricato di eccessive aspettative la conoscenza scientifica, a cui si oppone un atteggiamento di distacco e di miscredenza nei confronti della scienza e dei sistemi esperti (pseudoscienza, teorie cospirazioniste). In tal senso, entrambe le posizioni sembrano ignorare l'aspetto epistemologico di base, ossia che la scienza muove popperianamente per "congetture e confutazioni" e necessita di tempo per raggiungere gradualmente, attraverso prove ed errori, risultati di un certo tipo (Sofritti, 2020). Queste criticità sembrano indicare che i due punti esposti ad inizio paragrafo non sono pienamente soddisfatti allo stato attuale delle cose: i tessuti socioculturali denotano una carenza di solidarietà e di altruismo creativo tale da non rendere ancora possibile una completa uscita dallo stato di calamità.

5. TRA CRISI E RINASCITA: LA LEZIONE SOROKINIANA E I DISASTRI NELL'ERA CONTEMPORANEA

Il concetto di disastro, come accennato in precedenza, ha assunto oggi una valenza almeno in parte differente rispetto al concetto di calamità sorokiniano. L'analisi del rapporto tra scienza e società nel contesto dell'emergenza Covid-19 consente di sollevare alcune questioni che legano la riflessione di Sorokin al dibattito contemporaneo. Di seguito vengono messe in risalto alcune questioni più specificamente legate al rapporto tra scienza e società, per poi sollevare alcuni punti di continuità tra la riflessione sorokiniana e la contemporaneità.

Come visto, l'idea di polarizzazione fornito da Sorokin appare una utile chiave di lettura per analizzare il rapporto tra scienza e società. Il ruolo dell'informazione è cruciale nel condizionare processi di polarizzazione in situazioni calamitose. Appare in tal senso utile ricordare che il ruolo dell'informazione compare in due dei dieci criteri che Quarantelli (1997) individua per garantire una corretta gestione degli eventi disastrosi: in primo luogo, è necessaria una adeguata elaborazione delle informazioni (criterio 5); in secondo luogo, viene chiamato in causa il ruolo dei mezzi di comunicazione di massa, ai quali è necessario fornire report appropriati su quanto sta accadendo (criterio 9). La polarizzazione innescata dall'emergenza pandemica e sopra menzionata ha evidenziato oltremodo come la diffusione di una corretta informazione sia de-

cisiva per evitare gli effetti divisivi e potenzialmente polarizzanti di eventi critici.

Anche Alexander (2005) sostiene che, tra le più rilevanti questioni sollevate da un disastro, vi sia quella del ruolo dei mezzi di comunicazione di massa. Il clima concitato di un'emergenza fa sì che si enucleino dinamiche di confuso inseguimento di notizie sempre nuove e spesso errate. Ciò enfatizza lo stridente "antagonismo tra cultura popolare e ricerca accademica" (Alexander 2005: 34). Il clima emergenziale delle prime fasi del Covid-19 ha alimentato un pericoloso scetticismo nei confronti della scienza, ingenerando un problematico relativismo di carattere conoscitivo nell'opinione pubblica. Nella maggior parte dei paesi occidentali, i movimenti negazionisti, i no-vax e successivamente i *no-green pass* hanno esacerbato la polarizzazione nell'opinione pubblica, fornendo terreno fertile a strumentalizzazioni e infiltrazioni della sfera politica (soprattutto nelle frange di estrema destra).

Dal punto di vista più generale, la lezione sorokiniana sembra fornire spunti di interesse anche alla luce del dibattito contemporaneo.

In primo luogo, Sorokin – avendo vissuto in prima persona una molteplicità di eventi calamitosi – ha ben compreso la capacità di tali eventi di influenzare la forma mentale. In senso più ampio, un evento traumatico ha la capacità di modificare significativamente la "mentalità culturale" degli esseri umani che lo vivono. Similmente, più di recente Alexander (2005) ha richiamato questo aspetto non solo dal punto di vista dei singoli, ma anche da quello sociale ed istituzionale. I disastri, infatti, generano uno stato d'allerta maggiore sia a livello individuale che collettivo, ponendo anche le basi per una riorganizzazione della strategia istituzionale di fronteggiamento: ne sono esempi il potenziamento delle forze di protezione civile a seguito di un evento naturale calamitoso o l'aumento di controlli negli aeroporti dopo gli attentati dell'11 settembre 2001 negli USA.

Le conseguenze in termini di mentalità culturale appaiono oltremodo significativi in un'era in cui il rischio è divenuto globale: il disastro di Chernobyl è stato, da questo punto di vista, un punto di svolta per far comprendere come un evento disastroso possa avere conseguenze immediate per tutto il pianeta. Il Covid-19 ha dimostrato come "calamità" come un'epidemia possano diventare in tempi brevissimi disastri di proporzioni globali. I disastri palesano un carattere sovranazionale (Alexander, 2005) e le strategie di fronteggiamento chiamano in causa l'umanità nella sua totalità.

Questo permette di sollevare una ulteriore questione di rilevanza sollevata da Sorokin e ripresa nel dibattito contemporaneo: il legame tra

crisi e disastri. È infatti Stallings (2005) a sottolineare come il concetto di disastro sia da inquadrare nel più ampio concetto di crisi. Un disastro ha a che fare principalmente con la rottura delle routine sociali consolidate e rappresenta una sorta di laboratorio sociale, in quanto mette in questione le fondamenta di una data società, a partire dalle sue dinamiche di interazione quotidiana (Stallings, 2002). Gli eventi disastrosi sfidano e pongono in questione l'ordine sociale e la sua "normalità". Per queste ragioni, rappresentano anche dei modi per analizzare i meccanismi di creazione del senso, sia dal punto di vista individuale che collettivo. Tanto il *lockdown* su larga scala della prima ondata pandemica, quanto la crisi del rapporto tra scienza e società hanno ben messo in luce questi aspetti. Nonostante l'impatto della pandemia sia certamente diminuito in due anni e mezzo, le conseguenze su "società, cultura e personalità" sono destinate a permanere, proprio sull'onda di quella dialettica tra il "prima" e il "dopo" che solo un evento traumatico ha la capacità di creare (Mangone, 2018a; 2021).

In tale cornice, sembra utile il richiamo alla solidarietà e all'altruismo creativo, istanze nelle quali Sorokin individuava la soluzione alla crisi del sistema sensista. La capacità dei disastri di produrre effetti su scala globale rende ancora più cogente il tema dell'integrazione e della solidarietà sociale, che rappresentano lo strumento precipuo per evitare processi di polarizzazione e di anomia. Come suggerito da Sorokin, le situazioni critiche sono fattori di polarizzazione, così come di creazione di solidarietà. Mentre la polarizzazione rischia di essere veicolo di ulteriori eventi traumatici (come una guerra), il riconoscimento di un sentire comune e di forme di solidarietà e di intelligenza collettiva sono lo strumento fondamentale per uscire da una situazione critica in un singolo territorio, così come a livello globale (Mangone e Zuyzev, 2020).

In questo senso, leggere i disastri alla luce dei concetti di equità e di vulnerabilità sociale (Alexander, 2005; De Marchi, 2020) permette di porsi in una prospettiva eticamente responsabile e di valorizzare il perseguimento del bene comune in ottica futura e di potenziare i legami sociali (Mangone, 2021).

5. CONCLUSIONI

L'obiettivo del presente contributo era quello di fornire alcuni spunti di analisi dell'attuale emergenza pandemica alla luce della lezione di P. A. Sorokin, facendo riferimento ad un duplice *frame* interpretativo: da un lato la sua sociologia della crisi, dall'altro la sociologia dei disastri. Il

lavoro ha ripreso il modello analitico dei disastri proposto da Sorokin, per poi applicarlo all'analisi di alcune conseguenze dell'emergenza Covid-19. In particolare, il rapporto tra scienza e società è stato preso in esame come una sorta di "caso studio" con la finalità di sollevare alcune questioni richiamate anche dal più recente dibattito sulla sociologia dei disastri.

L'analisi delle molteplici conseguenze socioculturali delle calamità ha fornito una chiave di lettura delle dinamiche attualmente in corso; la prospettiva del sociologo russo appare utile per comprendere le conseguenze dell'attuale pandemia dal punto di vista micro e macrosociale, mentre ulteriori spunti forniti da Sorokin appaiono di interesse per leggere il rapporto tra scienza e società. La sociologia della crisi offre invece il quadro di riferimento nel quale contestualizzare l'integralismo sociologico, antropologico e filosofico, che rappresenta una delle possibili vie d'uscita dall'attuale situazione.

Le calamità sono eventi di rottura in quanto rappresentano potenti fattori di mutamento culturale (Mangone, 2018a; 2018b): mettono in questione le basi della vita quotidiana e della società a cui apparteniamo: elementi che mutano in modo impercettibile in condizioni normali iniziato a mutare molto più rapidamente in presenza di disastri. Per questo risulta arduo affrontarli sia dal punto di vista psicologico che da quello sociale e culturale.

I disastri attuali, rispetto alle calamità analizzate da Sorokin, vanno contestualizzati in uno scenario di maggiore interdipendenza globale e si caratterizzano per la loro portata globale (Beck, 2000), nonché per i loro effetti diversificati in relazione alle situazioni di maggiore o minore vulnerabilità (Alexander, 2005; Quarantelli, 1998). Da questo punto di vista, pare esserci un filo conduttore tra sociologia delle calamità sorokiniana e sociologia dei disastri attuale: il perseguimento di una maggiore integrazione sociale volta ad uscire da una situazione critica facendo leva sulla solidarietà, che per Sorokin rappresentava la via d'uscita dalla crisi del sistema socioculturale sensista.

Secondo Sorokin, in futuro le società umane sono destinate ad essere colpite in modo sempre intenso da disastri sia di origine naturale che umana: dinamiche come il cambiamento climatico dimostrano che tali tipologie di calamità possono anche intrecciarsi tra loro. Come visto, non tutte le previsioni future del sociologo russo si sono rilevate vere, ma la sua prospettiva appare altresì proficua per individuare alcune delle condizioni che rendono possibile uscire gradualmente da situazioni calamitose e quelle che lo impediscono.

Per Sorokin, il fondamento per uscire da periodi di calamità va individuato nella presenza di una società dotata di una buona dose di integrazione dal punto vista socioculturale nei suoi vari aspetti (scientifici, religiosi, morali e sociali). Nella sua visione appare possibile - a livello individuale così come sociale e culturale in senso ampio - uscire da una situazione traumatica in modo creativo (come hanno fatto i grandi campioni dell'altruismo che egli analizza in *The Ways and Power of Love*) o in modo non creativo. Tuttavia, l'evento traumatico può essere l'origine di uno slancio creativo solo di rado, mentre nella maggior parte dei casi può porre le basi per la diffusione di aggressività e polarizzazioni su larga scala. In questo senso, una delle vie creative è rappresentata dall'approccio "integralista", che per lui rappresentava anche la precipua via d'uscita dalla crisi del sistema sensista.

Ciò supporta l'idea che i disastri, soprattutto se di portata globale come quelli contemporanei, necessitano di essere fronteggiati mediante un approccio integrato e condiviso (Mangone e Zyuzev 2020). Si tratta di un passaggio fondamentale per evitare gli effetti più divisivi e polarizzanti, che rischiano di esacerbare la drammaticità delle loro conseguenze e di far sorgere nuovi eventi disastrosi (ad esempio eventi bellici).

La soluzione per rendere una certa società matura e pronta per uscire da una grande crisi (così come per prevenirne una nuova) è da individuare nella natura umana, in particolare in quello che Sorokin denomina "super-conscio". Esso rappresenta "l'apice del genio creativo" (Sorokin, 2005), nonché la sede ed origine dell'altruismo creativo. La nostra disamina ha cercato di mostrare come la relazione tra scienza e società al tempo del Covid-19 sia problematica, nonché indice di tessuti sociali forse non ancora pronti ad uscire da una situazione critica. In questo senso, l'architettura concettuale ed analitica di Sorokin sembra essere in grado di fornire non solo elementi per meglio comprendere le dinamiche in corso, ma anche per superarle in prospettiva futura.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ABBOTTONI, B. (2004). *L'anima russa di Pitirim Aleksandrovich Sorokin*. Bologna: Martina Edizioni.
- ALEXANDER, D. (2005). An interpretation of disaster in terms of changes in culture, society and international relations. In R.W. Perry e E.L. Quarantelli (a cura di), *What is a disaster? New Answers to Old Questions* (pp. 25-38). Philadelphia: Xlibris.
-

- BECK, U. (2000). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Roma: Carocci.
- CENTORRINO, M. (2020). Infodemia e comdemia: la comunicazione istituzionale e la sfida del Covid 19. *Humanities*. 9(2): 1-18.
- CIMAGALLI, F. (2010). *Sorokin. Attualità di un classico della sociologia*. Roma: Aracne.
- DE MARCHI, B. (2020) Societal vulnerability and resilience in the Covid-19 crisis. *Culture e Studi del Sociale*. 5(1): 163–174.
- HAO, K., BASU, T. (2020). The corononavirus is the first true social-media infodemic. *MIT Technology Review*, 12 febbraio 2020. Dal sito: <https://tinyurl.com/y8oschn9>
- JOHNSTON B. V. (1986), Sorokin and Parsons at Harvard: institutional conflict and the origin of a hegemonic tradition. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 22: 107-127.
- JOHNSTON, B. V. (1998). *Introduction*. In P. A. Sorokin, *On the Practice of Sociology* (pp. 1-58). Chicago and London: The University of Chicago Press
- JOHNSTON, B. V. (1999). Pitirim A. Sorokin on Order, Change and the Reconstruction of Society: An Integral Perspective. *Comparative Civilizations Review*. 41(41): 25-40.
- LUCANTONI, D. (2020). Covid-19 e comunicazione istituzionale e mediatica. *Prisma. Economia, Società, Lavoro*. 1-2020: 43-58.
- MANGONE, E. (2018a). From Calamities to Disasters: Pitirim Aleksandrovich Sorokin's Insights. *Human Arenas*. 1: 79-85.
- MANGONE, E. (2018b). *Dalle "calamità" di sorokin alla "rinascita". La sociologia integrale per lo studio dei disastri*. Milano: Franco Angeli.
- MANGONE, E. (2021). The future after a pandemic and the ethics of responsibility. *SN Soc Sci*. 1(1): 25.
- MANGONE, E., ZYUZEV, N. (2020). Everyday Life "Turned upside Down": Disasters, Future and Resilience. *Culture e Studi del Sociale*. 5(1):175-193.
- MUKHTAR, S. (2021). Psychology and politics of Covid-19 misinfodemics: Why and how do people believe in misinfodemics? *International Sociology*. 36(1): 111-123.
- NICHOLS, T. (2012). Sorokin as Lifelong Russian Intellectual: The Enactment of an Historically Rooted Sensibility. *The American Sociologist*. 43(4): 374-405.
- NGUYEN, A., CATALAN-MATAMOROS, D. (2020). Digital Mis/Disinformation and Public Engagement with Health and Science Controversies: Fresh Perspectives from Covid-19. *Media and Communication*. 8(2): 323-328.
-

- ORAZI, F. (2020). Le distorsioni della comunicazione scientifica durante la Pandemia. *Prisma. Economia, Società, Lavoro*. 1-2020: 10-25.
- OXFAM INTERNATIONAL, (2021). The inequality virus. Dal sito: <https://www.oxfam.org/en/research/inequality-virus>
- PAGANI, A. (1965). *Introduzione*. In P. A. Sorokin, *La mobilità sociale* (pp. XVII-XXXVIII). Torino: Comunità.
- PALUMBO, M. (1984). *Sorokin e la sociologia della mobilità*. Genova: ECIQ.
- PENTA, A., KENDRA, G., MARLOWE, V., GILL, K. (2021). Disaster by any other name? COVID-19 and support for an All-Hazards approach. *Policy Studies Organization*. 12: 240-265.
- PONOMAREVA, V. (2011). Pitirim A Sorokin: The interconnection between his life and scientific work. *International Sociology*. 26(6): 878-904.
- QUARANTELLI, E. L. (1997). Ten criteria for evaluating the management of community disasters. *Disasters*. 21(1): 39-56.
- QUARANTELLI E. L. (ED.) (1998). *What is a disaster? A dozen perspectives on the question*. New York, NY: Routledge.
- SOFRITTI, F. (2018). Pitirim Aleksandrovich Sorokin. Ascesa, declino e ritorno di un maestro del pensiero sociologico. *The Lab's Quarterly*. XX(1):7-29.
- SOFRITTI, F. (2020). La razionalità weberiana come schema interpretativo: processi di razionalizzazione e dinamiche contemporanee. *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*, 9(20): 9-20.
- STALLINGS, R. (2002). Weberian Political Sociology and Sociological Disaster Studies. *Sociological Forum*. 18(2): 281-305.
- STALLINGS, R. (2005). Disaster, Crisis, Collective Stress, And Mass Deprivation. In R.W. Perry e E.L. Quarantelli (a cura di), *What is a disaster? New Answers to Old Questions* (pp. 237-274). Philadelphia: Xlibris.
- SOROKIN, P. A. (1943). *Man and Society in Calamity. The effects of war, devolution, famine, pestilence upon human mind, behavior, social organization and cultural life*. New York: E. P. Dutton and Company Inc.
- (1963a). *A long journey. The autobiography of P. A. Sorokin*, New Haven: College and University Press.
- (1963b). *Sociology of my mental life*, in P. J. Allen, *Pitirim A. Sorokin in Review* (pp. 3-38). Durham: Duke University Press.
- (1975). *La dinamica sociale e culturale*. Torino: Utet.
- (1998). *On the Practice of Sociology*. Chicago: The University of
-

Chicago Press.

— (2005). *Il potere dell'amore*. Roma: Città Nuova.

VAN DE EYNDE, J., VENO, A. (1999). Coping with Disastrous Events: An Empowering Model of Community Healing. In R. GIST, B. LUBIN (a cura di), *Response to Disaster. Psychosocial Community and Ecological Approaches* (pp.167-192). Philadelphia: Brunner/Mazel.

WEBER, M. (1997). *La scienza come professione*. Roma: Armando.

IL RUOLO PROATTIVO DEL VOLONTARIATO IN PRIGIONE

Esperienze di solidarietà e pratica di sussidiarietà.

Uno studio sociologico tra Italia e Francia

di *Patrizia Pacini Volpe**

Abstract

The proactive role of voluntary work in prison. Experiences of solidarity and practice of subsidiarity. A sociological study between Italy and France

Voluntary work, a fundamental and essential component for the correct reintegration of detainees into society, has a widespread presence in prisons of Italy and France, even though it has different religious, ideological, and cultural roots. This research shows the two pivotal roles of voluntary work: the active and promoting dimension, evidence of civic commitment and solidarity through the discreet presence in everyday life; the political dimension, as a social entity that participates in removing the obstacles that generate disadvantages, exclusion, degradation, and loss of social cohesion. Not without criticisms and contentious issues, voluntary work is however a force and a resource, in the prison and post-prison environment, essential to facilitate the rehabilitation of prisoners, albeit with different operating modes.

Keywords

Voluntary work, prison, public policy

* PATRIZIA PACINI VOLPE è ricercatrice presso CRHI - Université Côte d'Azur e associata presso il laboratorio LAMES del CNRS di Aix-en-Provence.

Email: patrizia.pacini@etu.unice.fr

DOI: [10.13131/1724-451x.h7df-4h45](https://doi.org/10.13131/1724-451x.h7df-4h45)

1. GENESI DELLA RICERCA

Il presente lavoro è parte integrante di una più ampia ricerca sociologica condotta sul campo tra la Casa Circondariale *don Bosco* di Pisa e la Maison d'arrêt di Grasse da novembre 2014 a giugno 2018. Lo scopo precipuo della ricerca etnografica dal titolo: *Anatomia della prigione. Aspetti politico-sociali della condizione carceraria in Italia e in Francia*, è quello di analizzare e comparare il funzionamento dei differenti aspetti della vita carceraria: l'erogazione delle cure sanitarie, i percorsi di istruzione, la formazione professionale, i rapporti con le famiglie e l'apporto delle associazioni di volontariato al fine di riflettere criticamente sulle scelte adottate dai due sistemi penitenziari e individuare nuove prassi più congrue ed efficaci.

Per la realizzazione della comparazione (Marsh 1967) è stata utilizzata una metodologia qualitativa basata sui solidi contributi della *Grounded Theory* (Glaser Strauss 1967, Clarke 2005) e sull'osservazione partecipante (Corbetta 2015). La ricerca è sorretta da un apparato di interviste non strutturate (Bichi 2007) rivolte a operatori selezionati del Terzo settore in modo da comprendere meglio i processi e i meccanismi taciti che conducono a determinati atteggiamenti e comportamenti, motivando le scelte che sorreggono l'azione.

Lo scopo della ricerca è comprendere come l'impegno delle varie associazioni di volontariato operanti nelle carceri italiane e francesi, oggetto di studio, favorisca l'azione rieducativa della persona detenuta attraverso pratiche di sostegno e di accompagnamento formali e non formali. La presente ricerca si prefigge, pertanto, i seguenti obiettivi:

- indagine descrittiva delle principali peculiarità del contesto (regolamenti interni, punti di forza, elementi di criticità);
- analisi delle caratteristiche e delle qualità delle relazioni sociali tra i volontari e i detenuti durante il periodo di carcerazione e post-carcerazione;
- verifica della relazione tra continuità/discontinuità tra carcere e territorio;
- efficacia del tipo di interventi e del grado di progettualità delle associazioni di volontariato tra bisogni, opportunità e valutazione del rischio di recidiva.

2. UN IMPEGNO CIVICO E DI CITTADINANZA SOLIDALE

Nell'epoca della globalizzazione, dell'individualismo e del sogget-

tivismo esasperato¹, con un aumento sensibile del tasso di povertà (Istat 2017)² e dei vasti flussi migratori nei paesi occidentali, in un complesso e articolato quadro politico-sociale di non semplice risoluzione, permeato spesso da retorica e demagogia, si colloca l'azione del volontariato con le sue logiche solidali e il suo modello di intervento come fattore decisivo per garantire il diritto anche là dove è imperfetto (Cittadino 2008). Il mutamento sociale, le politiche di *welfare*, che influenzano innumerevoli aspetti del vivere quotidiano, così come il perdurare della crisi economica, in assenza di politiche strutturate per il contrasto della povertà, hanno investito inevitabilmente e profondamente il Terzo Settore (De Leonardis 2006).

L'azione volontaria e le motivazioni che spingono gli individui ad attivarsi per il perseguimento del bene comune, come strumento funzionale al mantenimento della coesione sociale, attinge la sua forza da quelle solide radici religiose, ideologiche e culturali da cui proviene, mutando e diversificando il suo operato da un contesto all'altro, sulla base di aperture politiche, volontà collettiva, tradizioni locali (Ambrosini 2005). Il volontariato, con la sua presenza fattiva, risulta essere un dispositivo tra i più incisivi per il rinforzo del progetto riabilitativo dei detenuti, a maggior ragione se stranieri, dunque cittadini ancor più vulnerabili, sradicati dal contesto culturale e sociale d'appartenenza e privi del sostegno dei parenti. In ambito carcerario i volontari sono, innanzitutto, un elemento centrale e insostituibile di sostegno del percorso trattamentale, a cui spesso le persone detenute si rivolgono in modo privilegiato in quanto non appartenenti all'amministrazione penitenziaria. Sono, inoltre, delle figure di riferimento e dei mediatori qualificati dei più idonei per la realizzazione di quei difficili contatti con il mondo esterno che, soprattutto in vista del fine pena, risultano essere essenziali anche in previsione di azioni di contrasto alla recidiva. Per i reclusi, tessere e consolidare una rete di relazioni esterne già conosciuta precedentemente in carcere rappresenta un importante elemento di contiguità, un orientamento privilegiato, una facilitazione e, in alcuni casi, un'occasione di riscatto. L'intervento dei volontari

¹ Cardinale Angelo Bagnasco, arcivescovo di Genova e presidente della Cei, intervento a conclusione dell'incontro: *Il futuro dell'Europa* che si è svolto a Genova il 30 novembre 2016.

² Nel 2017, in Italia, si stimano in povertà assoluta 1 milione e 778 mila famiglie residenti in cui vivono 5 milioni e 58 mila individui; rispetto al 2016 la povertà assoluta cresce in termini sia di famiglie sia di individui. L'incidenza di povertà assoluta è pari al 6,9% per le famiglie (da 6,3% nel 2016) e all'8,4% per gli individui (da 7,9%). Due decimi di punto della crescita rispetto al 2016 sia per le famiglie sia per gli individui si devono all'inflazione registrata nel 2017. Entrambi i valori sono i più alti della serie storica, che prende avvio dal 2005.

diventa quindi un punto di forza per i detenuti, una forma diversa di impostazione della custodia, in quanto essi riescono ad entrare in un costante rapporto dialogico con le persone recluse e talvolta a disinnescare tensioni, prevenendo e scongiurando eventi critici attraverso la loro presenza professionale e rassicurante e la loro opera propositiva di risocializzazione. L'impatto del loro operato è dirompente non solo perché rappresentano in sé una risorsa aggiuntiva di qualità per la realizzazione di progetti cui l'amministrazione non è in grado di provvedere direttamente per mancanza di fondi e di tempo, ma anche perché si interessano alla salute dei detenuti e alla ricerca di accoglienza per le persone più indigenti o che presentano vulnerabilità psichiche. L'ordinamento penitenziario italiano è attualmente disciplinato dalla legge 26 luglio 1975 n. 354 e successive modifiche³. L'opera di volontariato che viene esplicitata nel suddetto testo è prevista ai sensi dell'art.17: la partecipazione della comunità esterna all'azione rieducativa che comprende anche l'attività di volontariato e dell'art.78 che riguarda l'opera del volontariato in senso stretto, il ruolo degli assistenti volontari e i provvedimenti di autorizzazione dell'ordinamento penitenziario⁴. Ci sono casi in cui il permesso è revocato anche in corso d'anno come testimonia Daniela Conviti⁵, vicepresidente dell'associazione Controluce di Pisa, volontaria all'interno della Casa Circondariale *don Bosco* da tredici anni:

Il direttore dell'istituto ha il potere di vigilanza sull'operato degli assistenti volontari. Purtroppo, ci sono stati casi di volontari e di volontarie che sono stati allontanati dall'Associazione e dal carcere per comportamenti non adeguati o per l'ingresso di cose non autorizzate. Nell'ultimo anno sono accaduti due episodi che hanno costretto l'associazione a sporgere domanda al Direttore affinché le persone fossero interdette dal ruolo e non fosse più consentito loro di entrare al *don Bosco*.

Era già accaduto altre volte in precedenza, l'ultima nel 2016, anche fuori dall'associazione *Controluce* quando una professoressa che svolgeva volontariato nel Polo universitario ha lasciato la famiglia e i figli poiché si era innamorata di un detenuto che stava aiutando a conseguire il diploma di laurea. Sono casi che sporadicamente accadono ma che certo non denigrano l'encommiabile opera svolta dal volontariato carcerario.

³ Norme sull'ordinamento penitenziario e sull'esecuzione delle misure privative e limitative della libertà.

⁴ L'autorizzazione ha durata annuale, ma alla scadenza, se la valutazione della direzione dell'istituto è positiva, si considera rinnovata. Il direttore dell'istituto ha il potere di vigilanza sull'operato degli assistenti volontari.

⁵ Intervista a Daniela Conviti, volontaria dell'Associazione Controluce, realizzata il giorno 7 maggio 2017.

In ogni istituto l'attività dei volontari, laici e cattolici, come di tutti coloro che collaborano al trattamento dei detenuti, è coordinata dal responsabile dell'area educativa che li interpella e li coinvolge nelle attività rieducative ricorrendo spesso alla loro opera di mediazione e al loro parere sui casi più critici.

Gli incontri calendarizzati sono solo quelli della scuola⁶, gli altri sono al bisogno. Certo approfittiamo sempre di ogni occasione per un'interfaccia costruttiva, così parlando delle assenze degli iscritti ai corsi affrontiamo anche problemi o situazioni particolari. Con le educatrici i rapporti sono ottimi. Certe volte sono loro che ci convocano per poter affrontare un problema, una questione delicata, un aspetto da curare con attenzione. Noi disponiamo di una grande forza che è quella del tempo e dell'ascolto elementi indispensabili che purtroppo le educatrici non hanno in larga misura, considerato il numero sproporzionato tra educatori e detenuti assegnati e la mole di lavoro che le sommerge quotidianamente. Ci sarebbe certo bisogno di una maggiore interazione anche se, sinceramente, le cose negli ultimi tempi sono notevolmente migliorate. Il coordinamento avviene ma in maniera ancora troppo disordinata. Il forte contatto ci ha insegnato a scoprire quale sia l'effettivo valore della collaborazione: si moltiplicano le energie e i risultati sono immediati. Una persona da sola in articolo 78 di fronte a questo sistema mastodontico, molto strutturato, rischia di soccombere⁷.

Spiega Luisa Prodi, insegnante di matematica al liceo scientifico *U. Dini* di Pisa e nella sezione femminile del *don Bosco*, presidente e fondatrice dell'Associazione *Controluce*:

Controluce è nata per dare risposte all'ambiente dolente e bisognoso del carcere. Muovendoci come articolo 78 non potevamo avere tanta voce e non potevamo contrattare con gli Enti Locali e gli altri attori presenti sul territorio. Trent'anni fa mi sono affacciata per la prima volta al *don Bosco* per sostenere, attraverso il dialogo personalizzato, alcune persone tossicodipendenti senza riferimenti familiari. Nel 1987 facevo già parte di un'associazione di Ospedale⁸ il Ceis (Centro Italiano di Solidarietà) molto attiva a Pisa grazie all'impegno di don Claudio Desii che promuoveva interessanti progetti di solidarietà, celebre anche per l'*housing* sociale. Ci occupavamo dei problemi delle periferie in quel momento molto segnate dal problema giovanile della droga, dell'eroina in particolare, e mi fu chiesto di andare in carcere per gestire alcuni

⁶ I volontari dell'associazione Controluce erogano attualmente lezioni alle detenute della sezione femminile che devono conseguire la licenza media e superiore. Fino al 2016 anche alla sezione maschile poiché non era ancora stato istituito il corso di scuola superiore.

⁷ Intervista a Luisa Prodi, presidente dell'Associazione Controluce di Pisa. Intervista realizzata il giorno 20 maggio 2017.

⁸ Quartiere alla periferia Nord-Est di Pisa.

colloqui. Iniziai la mia opera nella Casa Circondariale *don Bosco* non tanto come insegnante di matematica (questo è venuto dopo) ma come punto di riferimento per l'ascolto. All'epoca la Legge Gozzini aveva aperto molte strade, c'era poi il discorso della gestione dei drogati, si lavorava con molte energie sulla rinegoziazione della pena. La realtà del carcere è andata molto cambiando con il tempo con un moto altalenante di aperture e di chiusure. L'effetto *chewing gum* del tutto italiano. Ci sono stati cambiamenti a più riprese e alterne vicende. Quello che c'è ancora da comprendere è che la pena non è solo il carcere. In questo momento è un miracolo se qualcuno esce davvero riabilitato dal carcere perché è un sistema rigidamente strutturato che ha dei limiti enormi. In questa zona grigia il volontariato rappresenta un incontro con la persona nella sua interezza, non si ravvisa qualcosa di separato. Forse anche per la nostra matrice cattolica ci viene spontaneo un accompagnamento alla persona, percepiamo la necessità di coltivare una relazione, trasmettere un senso di accettazione dei vissuti, nel rispetto dei tempi degli altri, non è un fare fine a se stesso⁹.

Controluce si occupa, tra le molte mansioni e attività, anche della valorizzazione delle competenze, della promozione di progetti di inserimento lavorativo e del sostegno scolastico anche di tipo universitario essendo il Polo universitario carcerario di Pisa nato in seno a questa dinamica associazione. La rilevante esperienza del Polo, che ha avuto nel tempo un esito assolutamente positivo e incoraggiante, è nata dall'impegno e dalla completa dedizione del professor Renzo Corticelli¹⁰ che vent'anni fa riuscì a dialogare egregiamente con il direttore Cerri e i suoi collaboratori facilitando l'incontro tra università e popolazione privata della libertà. Adesso che da anni l'esperienza è formalizzata e istituzionalizzata, l'associazione *Controluce* affianca l'opera dei professori universitari, dei tutor e dei ricercatori con lezioni di potenziamento allo studio mettendo a disposizione poliedriche abilità e comprovate competenze nonché un monte orario non banale per la realizzazione di corsi in presenza. In realtà quello che le volontarie e i volontari mettono a disposizione non sono

⁹ Intervista a Prodi, 20 maggio 2017.

¹⁰ Renzo Corticelli, professore di economia aziendale presso l'Università di Pisa e pioniere dell'esperienza sperimentale del Polo universitario carcerario costituito ufficialmente il 14 maggio 2003 dopo la stipula di un protocollo d'intesa tra l'Università di Pisa con l'allora rettore Marco Pasquali, il provveditorato Regionale dell'Amministrazione Penitenziaria (PRAP), dott. ssa Mariapia Giuffrida, la Casa Circondariale di Pisa, con il direttore Vittorio Cerri e la Regione Toscana con il presidente Riccardo Nencini. Anche se tutti gli artefici del patto educativo sono stati sostituiti da nuove figure dirigenziali, l'esperienza si è perfezionata nel corso degli anni fino a divenire sempre più solida sotto il coordinamento della dott. ssa Liberata di Lorenzo capo dell'area trattamentale per l'educazione carceraria e responsabile del Polo universitario del carcere *don Bosco* e del professor Andrea Borghini, professore di sociologia, delegato per il Polo dal Rettore per l'Università di Pisa.

solo processi di implementazione allo studio ma anche sostegno morale, incentivo e mantenimento della motivazione allo studio e nuove possibilità di interventi orientati alla ricostruzione dei legami sociali sottraendo il carcere alla sua invisibilità.

Con l'apertura avvenuta nel 2017 di una sezione distaccata istituzionalizzata dell'Istituto Alberghiero all'interno del carcere *don Bosco*, l'associazione *Controluce* si è trovata nella condizione di dover rispondere alle mutate esigenze di supporto da parte degli studenti reclusi. In particolare, la nostra attenzione si è concentrata sugli studenti universitari (in genere da 4 a 6 anche se i numeri dipendono dai trasferimenti) che sono stati aiutati sia con il reperimento dei vari materiali di studio, sia mantenendo i contatti con i docenti esterni. Inoltre, quando è stato possibile e dietro richiesta dei diretti interessati, sono state effettuate regolari lezioni di sostegno tenute da insegnanti volontari dell'associazione oppure da docenti che, contattati da *Controluce*, hanno offerto il loro aiuto e le loro competenze. In un caso, nei locali della società della Salute, presso il Centro San Zeno, è stata messa a disposizione di uno studente recluso (in regime di Art. 21) la biblioteca, dove quest'ultimo poteva incontrare gli insegnanti e studiare con serenità. Mi piace citare questo episodio perché rappresenta un esempio virtuoso di collaborazione tra istituzioni e realtà territoriali¹¹.

Con le loro attenzioni e le loro competenze attraverso la pratica di un dialogo che cura, mediante l'uso terapeutico della parola, i volontari cercano di fortificare le possibili risposte agli eventi più inattesi e agli urti della vita educando i detenuti a un'azione necessaria e propizia per far fronte alle diverse circostanze dell'esistenza con maggior consapevolezza, implementando le loro competenze. Il volontario riesce a valorizzare la dignità umana a vedere l'uomo oltre il reato anche se i rapporti di causa ed effetto non sono quasi mai immediati poiché il campo d'azione poggia su incognite indeterminate e fattori esterni imprevedibili e mutevoli. A volte i risultati programmati sono ottenuti, altre volte no. È chiaro poi che ci sono sempre margini di rischio e che in certe circostanze una determinata azione può produrre effetti anche diversi, se non opposti, rispetto alle attese. Afferma ancora Conviti:

Penso che la cosa più bella che faccia la nostra associazione è quella di tenere un contatto umano con i detenuti anche quando sono usciti dal carcere, un *fil rouge* per far comprendere loro che la nostra presenza non è limitata all'intervento tra le mura ma è a tutto tondo. Alcuni chiamano per far sapere come vanno le cose, come si trovano, o solo perché hanno bisogno di parlare o di un consiglio sincero. Altri invece spariscono e non si fanno più vivi. Penso

¹¹ Intervista a Daniela Conviti, integrata il giorno 22 maggio 2020.

che, per quanto sia difficile per noi, dobbiamo rispettare anche queste scelte. D'altra parte, non tutti vivono le emozioni nella stessa maniera e questo è comprensibile. Per questi ultimi magari il loro comportamento di fuga non è un segno di ingratitudine ma solo un segno di rimozione di un'esperienza negativa che vogliono allontanare dalla loro vita, dalla loro memoria. Ed essendo noi legati al carcere si comportano con noi con gli stessi meccanismi repulsivi. Certe volte la nostra opera fallisce ma è davvero una percentuale bassissima che non ci fa perdere d'animo¹².

Mi dispiace quando ritornano. Vuol dire che tutto quello che si è fatto per loro è fallito. Questo mi fa stare male perché incrina un rapporto, tradisce l'aspettativa su cui hai lavorato molto, hai dedicato tanto tempo, ti sei messa lì a pensare la sera come poter risolvere il problema. Capisco che sia difficile camminare da soli con le proprie gambe soprattutto in certe situazioni al limite, ma quando gli hai trovato casa e un lavoro che sono le cose fondamentali per il loro futuro fuori dal carcere e li incontri dentro, lo senti un po' come un tradimento anche se in realtà sono loro che tradiscono loro stessi (...). C'è stato ultimamente un episodio di due ragazzi italiani che pensavamo aver sistemato e che invece, per colpa della trappola della droga, perché molti recidivi sono a causa della droga, sono ricaduti in basso, sono finiti di nuovo in strada e ora, più che mai, è difficile riagganciarli¹³.

In Italia, i principi in tema di volontariato, considerando la loro intrinseca matrice solidale e sussidiaria, sono stati dettati dalla Legge-quadro 266/1991, che riconosce il valore sociale e la funzione dell'attività spontanea di beneficenza come espressione di partecipazione, solidarietà e pluralismo, ne promuove lo sviluppo salvaguardandone l'autonomia e ne favorisce l'apporto originale per il conseguimento delle finalità di carattere sociale, civile e culturale individuate da Stato, regioni, Province autonome ed Enti locali (Boccacin Rossi, 2006). In Italia il volontariato è un fenomeno fortemente radicato nel tessuto del Paese con una lunga tradizione storico-culturale e filantropica, connotato essenzialmente dalla pregnanza della sua motivazione prosociale, dall'intenso significato attribuito al valore della solidarietà e dalla centralità dell'orientamento all'altruismo, alla reciprocità e alla gratuità (Amerio, Gattino, 2000). L'azione del volontariato si dedica costantemente alle problematiche del carcere e del *post* carcere nella difficile fase di transizione connotata dal fragile, spesso insussistente, anello del possibile reinserimento dell'individuo nella società, aspetto nevralgico e, salvo circoscritte eccezioni,

¹² Intervista a Daniela Conviti, volontaria dell'Associazione Controluce, realizzata il 7 maggio 2017.

¹³ Intervista a Luana Pannocchia, volontaria cattolica, art. 78, realizzata il giorno 15 maggio 2017.

assolutamente ancora oggi poco strutturato.

I progetti che l'associazione *Controluce* propone fuori dalle mura del *don Bosco* sono molto utili nella fase della restituzione del detenuto alla comunità. Sono progetti che possono durare da tre mesi a un anno, hanno l'opportunità di essere rinnovati ed aprire nuove prospettive lavorative come è già successo. Siamo come una stampella per chi vuole iniziare a camminare di nuovo dopo un intervento chirurgico. Come associazione siamo molto fieri di questi progetti e gli Enti locali ci vengono dietro e ci sostengono, anche se potrebbero fare molto di più. Quest'anno abbiamo proposto molti interventi sulla manutenzione del verde cittadino che contempla anche la fase di recupero di aree abbandonate come lo spazio verde vicino alla chiesa della Spina, ormai inutilizzato perché sempre pieno di siringhe e di robacce, o la struttura della vecchia scuola inglese in Piazza S. Caterina dove stiamo lavorando con la Società della salute con un coinvolgimento anche dell'Unione Italiana Ciechi. Un'opportunità per un graduale reinserimento del detenuto nella società e nel mondo del lavoro ma anche di un modo per restituire qualcosa di buono alla collettività. Molto utili e costruttivi i percorsi che facciamo in collaborazione con l'Orto botanico dell'Università di Pisa. Alcuni praticantati si sono trasformati in veri e propri contratti oppure hanno aperto nuove strade nel settore grazie alle competenze maturate¹⁴.

Contro ogni logica prevaricatrice il volontariato risponde oggi al contenimento del disagio lavorando gratuitamente per il bene pubblico a servizio dei più deboli. Il volontario non giudica ma crede sempre che esista un'altra opportunità, individua percorsi di recupero pensando alle possibilità e all'implementazione della crescita delle responsabilità individuali (Ambrosini, 2005). L'obiettivo primario è il recupero della persona e il reinserimento nella società libera, combattendo lo stigma che accompagna i detenuti, specie se poveri, drogati, con problemi psichici o extracomunitari. Quest'ultimi, infatti, si profilano come soggetti più esposti e vulnerabili, già sfavoriti in partenza a causa della loro posizione critica in un paese straniero in cui non hanno legami familiari e amicali, trovandosi maggiormente disorientati, svantaggiati e privi di appoggi, sia in corso di pena che al momento della scarcerazione.

I progetti rivolti ai detenuti extracomunitari, per quanto fondamentali, sono ostacolati e risultano spesso fallimentari a causa di impedimenti legislativi legati ad esempio alle autorizzazioni del Giudice di Sorveglianza. Includerli nei progetti è sempre faticoso. Si fa perché è giusto, ma è sempre un casino!¹⁵

¹⁴ Intervista a Daniela Conviti, 7 maggio 2017.

¹⁵ *Ivi*.

Il volontariato impronta la propria azione su un approccio globale al problema sviluppando la capacità di realizzare politiche di vera inclusione organiche, non sporadiche. Ciò può concretizzarsi anche grazie alla solidarietà che si realizza attraverso la sussidiarietà, particolarmente quella orizzontale¹⁶, grazie alla sinergia tra pubblico e privato sociale, di cui sono espressione le esperienze del Terzo settore oltre che al volontariato (Boccacin Rossi 2006).

Attualmente le associazioni di volontariato che operano nel *don Bosco* sono il CIF¹⁷ e Casa della donna¹⁸ per il femminile. Un importante ruolo, esule però dalle attività di volontariato, è portato avanti dalla Cooperativa *don Bosco*¹⁹ che si occupa del reinserimento lavorativo dei detenuti in esecuzione penale esterna il cui il presidente, Sandro Bigarella, è nostro socio fondatore. Non ci sono coordinamenti, ci si conosce tutti perché la città è piccola e gli ambienti che frequentiamo sono, grossomodo, gli stessi. Circa le interazioni con gli Enti locali posso dire che sono labili. Ci sono alcune collaborazioni con il Comune nella figura di Capuzzi dell'assessorato alle Politiche Sociali e di Chiofalo per le Pari Opportunità. Alcuni progetti sono finanziati dalla Regione Toscana, altri della Società della Salute, dall'ASL 5, poi c'è la fondazione Cassa di Risparmio di Pisa che elargisce somme, seppur contenute, per la realizzazione di percorsi che sottoponiamo alla loro attenzione tutti gli anni. La città potrebbe davvero fare molto di più²⁰.

Le donne sono più difficili da aiutare perché si rifiutano, non vogliono l'aiuto, non lo chiedono per orgoglio, per sfida, fanno più resistenze. C'è il CIF che fa dei progetti per la sezione femminile e anche altre associazioni ma è sempre complicato interagire con loro. Sono rigide, prevenute²¹.

¹⁶ La sussidiarietà è importante al fine di calare il discorso dei diritti fondamentali nella realtà locale, la più vicina e la più percettibile per ciascuno di noi, è essenziale per la difesa e l'applicazione concreta di quei diritti in un contesto di prossimità, a livello delle città.

¹⁷ Da circa dieci anni, il CIF Comunale di Pisa è presente con attività di sostegno e animazione all'interno della Casa Circondariale *don Bosco* di Pisa dove promuove un Laboratorio *Libere Dentro* dove le detenute progettano e poi realizzano manufatti che successivamente vengono esposti al pubblico in bancarelle in varie circostanze.

¹⁸ Il gruppo *Donne e carcere* (gruppo di volontariato laico) si è costituito alla Casa della Donna di Pisa nel 2009; ne fanno parte 6 -7 donne che dal 2010 curano un laboratorio di scrittura creativa nella sezione femminile del carcere *don Bosco* conducendo con le detenute che vi partecipano incontri settimanali della durata di un'ora e mezza.

¹⁹ Istituita il 22 dicembre 1997 la cooperativa *don Bosco* si prefigge di contrastare i fenomeni di emarginazione dei detenuti, favorendone l'inserimento nelle attività delle comunità locali e contribuendo a svilupparne l'autogestione e la solidarietà. Attualmente, nella Cooperativa lavorano 14 fra detenuti (semiliberi ed ammessi al lavoro all'esterno con l'articolo 21), affidati ai Servizi sociali ed ex detenuti, e di questi 2 sono le donne e 3 gli extracomunitari.

²⁰ Intervista a Daniela Conviti, 7 maggio 2017.

²¹ Intervista a Luana Pannocchia, 15 maggio 2017.

Con le donne si fatica sempre sul lato della perseveranza. Sono incostanti e hanno sempre delle difficoltà nel portare al termine un percorso scolastico. Si trincerano dietro una sfilza di pretesti infantili: oggi non vado a scuola perché il direttore non ha autorizzato il colloquio con il mio compagno, oggi non vado perché sono nervosa, oggi non mi sento perché il magistrato non mi ha firmato il documento che aspettavo. Poi magari le vedi all'aria che ascoltano la musica, non è che rimangono in branda a piangere! C'è un disadattamento di fondo a una struttura rigida come la scuola, non sono capaci di rispettare gli orari, gli impegni. Per loro, per la loro condizione (la maggior parte sono tossicodipendenti), va ripensato il percorso scolastico finora troppo teorico introducendo corsi brevi e frequenti, lezioni singole e ripetute, competenze facilmente spendibili, corsi professionalizzanti come un tempo erogava la Provincia. solo così si può ipotizzare un'ascesa sociale. Per la mia esperienza l'uomo è più adattabile al carcere mentre la donna si ribella come una tigre in gabbia, non ascolta, provoca spesso, è dilaniata dal pensiero di una gestione complicata con i figli, di un genitore anziano, di un contesto familiare problematico. La donna deve fare i conti con un senso di impotenza schiacciante, situazione che l'uomo affronta con più frivolezza e meno responsabilità²².

Ci sono gruppi in cui le donne sono amiche, che si confidano e sono molto complici tra di loro, parlano, si aiutano ma è vero che ci sono gruppi di ragazze ostili, piene di rabbia, di rancore e, purtroppo, devo dire che sono quelle che hanno più bisogno. Alle donne poi manca molto il rapporto con i figli, sentono la loro mancanza, anche quando lavorano parlano quasi esclusivamente di loro. Se salta un colloquio impazziscono. Agli uomini manca più il sesso, i rapporti con le loro compagne. È un'impostazione diversa della pena; è una quotidianità scandita in maniera contrapposta²³.

Il volontariato in carcere, laico o cattolico che sia, esprime al meglio questa volontà di rivalsa contro le ingiustizie, rafforzando l'interconnessione necessaria tra detenzione e libertà, tra carcere e società libera (Flick 2013). Il volontariato sostanzia, orienta e dirige le buone pratiche, è capace di svolgere la preziosa attività di mediazione tra carcere, istituzioni e società civile, interagendo con le amministrazioni pubbliche, portando la voce e le aspettative anche dei cittadini immigrati, rafforzando le loro motivazioni, le loro aspettative intaccate dal disincanto (Sayad 2002) e svolgendo un ruolo chiave nel favorire l'integrazione facilitandone la burocrazia e le pratiche amministrative necessarie, indirizzandoli, consigliandoli, sostenendoli. L'azione del volontariato rappresenta un passaggio centrale per accrescere la consapevolezza in merito ai problemi sociali nella prospettiva di un'armonizzazione delle soluzioni e dei percorsi (Zamagli 2011).

²² Intervista a Luisa Prodi, 20 maggio 2017.

²³ Intervista a Marialetizia Gaudenzi, volontaria del CIF di Pisa, realizzata il giorno 13 giugno 2017.

I volontari credono nella possibilità di un riscatto sociale, nell'affermazione della funzione rieducativa del sistema penitenziario in un continuo e incessante processo di lettura e critica della realtà al di là di ogni apparenza fugace e ingannevole. In un contesto conflittuale e carico di tensioni, nonostante le restrizioni di vario tipo, il contributo dei volontari si contrappone all'immobilismo e alla rassegnazione imperante partecipando al trattamento riabilitativo dei detenuti, all'opera di risocializzazione e di recupero della persona reclusa anche se questa consiste in un processo lungo e difficile operativamente e politicamente rilevante (Castelli Cellamauro, Cristofanelli De Salvia 1991). Distanti dall'improvvisazione emotiva e sempre più preparati su un piano teorico e psicologico i volontari cercano di dare una risposta alla cronicità dei mali del sistema penitenziario tra contraddizioni e paradossi, pregiudizi e ostilità.

La nostra associazione eroga da sempre una formazione permanente che si tiene una volta all'anno destinata ai nuovi volontari con valutazioni in itinere. Al termine del corso a cui interviene, almeno una volta anche il direttore del carcere, è previsto un periodo di *training* esterno dalla durata molto variabile, calibrato da persona a persona, che termina comunque dopo un anno. Gli aspiranti volontari si occupano dei progetti esterni affiancati ovviamente da un tutor anziano. Successivamente si permette loro l'accesso alla struttura carceraria. Questi sono passaggi essenziali per garantire la serietà e l'affidabilità della nostra associazione (...). Non abbiamo un limite numerico stabilito e l'accesso alla formazione è aperto a tutti, certo è necessario comprendere che chi opera in questo settore deve essere veramente irreprensibile²⁴.

Circa la formazione occorrerebbe una formazione permanente, ricorrente e congiunta tra volontari, operatori e polizia penitenziaria. In un sistema complesso come il carcere c'è bisogno che gli attori siano parte attiva del trattamento e che non ci sia frammentazione. C'è poi uno scambio informale e costruttivo con le educatrici ma sarebbe opportuno che certe contraddizioni si smorzassero e che lasciassero la mano a un'autentica collaborazione. Circa *Controluce* la formazione fa parte del bagaglio culturale della nostra associazione fin dall'esordio nel 1993. In realtà allora erano scambi molto empirici e solo con il tempo è nato il bisogno di una formazione giuridica e psicologica più approfondita e strutturata con una supervisione da parte degli esperti per evitare errori e per evitare anche di cadere nella trappola di un atteggiamento manipolativo da parte del detenuto addestrato a certi registri²⁵.

Il volontariato apporta un contributo motivato e qualificato nella sua dimensione di soggetto attivo della comunità secondo l'adempimento dei

²⁴ Intervista a Daniela Conviti, 7 maggio 2017.

²⁵ Intervista a Luisa Prodi, 20 maggio 2017.

doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale (Art. 2 Cost.). La solidarietà, espressione tipica della società civile, consente di superare la logica dello scambio che forma gran parte dell'economia globale, la integra con le logiche della politica, del dono e della gratuità, proprie dello stato e della società civile in una concezione, ormai condivisa, di Stato partecipato perché non è possibile scindere il volontariato dalla questione sociale (Rodotà 2014). Le motivazioni che spingono i volontari a scegliere questo tipo di percorso in carcere sono varie, alle volte addirittura casuali, ma fanno comunque perno su valori profondi, una genuina gratuità, una forte motivazione e su un ideale utopico di società migliore.

Ho iniziato questo tipo di volontariato 14 anni fa. Pensa che prima avevo perfino paura anche a passare davanti al carcere, temevo di fare brutti incontri che qualcuno mi potesse aggredire e lo evitavo anche se abito nel quartiere e questo atteggiamento mi costringeva a fare giri enormi e inutili. La molla è scattata 14 anni fa quando una mia amica di Firenze, che ha una sorella in carcere per omicidio, mi chiese aiuto. Mi domandò se potessi andare a trovare sua sorella che era stata trasferita a Pisa al centro clinico per problemi di anoressia, mi chiedeva di farle visita, di parlare con lei perché era preoccupata. Le dissi un no secco e riattaccai il telefono. Poi la notte il tarlo della coscienza iniziò a lavorare. Per combinazione proprio in quei giorni in chiesa cercavano volontari per il carcere e con l'aiuto del sacerdote, che conosceva la mia fobia, mi avvicinai a questo mondo e ci sono rimasta. Il carcere ti assorbe completamente. Anche quando sei a casa pensi a loro. Adesso vado a fare i miei turni 4 volte alla settimana con i corsi di cucito a macchina, ricamo, cucito creativo e pittura su stoffa anche se il momento più bello è la preparazione della Messa e la catechesi che, in quest'ambito, da questi scambi, come cattolica, mi insegna sempre qualcosa di nuovo²⁶.

(...) Ho sempre pensato che il carcere rappresentasse, anche evangelicamente parlando, la marginalità tra le marginalità. Tra le opere di misericordia materiale fare visita a un carcerato è quella più trascurata. Per me è molto gratificante²⁷.

3. NASCITA E SVILUPPO DEL FENOMENO DEL VOLONTARIATO CARCERARIO IN ITALIA

L'evoluzione dell'opera di volontariato all'interno delle prigioni, così come la nozione del trattamento penitenziario, del carcere, del reato e della pena seguono, inevitabilmente, i processi di trasformazione sociale,

²⁶ Intervista a Marialetizia Gaudenzi, 13 giugno 2017.

²⁷ Intervista a Daniela Conviti, 7 maggio 2017.

economica e culturale della civiltà di appartenenza.

Storicamente l'Italia fa perno su un'antica e solida tradizione nel recupero dei carcerati e delle persone ai margini della società, uno straordinario impegno profuso nel mondo del volontariato di stampo sociale fondato sulla *pietas cristiana* e su una consolidata attività di servizio caritativo (Pacini, 2019). Accanto a questa grande dimensione spirituale e umana, si pensi solamente all'opera dei cosiddetti « Santi sociali » del Piemonte come don Giovanni Bosco, don Giuseppe Cafasso ed altre, numerose, significative testimonianze (Ricciardi, 2015), si sviluppò, agli albori del socialismo, l'associazionismo operaio con i suoi legami di matrice laica, il concetto di fratellanza, solidarietà e funzione civile a cui si affiancarono le Società operaie di mutuo soccorso (SOMS) che proliferarono a metà del XIX secolo (Tomassini, 1999) come attività di aiuto e sostegno, a cui fece da contraltare una ricca e interessante tradizione liberale, oggi del tutto scomparsa, basata sul pilastro della laicità e della condivisione in difesa delle fasce più emarginate e deboli della società. Dopo il 1978²⁸, attraverso graduali transizioni, il volontariato è riuscito a superare il modello prettamente filantropico-assistenzialistico fino ad affermarsi come soggetto politico riconosciuto dalla successiva produzione legislativa per quanto ancora complessa e caotica²⁹. Laici e credenti, ognuno con il proprio gruppo, la propria storia e la propria specificità, sono accomunati dalla stessa filosofia di intervento, volto ad accogliere e contenere le diverse patologie sociali, indirizzando i propri sforzi sulla prospettiva della prevenzione. Il volontariato esercita molteplici funzioni: formazione e crescita, protezione nei confronti del disagio e della devianza, socializzazione e inserimento sociale, innalzamento del benessere psico-fisico delle persone di cui si occupa, incremento della cittadinanza e del senso di comunità (Otomo Snyder, 2002). Nella società complessa e pluralista di oggi, il volontariato cerca di dare una risposta non burocratizzata e personalizzata alle esigenze che si manifestano nel suo ambito territoriale. Le associazioni di volontariato interpellano le istituzioni, promuovono momenti di sensibilizzazione e di informazione e di scambio

²⁸ Nel 1978 nasce il movimento del volontariato italiano che riunisce le persone che sono disponibili al servizio dell'uomo, che, indipendentemente dalla fede, condividono determinati valori.

²⁹ In Italia la legislazione sul settore non profit è alquanto complessa e caotica, non solo per il numero di leggi che lo disciplinano, ma anche per la loro diversa origine. Si possono distinguere al riguardo tre diverse fonti. La prima è il Codice civile. La seconda è un insieme di norme specifiche, che sono man mano state promulgate in leggi, decreti o regolamenti per rispondere a esigenze non previste, a situazioni emerse nel corso del tempo. La terza fonte, invece, è di tipo tributario. Questa pluralità di fonti dà luogo a confusioni, sovrapposizioni e definizioni concorrenti.

con il territorio (Zamagli 2011). Il volontariato si presenta come un ambito di intervento coeso e autonomo, che nasce da un complesso di situazioni e scelte di tipo culturale e sociale, il quale, nel momento di crisi economica del *Welfare State*, cerca di dare risposte concrete, partendo dal presupposto della centralità della persona ma che favorisce, al tempo stesso, risparmi nella spesa sociale assicurando un certo mantenimento di attività essenziali che lo Stato non potrebbe permettersi. Nasce così una nuova etica, l'etica della relazionalità in cui si può sacrificare qualche bisogno perché si realizzi qualche diritto. Con il loro stile e con le loro modalità di intervento, i volontari promuovono e ottimizzano i contatti tra la comunità carceraria e la società libera individuando strade alternative di risoluzione ai problemi e qualificando il proprio primato soprattutto all'interno di percorsi alternativi alla detenzione. La partecipazione della società all'azione rieducativa al fine del reinserimento sociale dei detenuti può avvenire, secondo l'Ordinamento Penitenziario, in due modi: Art. 17: sono ammessi a frequentare l'istituto penitenziario tutti coloro che avendo concreto interesse per l'opera di risocializzazione dei detenuti dimostrino di poter utilmente promuovere lo sviluppo dei contatti tra la comunità carceraria e la società libera (attività culturali, sportive, ricreative). Art. 78: sono autorizzate a frequentare l'istituto penitenziario le persone idonee all'assistenza e all'educazione allo scopo di partecipare all'opera di sostegno morale dei detenuti e degli internati e al futuro reinserimento nella vita sociale; inoltre, gli assistenti volontari possono collaborare con i Centri di Servizio Sociale per le misure alternative alla detenzione e per l'assistenza ai dimessi e alle loro famiglie. Attualmente all'interno dei circuiti detentivi presenti in provincia di Pisa (Pisa centro città e Volterra) ma anche su tutta la Regione Toscana, operano, da diverso tempo, molte associazioni di volontariato, laiche e cattoliche, che spesso, in sinergia con Enti Locali e gli operatori del privato sociale, forniscono anche un sostegno concreto alle persone in misura alternativa alla pena o in uscita dal carcere cercando di combattere le gravi carenze del sistema. Il volontariato penitenziario svolge inoltre un'azione d'intesa e di armonizzazione *ex ante*, con le Direzioni degli Istituti, il DAP³⁰, con i Magistrati di Sorveglianza ed in collaborazione con i Cappellani e con le altre figure professionali istituzionali che si concretizza principalmente in: visite in carcere e colloqui individuali di sostegno, distribuzione vestiario, generi di prima necessità e materiale didattico, organizzazione di corsi formativi e laboratori, attività culturali, didattiche, ricreative e sportive, attività religiose, interessamento per assistenza legale, pensionistica, amministrativa e sanitaria, accompagnamento e ospitalità dei carcerati in

³⁰ Dipartimento dell'amministrazione penitenziaria.

permesso premio, ricerca di lavoro all'esterno per l'accesso alle misure alternative, accompagnamento nell'inserimento sociale, sostegno alle famiglie dei carcerati in condizioni di indigenza, assistenza dopo la scarcerazione, contatti con il servizio sociale e monitoraggio sulla corretta applicazione delle leggi, ospitalità e ricerca di inserimenti lavorativi, oltre all'opera costante di sensibilizzazione della società esterna ai problemi del carcere (Castelli Cellamauro Cristofanelli De Salvia 1991). Ci sono poi le attenzioni della Caritas diocesana che opera all'interno delle carceri nell'ambito dell'attenzione al sociale contro ogni trattamento discriminatorio, fornendo sostegno, ascolto e atti di estrema concretezza rivolti a tutte le persone reclusi ma anche alle loro famiglie, promuovendo uno stile di comunicazione costruttivo e una relazione umana significativa mediante azioni di accoglienza e rispetto della persona che non deve essere identificata con il suo reato.

La politica di oggi è la politica dell'ora, non c'è uno sguardo lungimirante. Una situazione ostativa e contraria mentre in carcere il cambiamento è continuo e noi che ci lavoriamo ce ne accorgiamo costantemente per questo avrebbe bisogno di una revisione periodica mentre si presenta come un sistema strutturato che ha dei limiti enormi³¹.

In Italia, essendo il carcere uno dei luoghi significativi del lavoro pastorale che coniuga la promozione della giustizia e del perdono, della pace e della tutela dei più deboli, è naturale incontrarvi la dimensione della carità in stile di comunione e di servizio prevalentemente cattolico-ecumenico (Flick 2013).

Io sono entrata ufficialmente al *don Bosco* nel 2000 come membro del gruppo della cappellania insieme a Suor Cecilia Falconieri. Già prima aiutavo il gruppo Caritas dall'esterno mi occupavo di raccogliere indumenti, oggetti e giocattoli che erano richiesti dai detenuti nelle loro domandine poi mi è stato chiesto di far parte della squadra³².

Il mio ruolo è piuttosto singolare, penso di essere la sola con l'art. 78 a lavorare per il carcere *don Bosco* in questo momento. Il Ministero della Giustizia

³¹ Intervista a Luisa Prodi, 20 maggio 2017.

³² La struttura di accoglienza *Misericordia Tua* che sorgerà nella canonica di Sant'Andrea a Lama, frazione di Calci (PI), è stata concepita per favorire il reinserimento sociale di chi esce dal carcere e voluta dalla diocesi di Pisa come opera segno del giubileo straordinario della Misericordia. I tre padri Dehoniani dedicheranno la loro quotidianità alla casa-famiglia riservata ai detenuti del *don Bosco* che godono di una misura alternativa alla pena: un'iniziativa che va a rimarcare il valore riabilitativo della pena e l'importanza delle misure alternative al mondo carcerario.

mi ha dato un cartellino di riconoscimento che mi autorizza a fare prelievi bancari, postali, a svolgere tutte le pratiche amministrative anche le più delicate. Mi occupo prevalentemente della riscossione delle pensioni, cambio degli assegni, pratiche amministrative, richieste di residenza anche se il mio ruolo comporta sempre, come cattolica impegnata, un contatto con il detenuto, un momento d'ascolto³³.

Luana Pannocchia, ad esempio, svolge un'importante attività di sostegno morale, anche se si occupa prevalentemente del disbrigo di pratiche burocratiche, anagrafiche, sostegno economico, distribuzione di indumenti, pratiche pensionistiche, regolarizzazione dei documenti personali (documento d'identità, libretto di lavoro, tessera sanitaria, ecc.), come se fosse un ufficio distaccato del Comune.

A Pisa tramite il cappellano, la Caritas e l'opera della S. Vincenzo de Paoli è possibile sostenere progetti di prevenzione di comportamenti a rischio, emarginazione e isolamento svolgendo un compito di sensibilizzazione dei legislatori e dell'opinione pubblica, comunicando istanze di umanità e di giustizia. Importante, a questo proposito, anche il contributo di associazioni laiche come Casa della donna che dal 2009 con il progetto «Donne e carcere» cura il laboratorio di scrittura creativa della sezione femminile con l'obiettivo indiretto di rafforzare l'autostima delle partecipanti ma che si impegna ugualmente a informare e responsabilizzare la società esterna sulle dinamiche e le problematiche legate al carcere. Si tratta di reti solidali³⁴ che operano con spirito di servizio attraverso una comunione d'intenti in una dimensione carceraria che spesso produce solo disperazione, abbandono, disturbo mentale, stigmatizzando il reo nella sua devianza. È pur vero che i volontari devono essere in grado di superare anche molti ostacoli di tipo gestionale e alcuni impedimenti costanti dettati dalla necessità di sicurezza così come testimonia Conviti:

Ci sarebbe bisogno di una maggiore interazione con l'amministrazione penitenziaria anche se, sinceramente, le cose negli ultimi tempi sono notevolmente migliorate. C'è da combattere poi, come sempre, con i tempi dilatati del carcere: le risposte che arrivano, se arrivano, con grande ritardo. Ma il vero ostacolo è rappresentato dai rifiuti dei progetti ai fini di garantire la sicurezza. Se non c'è personale non ci sono attività e questo è triste. La messa in atto dei progetti dipende dal fatto se ci sono agenti in servizio. Il rapporto interpersonale con gli agenti è migliorato nel tempo, è calata la diffidenza che inizialmente rappresentava un muro di gomma. Certo ci sono quelli più antipatici e quelli che aiutano di più ma penso sia nell'ordine delle cose all'interno di una

³³ Intervista a Luana Pannocchia, 15 maggio 2017.

³⁴ Esiste anche una conferenza nazionale sul volontariato e giustizia che vede la partecipazione delle principali organizzazioni di volontariato che si occupano di carcere.

comunità. Il vero ostacolo che troviamo nella nostra attività è quello di portare materiale all'interno del carcere e anche quello inverso di farlo uscire. È un ostacolo estremamente difficoltoso per i volontari che svolgono un'attività regolare. La giustificazione è ovviamente quella del controllo finalizzato alla prevenzione dello spaccio di sostanze stupefacenti che avviene all'interno. In fondo gli agenti fanno quello che il comandante e il direttore ordinano di fare, ma per noi è un impedimento non indifferente e poi penso che dopo dieci anni di attività di volontariato ci dovrebbe essere un po' più di fiducia in più almeno nei miei confronti e nei confronti delle altre figure diciamo storiche. Tanto per citare un esempio banale: il file del giornalino che deve essere consegnato ai redattori esterni è stato un problema per un lungo tempo o il materiale didattico che vorrei distribuire alla sezione femminile si imbatte sempre in un impedimento. Una volta ho portato dei "pacchettini" da regalare alle donne come premio per l'esame andato bene ed essendo giovedì sono rimasti chiusi nell'ufficio di Angelo Botte per una settimana. Mi dirai te: cosa c'entra se era giovedì? Perché il giovedì il metal detector non funziona o meglio non c'è l'addetto che deve effettuare i controlli così non era stato possibile farli entrare al reparto. Gli agenti di turno non hanno voluto fare il controllo a mano così tutto si è arenato inutilmente. Io non dico di introdurre nel carcere cose che sono possibili solo passando per la matricola che so: un accappatoio, un oggetto personale, ma per lo svolgimento della nostra attività ci dovrebbe essere più flessibilità e un rapporto fiduciario.

Ci sono dei limiti e dei problemi oggettivi legati alla sicurezza: l'ingresso di cellulari, sostanze stupefacenti ma nei confronti di un'associazione come Controluce è bene non avere dubbi. La nostra è una risorsa, un potenziale di educazione e di legalità. Siamo noi stessi a scoraggiare atteggiamenti fuori dalle righe, a riportare ordine ed equilibrio in certe situazioni deturpate. Circa la collaborazione con gli agenti è molto soggettiva la cosa. Non tutti accettano ancora il volontariato, non tutti riescono a vederlo come una risorsa. Non mancano le battute: venite qui a perdere tempo, non avete di meglio da fare a casa vostra, perché non buttate via la chiave. Poi ci sono i commissari che decidono la linea: un'esperienza lungimirante come quella di Milano Bollate con la direttrice Lucia Castellano non sarebbe stata realizzabile se ci fosse stato un commissario dalla linea dura. Comunque, a Pisa sul versante sicurezza non ci siamo da anni. Per la prima volta in trent'anni, lo scorso anno, ci è stato impedito di partecipare alla messa di Natale con i detenuti per questioni legate alla sicurezza e per noi questo gesto è stato simbolicamente devastante³⁵.

Ben diverso sotto questo aspetto il fronte francese dove tutto è meno confidenziale, negoziabile, e spontaneo. Non c'è alcun tipo di materiale da fare entrare che non sia preventivamente autorizzato e non c'è spazio per

³⁵ Intervista a Luisa Prodi, 20 maggio 2017.

le mediazioni o le contrattazioni estemporanee con gli agenti descritte nella testimonianza di Conviti perché tutte le attività si svolgono a compartimenti stagni. I rapporti tra i volontari e lo Spip sono di tipo esclusivamente formale ed è il presidente che fa da portavoce di tutto il gruppo salvo casi eccezionali. In realtà i volontari possono mediare le esigenze dei detenuti con l'amministrazione penitenziaria e farsi portatori di istanze ma tutta la procedura deve attenersi a un protocollo e a uno specifico iter burocratico precedentemente programmato. Collaborando con tutte le risorse presenti sul territorio il volontariato penitenziario riesce a potenziare la rete di servizi allo scopo di intervenire preventivamente in situazioni di esclusione sociale, per supportare le persone in difficoltà e quelle prive di strumenti come gli extracomunitari (Di Bella Cacciavillani 2002). Una risposta non burocratizzata e personalizzata alle esigenze che si manifestano nel proprio ambiente territoriale. Dunque se alla trasformazione della composizione etnica della popolazione detenuta non è affatto seguito un tempestivo aggiornamento delle regole del carcere, che erano state concepite per una differente tipologia di ristretti, è stato, ed è tutt'oggi possibile, operare interventi significativi all'interno del carcere e di raccordo con il territorio attraverso una mediazione culturale e un intervento costante da parte del mondo del volontariato che non si è mai piegato alle ragioni del controllo sociale proprio della *forma mentis* penitenziaria. Il volontariato in ambito territoriale e penitenziario non è affatto un sistema scontato e tacito ma piuttosto una risorsa qualitativa e un'azione consapevole orientata a schematizzare e semplificare situazioni, contestualizzando le specifiche difficoltà per apportare miglioramenti stabili nella realtà sociale (Ambrosini 2005). Le attività che i volontari penitenziari portano avanti all'esterno dell'ambiente detentivo, cercando di contenere le diverse patologie sociali, sono mirate a sensibilizzare il territorio nei confronti del mondo carcerario, per far sì che il grande divario esistente tra la società e la prigione possa essere, sia pure in parte, attenuato spostando l'asse dalla penalizzazione alla prevenzione.

Se ipoteticamente potessi avere un ruolo decisionale su come organizzare la giustizia e il carcere procederei su due punti: depenalizzerei alcuni reati riconducendo il carcere a l'*extrema ratio* e coloro che sono in condizione di prigionia li sfiancherei di attività, di lavoro, di studio, di cose da fare per poter dare un significato alla pena in senso costruttivo e per giustificare i costi della prigionia, perché, attualmente, il carcere è un ospedale che non guarisce. Per questo tipo di realtà ci vuole anche uno sguardo utopico perché c'è bisogno di osare qualcosa di nuovo. La politica anche se comprende alcuni bisogni è immobilizzata dalla paura di scelte impopolari, teme di essere giudicata lassista nei confronti della criminalità e fundamentalmente si autocensura per non perdere voti. Per una svolta significativa, e anche più adeguata ai tempi,

ci vuole dunque coraggio, coerenza e sempre più persone della statura di Alessandro Margara³⁶ altrimenti in Italia si rischia di rimanere fermi al gioco delle guardie e ladri per sempre³⁷.

Non è un caso, dunque, che la commissione Nazionale per i rapporti con le Regioni e gli Enti locali del Ministero della Giustizia, abbia approvato, nel marzo del 1994, un documento³⁸ che contiene un riconoscimento della funzione fondamentale del volontariato, come soggetto che (...) opera con l'obiettivo del perseguimento di migliori condizioni di vita, di crescita e di sviluppo della società civile, concorrendo così alla realizzazione dello Stato sociale.

4. IL POTERE SCOMODO DEL VOLONTARIATO

L'azione del volontariato non è neutra poiché è in grado di variare e modificare la realtà, di incidere sui processi decisionali verticistici, di connettere le diverse realtà presenti, di colmare le lacune dell'apparato istituzionale (Cittadino 2008).

Il volontariato è anche potere, un potere sommerso ma che, in realtà, è in grado di incidere sulle scelte culturali ed operative riguardanti il carcere e il trattamento penitenziario dei detenuti espandendo il significato della propria azione caritativa ad una solidarietà impegnata, operativamente e politicamente rilevante. Il potere del volontariato è un potere scomodo per le istituzioni perché è in grado di vigilare e di giudicare *super partes* l'operato dall'interno facendosi da garante della parte più debole, che spesso non può contrattare o che non ha la possibilità e i mezzi per farlo. Alle volte il volontariato è una presenza molesta anche per il territorio, soprattutto per gli Enti Locali, piuttosto dimentichi dell'universo carcerario e delle sue problematiche, ai quali ricorda puntualmente impegni e responsabilità. Una sorta di grillo parlante impossibile da imbavagliare pronto a ricorrere ai mass media per denunciare inadempienze o scandali. Il volontariato è dunque una forza indipendente, libera, preparata che riesce ad avere una panoramica d'insieme: dentro e fuori al carcere, un interlocutore certamente non secondario che dispone di un

³⁶ Alessandro Margara, giudice, magistrato di sorveglianza, titolare dell'amministrazione penitenziaria al ministero, garante per i detenuti della Toscana, autore di un regolamento carcerario che non è mai stato applicato. Forte la sua impronta cattolica e il suo impegno per il riconoscimento dei diritti e dei legami affettivi tra i detenuti e le loro famiglie. È morto a Firenze il 29 luglio 2016.

³⁷ Intervista a Luisa Prodi, 20 maggio 2017.

³⁸ Titolo del documento: Partecipazione sociale ed esecuzione penale. Linee di indirizzo in materia di volontariato.

potenziale enorme (Ambrosini 2005). È una rappresentanza autonoma che incide con le sue proposte, alle volte sperimentali, sulle scelte politiche e sociali, spesso distanti dalla necessaria solidarietà e giustizia che dovrebbe motivarle e guidarle. Il volontariato esige concretezza, sforzo e atteggiamenti coerenti assicurando il cruciale passaggio dalla dichiarazione d'intenti ai fatti (Boccacin Rossi 2006). Il mondo dell'associazionismo assume inoltre un ruolo destabilizzante, dovuto essenzialmente a uno slancio spontaneo e gratuito non facilmente controllabile e un richiamo costante "al fare" che incrina il rassicurante immobilismo e che mette in discussione le scelte e le modalità d'intervento adottate, spesso troppo semplicistiche, proprio per affermare la pari dignità e la massima tutela delle persone di cui si occupa, fedele al suo ruolo profetico di carità e giustizia (Flick 2013).

Il volontariato ha una propria progettualità non standardizzata che non appiattisce le proprie posizioni su modelli precostruiti e imposti o su uno scenario monotono già esistente ma che deve trovare comunque punti di convergenza e le più consone strategie per inserirsi nel tessuto sociale dove va ad operare rispettando altresì le linee guida dettate dalla direzione del carcere, integrando gli interventi, proponendone dei nuovi e obbligando a un ripensamento continuo dell'operato comune per poter raggiungere obiettivi sempre più elevati e migliorativi (Amerio Gattino 2000).

I rapporti all'interno del carcere sono di tipo fiduciario e di rispetto reciproco ma sempre sottoposti a controlli e a possibili incomprensioni. Ora, essendo il volontariato una necessità vitale per il mondo del penitenziario, uno strumento flessibile che ben si adatta a tutte le circostanze e che risolve molti problemi spinosi, è importante impostare i rapporti relazionali con chiarezza determinando, fin dall'inizio, i confini del raggio d'azione e lo spazio di contrattazione possibile. Nel ricoprire il proprio ruolo nel sistema degli interventi penitenziari, il volontariato non deve accettare deleghe improprie, sostituendosi allo Stato, all'istituzione o improvvisandosi risolutore di qualsiasi problema (Boccacin Rossi 2006). Infatti, una delle modalità più ricorrenti ed erronee è quella di delegare compiti, per mancanza di tempo o di risorse umane da parte dell'amministrazione penitenziaria, e successivamente accusare le stesse associazioni che c'è stata un'intromissione impropria nel proprio ambito di lavoro. Dall'altro canto l'iper-responsabilizzazione e alle volte l'agevolazione dei processi di delega fa sì che il volontario si senta caricato di un onere che non gli spetta ma al quale non vuole sottrarsi proprio per assecondare la spinta propulsiva a cercare soluzioni ma anche per aderire appieno a un senso profondo di responsabilità. Uno tra gli aspetti critici più

frequenti imputati all'azione del volontariato penitenziario è infatti l'ingerenza nell'ambito dello studio, nei rapporti con la famiglia, nell'operato degli educatori, nel lavoro della polizia penitenziaria e quello degli assistenti sociali. Un'invasione del campo d'azione di intervento altrui con l'intento di compensare le lacune esistenti sottolineando, certe volte con saccenza, l'inadeguatezza del loro operato. Un'altra critica avanzata dagli operatori del settore intervistati è che i volontari si caricano spesso di compiti che non gli spettano e per cui non sono stati autorizzati. Seppur consapevoli che il carcere sia un ambiente scarsamente flessibile e gerarchicamente costituito, è opportuno definire quante e quali possono essere le eccezioni alle regole, i margini di flessibilità, le posizioni informali consentite. Il rischio infatti è quello di dar luogo a incomprensioni e fratture con l'effetto nefasto di inficiare un buon percorso riabilitativo costruito nel tempo. Esiste senz'altro un pericolo di comunicazione falsata e essendo quello del volontariato un operato insostituibile è auspicabile e opportuno trovare spazi di dialogo costruttivo e momenti di scambio per un efficace lavoro sviluppato in *team*. Trovare un equilibrio, in un ambiente complesso come quello del carcere, tra contraddizioni e paradossi, pregiudizi e ostilità e con una certa cronicità dei mali esistenti certamente non è semplice (Castelli Cellamauro Cristofanelli De Salvia 1991). Un'azione corretta e integrata si può raggiungere con l'ascolto, l'apertura e con il confronto e non con la costruzione di piccoli potentati o con l'assunzione che il proprio punto di vista sia migliore degli altri, con inevitabili e insidiose piccole ritorsioni che offendono, inaspriscono o guastano i rapporti. La contrapposizione e la frammentarietà dell'agire, così come l'arroccamento sulle proprie posizioni, sortisce l'effetto di annichilire e disperdere energie. Occorre dunque richiamarsi a un atteggiamento civico di maturità, evitando personalismi, atteggiamenti intransigenti o accentratrici mantenendo invece lo spirito di collaborazione e condivisione. Per questo motivo sono certamente da promuovere e integrare momenti comuni di scambio e di confronto aperto e franco perché l'obiettivo finale, ovvero, una corretta riabilitazione della persona detenuta, si raggiunga con un'azione sinergica e mirata, convogliando le forze in un'unica direzione.

5. L'OPERA DEI BÉNÉVOLES IN FRANCIA

Anche in Francia il numero delle persone coinvolte nel mondo del volontariato, a titolo occasionale o regolare-continuativo, è notevolmente in crescita soprattutto negli ultimi anni (Prouteau, 2018) anche se le associazioni lamentano il fatto che gli aderenti non sono abbastanza

qualificati e competenti per rappresentare una vera risorsa. Per questo motivo sono considerate sempre più importanti le attività di coordinamento e di formazione ed è stato investito molto in questa direzione per sopperire alle lacune segnalate. Nel 2016 il volontariato in Francia ha radunato 14 milioni di volontari operativi in diversi settori³⁹. Riconosciuta dalla legge 1901 sulla pubblica utilità, l'opera del volontariato associativo rafforza la cittadinanza attiva e la formazione civica contribuendo allo sviluppo delle risorse umane (Mérigeaud 2011). A fronte di un innegabile incremento del volontariato, come settore emergente, si contrappongono la crisi del *Welfare State* e il progressivo aumento del disimpegno dei pubblici poteri nel sociale con la crescente tendenza a delegare al privato (Salle 2006). In Francia il termine che più si avvicina al nostro concetto di volontariato è quello di *bénévolat* che indica un'azione caritativa, svolta senza costrizioni, ma anche senza retribuzione all'interno di una gamma di interessi e di attività molto ampia (Hély 2012). Il termine volontario però resta un po' ambiguo nel suo significato in quanto può designare anche chi lavora nelle associazioni volontarie ricevendo uno stipendio⁴⁰. Inoltre, c'è da sottolineare che lo spazio per il volontariato si identifica con lo spazio occupato dalle associazioni e questo genera ulteriore confusione (Thierry 2014). Contemporaneamente è forte la presenza di altre forme di solidarietà realizzate da vari attori sociali (chiese, professioni religiose, movimenti dei lavoratori, imprese). A parte la sopracitata legge sulle associazioni, che risale appunto al 1901, in Francia non si è proceduto ad una regolamentazione specifica del volontariato e gli incentivi da parte dello Stato sono stati minimi almeno fino agli anni Ottanta quando i mutamenti del *Welfare State* hanno contribuito ad un nuovo atteggiamento e ad un maggiore interesse delle istituzioni nei confronti del Terzo settore. Nei primi anni Novanta, la consistenza numerica del volontariato è rimasta sostanzialmente stabile per poi crescere dal Duemila ad oggi in modo considerevole (Prouteau 2017). Complessivamente lo sviluppo del fenomeno associativo è riconosciuto e sostenuto dallo Stato e dalle comunità locali⁴¹. Il sistema francese non è di tipo

³⁹ Dati tratti dall'associazione France Bénévolat, 2016. Sito consultato il 04.05.2017.

⁴⁰ Il volontario a tempo pieno può quindi essere considerato a tutti gli effetti un lavoratore, con le garanzie conseguenti, salario minimo e altri diritti. I volontari agiscono all'interno di associazioni che ricevono denaro da fondi pubblici o donazioni e finanziamenti da privati. Frutto della nuova attenzione, sono le esenzioni fiscali ai volontari e la concessione di permessi a coloro che si assentano dal lavoro per partecipare a riunioni direttive delle organizzazioni o di istituzioni di coordinamento e rappresentanza.

⁴¹ Tale attenzione è testimoniata anche dalla circolare del Primo Ministro, del 14 settembre 1998, relativa allo sviluppo della vita associativa, in vista anche dell'anno 2001, centenario della legge francese (1901) sulle associazioni e anno europeo delle associazioni. Inoltre, l'attenzione del Governo è testimoniata dall'iniziativa di convocare un Convegno

sussidiario, ma piuttosto complementare, per questo motivo, per poter assicurare certi servizi, lo Stato preferisce elargire finanziamenti ad associazioni, piuttosto che istituire nuove prestazioni professionali. Esiste piuttosto una dualità tra i beneficiari delle prestazioni pubbliche e i destinatari dell'azione dei volontari, che appartengono a fasce sociali e a nuovi tipi di povertà a cui l'autorevole struttura dello Stato non dà risposta (Dumas 2014). In Francia esiste un quadro giuridico specifico per le organizzazioni come associazioni, fondazioni e cooperative sociali. Il testo legislativo di riferimento generale è costituito dalla legge 1° luglio 1901 (e dal decreto applicativo del 16 agosto 1901) che regola il diritto di associazione e in particolare le associazioni *à but non lucratif*⁴². Non esiste invece una regolamentazione specifica delle associazioni di volontariato, diversa dalla legge relativa alle associazioni senza fini di lucro, all'interno delle quali possono essere compresi dipendenti salariati, ma il cui funzionamento dipende in larga parte dall'attività dei *bénévoles*⁴³. È attualmente in preparazione un progetto di legge per definire lo statuto dei volontari. Il testo si richiama al Decreto sul volontariato internazionale di cui costituisce una sostanziale estensione dei contenuti. Tra le associazioni senza fini di lucro esiste un coordinamento che sia creato dalle associazioni stesse o in forma di unioni e federazioni (per esempio l'Uniopss, Union Nationale Interfédérale de Services et Organismes Privés Sanitaires et Sociaux, il Cnajep, Comité Nationale des Associations de Jeunesse et d'Education Populaire). Vi è inoltre il Consiglio Nazionale della Vita Associativa, istituito per Decreto il 25 febbraio 1983, che consiste in un organismo di rappresentanza del mondo associativo i cui membri fanno le veci delle associazioni⁴⁴. Altri raggruppamenti in federazioni riguardano associazioni che lavorano in determinati ambiti (cultura, ambiente, agricoltura, aiuto ai paesi in via di sviluppo). Tutte le unioni e federazioni sono raggruppate nella Conferenza Permanente dei Coordinamenti di Associazioni, creata nel 1992 per assicurare una base di concertazione e di rappresentanza del mondo associativo⁴⁵. Esistono strutture di servizio per

nazionale sulla vita associativa per febbraio 1999.

⁴² Circa le fondazioni i riferimenti legislativi sono invece desumibili dalla legge 23.6.1987, modificata dalla legge del 4.6.1990. Esiste inoltre una legge sulle cooperative a fini sociali datata 10.9.1947, che permette alle associazioni di raggrupparsi in cooperative.

⁴³ Esiste inoltre un Decreto del 30.1.1995 relativo al volontariato per la solidarietà internazionale e una Legge del 28.10.1997 che regola il volontariato civile, nel quadro della progressiva abolizione del servizio di leva obbligatorio militare o civile.

⁴⁴ Il 28 ottobre 1991 è stata istituita con Decreto la Delegazione interministeriale per l'innovazione sociale e l'economia sociale il cui obiettivo consiste nel coordinare e proporre le misure destinate a favorire lo sviluppo delle cooperative, mutue, associazioni e promuovere le innovazioni auspicabili.

⁴⁵ La presidenza del CPCA viene tenuta a turno.

il volontariato nell'ambito dell'informazione e della documentazione, della consulenza, della formazione (Dumas 2014). Il Consiglio Nazionale del Volontariato, creato nel 1974 dalle associazioni stesse, per promuovere il volontariato presso le strutture pubbliche, diffondere informazione e sensibilizzare attraverso i media, organizzare campagne di informazione, creare una rete di centri regionali in tutta la Francia (ne sono stati istituiti 57), per contribuire alla formazione dei volontari al lavoro e alla partecipazione nelle associazioni e realizzare centri di documentazione. A livello statale esiste il Fondo Nazionale per lo Sviluppo della Vita Associativa, legge del 29 dicembre 1984, sotto forma di un capitolo speciale di spesa. È considerato un utile strumento di promozione del volontariato e favorisce lo sviluppo della pratica associativa con particolare attenzione alla formazione individuale e collettiva (Mérigeaud 2011). Inoltre, i Centri di formazione dei lavoratori in campo sociale organizzano attività di formazione per dirigenti e amministratori di associazioni e talvolta sono anche rivolti ai *bénévoles*. Per quanto riguarda l'ambito territoriale entro il quale le organizzazioni svolgono la propria attività, si può affermare che solo poche organizzazioni agiscono al di sopra della sfera di intervento locale mentre molte operano nell'ambito di quartiere e si muovono sul territorio comunale (Thierry 2014). Ad ogni modo l'attività delle associazioni è svolta in continua collaborazione con altri soggetti ed Enti che lavorano a livello europeo e internazionale intrattenendo numerosi rapporti operativi, attivando progetti e iniziative svolte in rete con alcuni servizi e uffici del comune, con associazioni di impegno socio-culturale, con organizzazioni nazionali, con servizi di provincia, con vari Enti pubblici, quali strutture scolastiche, strutture della Protezione civile, con fondazioni, con strutture sanitarie, con cooperative e, in forma residuale, con imprese e banche (Hély 2012). L'attività delle organizzazioni è disciplinata, oltre che da un regolamento, da un proprio statuto che sancisce la democraticità della loro struttura e la gratuità delle cariche sociali nonché i fini di solidarietà⁴⁶. I Coordinamenti costituiscono un esempio di quel lavoro in rete che è la forza del mondo associativo francese attuale. La sopravvivenza delle associazioni, infatti, sempre più si lega alla loro capacità di mettere in comune risorse ed esperienze, al fine di resistere alla forte concorrenza instaurata dal nuovo sistema decentrato (Capron Delsemme 2009). Questo lavoro in rete parte dal presupposto che è indispensabile coinvolgere la comunità locale, potenziarne le risorse e il senso di

⁴⁶ Si tratta di organizzazioni regolate da leggi di settore (Legge sul volontariato, Legge sull'handicap, Legge sulla cooperazione internazionale, Legge sulle associazioni sportive, ecc.), che prevedono in più specifici obblighi legislativi (svolgimento di attività non a fini di lucro, democraticità della struttura, ecc....).

responsabilità civica per lo sviluppo e il benessere della stessa comunità, del cui capitale umano, le organizzazioni, si fanno punto di riferimento. I Coordinamenti associativi sono, dunque, strutture orizzontali che mettono insieme associazioni e collegamenti operanti nell'ambito degli stessi settori d'intervento, ma sui diversi livelli territoriali: nazionale, regionale e dipartimentale, difendendone gli interessi; rappresentano le istanze delle associazioni rispetto ai poteri istituzionali e gli interessi delle comunità in cui sono attivi (Bazin Malet 2011). In Francia, si rileva una netta distinzione tra le strutture a sostegno dell'associazionismo e del volontariato promosse dalle istituzioni pubbliche e gli enti, con funzioni analoghe, nati su iniziativa dei soggetti del Terzo settore. Tutta la legislazione giuridica che ha portato alla formazione del Terzo settore in Francia aveva ed ha, come requisito fondamentale per la sua costituzione, sin dalla fine del XIX secolo, il principio per cui l'attività principale non doveva, e non deve, essere assolutamente la ricerca del profitto bensì il perseguimento di una forma di economia sociale proiettata all'aiuto reciproco. I principi su cui si basa il riconoscimento giuridico del diritto associativo francese vengono ripresi sia nel preambolo della Costituzione della V Repubblica francese che nella stessa Dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789. La Legge 1° luglio 1901, modificata in realtà da allora nella maggior parte dei suoi 22 articoli, costituisce uno dei fondamentali strumenti di regolazione del Terzo settore francese. Giunta all'approvazione dopo vari decenni di dibattito, essa mette fine ad una tradizionale ostilità verso l'associazionismo privato che era visto dalla Repubblica post-rivoluzionaria come un prosieguo dei privilegi elitari dell'Ancien Régime e del regime napoleonico, come un pericolo per la coesione dell'impero. Con la promulgazione della Legge sull'associazionismo si completa il processo di piena e completa attuazione degli ideali di libertà, uguaglianza e fratellanza che animarono la nascita dello Stato francese⁴⁷. Il primo articolo definisce l'associazione (*association non déclarée*) come: il contratto mediante il quale due o più persone mettono in comune, in modo permanente, le loro conoscenze o le loro attività, con uno scopo diverso da quello di ripartirsi dei vantaggi. Con il secondo articolo si dichiara che: «le associazioni di persone si potranno formare liberamente senza dichiarazione o autorizzazione preliminare da parte delle autorità», solo per ottenere la capacità giuridica⁴⁸.

⁴⁷ Pierre Waldeck-Rousseau, già Ministro del primo Governo Gambetta, diede corpo a tale operazione, stendendo prima la Legge del 1884 sulla libertà sindacale, poi nel 1898 la Legge sulle società di soccorso mutualistico ed infine nel 1901 la Legge sull'associazionismo.

⁴⁸ Le stesse dovranno depositare in prefettura un documento contenente il loro statuto, la sede ed i nomi dei soci incaricati di gestire le attività (*association déclarée*).

Peraltro, anche questa comunicazione non è sottoposta a controllo preliminare. Questo quadro così delineato si inserisce pienamente all'interno dei diritti del cittadino stabiliti nel 1789⁴⁹ evidenziando il primato dell'individuo e delle sue libertà, specialmente quella di riunirsi con altri simili per finalità comuni e con pari dignità e poteri. Inoltre, con la decisione del 16 luglio 1971, il Consiglio costituzionale ha inserito, tra i principi fondamentali riconosciuti dalla legge repubblicana, quello di libertà associativa espresso nella Legge del 1901; in conseguenza di ciò, tale diritto può essere regolamentato o modificato solo dal legislatore (Capron Delsemme 2009). Pertanto, quello associativo è un contratto tra almeno due persone, fisiche o giuridiche che si impegnino a partecipare al sodalizio mettendo a disposizione beni materiali o intellettuali per un periodo di tempo non limitato a priori (se non dall'eventuale raggiungimento e soddisfazione dello scopo sociale), in modo non subordinato né tale da prefigurare l'ottenimento di un vantaggio economico tramite l'adesione⁵⁰.

6. IL PARTENARIATO ASSOCIATIVO E LE PRIGIONI DI FRANCIA

L'istituzione totale, in quanto istituzione chiusa su se stessa, ermetica al mondo, non esiste, né in termini assoluti, né come tipo ideale. Esistono sempre interfacce umane, materiali e temporali tra i diversi spazi sociali, anche se delimitati da muri e filo spinato. Il paradigma del dono, che si esplica attraverso l'azione del volontariato, porta a ripensare lo spazio della prigione come spazio di socializzazione a sé stante ma anche interazione eminente con l'esterno. Essendo in costante relazione con la società, l'istituzione totale ha bisogno di lavoro volontario in modo che questa relazione, che fa leva sul paradigma della reciprocità, renda i detenuti persone responsabili dei loro scambi con la società esterna. Di conseguenza gli obiettivi del volontariato penitenziario sono sia pragmatici, utilitaristici e altruistici. Il legame sociale è la base del volontariato e costituisce un'esperienza vantaggiosa per tutti in termini di reinserimento e lotta contro lo stigma sociale. In quest'ottica la rete delle associazioni nazionali francesi che operano a servizio del carcere in partenariato con il DAP sono molte.

In base al tipo di attività principale svolta dalla singola associazione si applicano legislazioni particolari che afferiscono a sezioni diverse del

⁴⁹ Art. 20 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo.

⁵⁰ È vietata la ripartizione di eventuali utili della gestione economica, sotto qualsiasi forma e modalità, o di altri benefici che non derivino dal preventivo raggiungimento delle finalità statutarie.

Diritto (commerciale, del lavoro, della previdenza sociale, diritto fiscale, penale, amministrativo). Esistono vantaggi per tutte le associazioni previsti da testi di legge specifici, ma in particolare per le *associazioni di interesse generale e le associazioni di pubblica utilità*⁵¹.

Il contributo delle associazioni nel servizio carcerario pubblico è sottolineato dalla legge del 24 novembre 2009, agli articoli 2 e 2-1: il servizio carcerario pubblico è fornito dall'Amministrazione penitenziaria, sotto l'autorità del Ministro della Giustizia, con l'assistenza di altri dipartimenti governativi, autorità locali, associazioni e altri soggetti pubblici o privati (Thierry 2014). Le associazioni nazionali, con o senza finanziamenti, afferenti alle ultime convenzioni tutelate da accordi quadro, pluriennali o annuali e inserite nella rete di partenariato con il Ministero della Giustizia sono: AIDES: informazioni e sostegno ai detenuti malati di AIDS ed epatite, *Sidaction*: programmi di prevenzione contro l'HIV e le varie forme di epatite in carcere, *Sida Info service* numero verde nazionale per fornire una risposta alle domande sull'AIDS e argomenti correlati relativi alle infezioni da HIV; *Alcooliques anonymes* che si occupa di informazione, prevenzione e sostegno per i detenuti che hanno difficoltà a disintossicarsi dall'alcool, CAMERUP: Coordination des associations et mouvements reconnus d'utilité publique, che si occupa in forma di auto-aiuto di tossicodipendenti, alcolisti e detenuti con difficoltà a causa delle limitazioni imposte dal braccialetto elettronico; *Narcotiques anonymes* che si dedica all'aiuto e al sostegno medico-psicologico devoluto ai detenuti che consumano droghe. Nell'accordo di partenariato compaiono anche associazioni più tecniche come l'ANAEC: Associazione nazionale degli assessori esterni in commissione di disciplina degli istituti penitenziari, fondata nel 2013 a seguito della modifica apportata dalla legge del 24 novembre 2009, sulla composizione delle commissioni disciplinari l'associazione opera a livello nazionale su 8 direzioni interregionali. L'associazione si propone di aiutare i suoi membri attraverso scambi di pratiche e differenti situazioni per ottimizzare le prassi e garantire al meglio la loro presenza in commissione.

C'è poi il potentato di AUXILIA ramificato in tutta la Francia che fornisce un servizio educativo per corrispondenza garantendo la formazione a distanza in tutte le prigioni attraverso corsi scolastici e professionali riconosciuti di tutti i livelli preparando l'integrazione o reintegrazione socio-professionale nel mondo del lavoro, CLIP associazione per

⁵¹ Benefici particolari per i volontari riguardano solo quelle attività a cui corrispondono dei rischi (attività di protezione civile, vigili del fuoco volontari). Le associazioni di interesse generale e le associazioni di pubblica utilità sono sovvenzionate a livello nazionale e provinciale, ma le sovvenzioni sono rivolte alle attività e non ai volontari.

la formazione informatica dei detenuti, *Le courrier de Bovet*, associazione nazionale di corrispondenza che ha come obiettivo il sostegno morale delle persone incarcerate attraverso lo scambio epistolare e l'ANVP: *Association nationale des Visiteurs de Prison*, persone *bénévoles* che si rendono disponibili per incontrare e ascoltare le persone detenute, in particolare quelli che sono isolati fornendo loro un sostegno morale. Vi è inoltre l'importante contributo del GENEPI, un'associazione senza affiliazione politica e aconfessionale che coinvolge docenti, professori universitari e ricercatori che si occupano del reinserimento sociale attraverso azioni culturali e di sostegno scolastico. L'associazione ha come scopo il reinserimento sociale dei detenuti attraverso lo sviluppo di contatti tra studenti di istruzione superiore e universitaria e il mondo carcerario. In questo contesto, gli studenti volontari forniscono corsi individuali o collettivi di sostegno scolastico e attività socioculturali. Ci sono poi associazioni di matrice religiosa come CASP-ARAPEJ: *Centre d'Action Social Protestant* (Association Réflexion Action Prison et Justice), che lotta contro la recidiva e adotta azioni di prevenzione contro l'esclusione sociale e *Secours Catholique*, che dispone di 43 *team* locali specializzati in assistenza e supporto per i detenuti e le loro famiglie⁵². Altre associazioni laiche si occupano invece dell'accoglienza degli stranieri e delle persone extracomunitarie anche senza permesso soggiorno come LA CIMADE che dedica il proprio operato al sostegno e alla tutela dei diritti degli stranieri migranti e rifugiati offrendo loro protezione giuridica e corsi di lingua e cultura francese; *Citoyens et Justice* che si occupa, a livello sociale e giudiziario, delle misure alternative. Notevole l'apporto dei volontari della *Croix Rouge Française* che promuove percorsi dedicati alle persone in prigione o in un ambiente aperto che si trovano comunque sotto tutela giudiziaria, occupandosi della lotta contro la povertà, dell'accoglienza e sostegno per coloro che lasciano il carcere, ma anche promuovendo percorsi di educazione alla salute, lotta contro l'analfabetismo, sostegno alle famiglie delle persone incarcerate⁵³. Esistono inoltre associazioni più specifiche come *David et Jonathan*, un'associazione creata nel 1972 che si propone di offrire una riflessione personale sulla sessualità omosessuale sia di uomini che di donne. I volontari lavorano con i detenuti/e omosessuali, li accompagnano attraverso scambi epistolari e interviste e li aiutano psicologicamente, soprattutto quando sono vittime di omofobia e

⁵² Le sue 84 delegazioni sono particolarmente attente alle situazioni di povertà incontrate in quasi tutte le istituzioni. L'associazione fornisce aiuto finanziario e supporto psicologico anche fuori dalla prigione.

⁵³ La Croce Rossa francese mette a disposizione anche un centro di ascolto telefonico e supporto psicologico in condizioni di anonimato e riservatezza messo a disposizione di tutte le persone detenute.

pregiudizi. Un interesse precipuo del DAP è quello della tutela delle famiglie dei detenuti per cui sono presenti molte associazioni come: Farapej che accompagna detenuti e famiglie al momento dell'uscita dal carcere, FNARS⁵⁴, FREP una federazione che individua strumenti psico-emotivi su misura per aiutare a mantenere il legame tra i bambini e il loro genitore incarcerato in modo che la separazione non sia vissuta come abbandono e UFRAMA, un'importante associazione per promuovere e sostenere i legami familiari nella difficile prova della carcerazione. È parte della convenzione con il DAP anche l'associazione *Petits frères des Pauvres*, che dal 1946 accompagna e sostiene le persone con più di cinquant'anni sole, povere, escluse o malate gravemente che si trovano in stato di detenzione. L'amministrazione penitenziaria favorisce lo sviluppo dell'azione del volontariato a livello nazionale, regionale e dipartimentale. Questa rete di partenariato rappresenta una risorsa indispensabile per il servizio penitenziario e di libertà vigilata (SPIP) nell'attuazione delle politiche di integrazione a beneficio di persone poste sotto tutela giudiziaria. A livello centrale, l'amministrazione penitenziaria svolge i suoi compiti in *tandem* con molte associazioni (23 società di persone). I delegati regionali individuati da ciascuna delle associazioni di importanza nazionale sono indicati per sostenere l'animazione e il supporto locale (Capron C., Delsemme F., 2009). Le organizzazioni *partner* sono coinvolte in molte attività con i detenuti: creando attività di istruzione, formazione, cultura e sport; offrendo il loro ascolto e curando le relazioni con l'esterno (visitatori di prigione, scambi epistolari...); aiutando a diversificare l'offerta di assistenza sanitaria; aiutando il detenuto alla preparazione per un ritorno più consapevole ad una vita libera (sistema di sanzioni, sostegno sociale e ricerca di alloggio; aiutando a mantenere i legami con le famiglie, curando l'aspetto dell'accoglienza e il ruolo di accompagnamento dei bambini in visita; accompagnando gli anziani, isolati, disabili, ricoverati in ospedale o in procinto di morire; combattendo l'omofobia e tutte le forme di discriminazione; permettendo la presenza della società civile nelle prigioni di processo disciplinare (Dumas 2014). Lavorare con le associazioni *partner*, come con altri collaboratori pubblici e privati, contribuisce ad ampliare il numero di opportunità nel contesto della prevenzione della recidiva e di inclusione sociale (Mérigeaud 2011). Il campo d'azione delle associazioni che operano in prigione è essenzialmente concentrato su sei aree d'intervento:

⁵⁴ La federazione riunisce più di 870 associazioni ed enti pubblici che gestiscono 2.700 strutture e servizi, tra cui ricoveri destinati a coloro che hanno problemi di reinserimento sociale post-carcere.

1. Mantenimento dei legami familiari⁵⁵. Di questo aspetto, estremamente importante e delicato, si occupano prevalentemente, come campo pratico d'impiego, le associazioni come l'UFRAMA⁵⁶, la Fondazione REPR con il suo ampio programma di assistenza e supporto alle famiglie⁵⁷, ma anche FARAPEJ (Fédération des Associations Réflexion Prison Et Justice), tutte associazioni tese a contribuire al sostegno dei genitori in stato di detenzione e alla tutela dei loro bambini che sono costretti a vivere questa esperienza traumatica.

2. Attività inerenti all'istruzione, la formazione professionale, culturale e sportiva, offerte in stato di detenzione, in collaborazione con associazioni come: GENEPI, CLIP (Club informatique pénitentiaire), Auxilia e le federazioni sportive o la Fédurok⁵⁸ per quanto riguarda l'attività musicale e i laboratori d'improvvisazione.

3. Accompagnamento delle persone poste sotto tutela del tribunale come parte del programma di preparazione per il rilascio della persona detenuta. Per questo scopo sono coinvolte prevalentemente la Croce Rossa francese⁵⁹, FNARS (Fédération des acteurs de la solidarité) cittadini e giustizia che si occupa di seguire i progetti di lavoro e i detenuti sottoposti a pene alternative e FARAPEJ che, sulla base della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, si pone lo scopo di contribuire a migliorare il funzionamento della giustizia e l'applicazione della legge favorendo azioni tese a limitare gli effetti distruttivi.

4. Attività di ascolto e di sostegno morale ai detenuti con l'intervento di associazioni come *Courrier de Bovet*, l'ANVP, la Croce Rossa francese (dispositivo telefonico: Croix-Rouge Écoute les Détenus).

5. Prevenzione alla salute in collaborazione con Sidaction attiva dal 1994 e l'AIDES già presente dal 1984, che vanta attualmente 75 centri di

⁵⁵ A questo scopo l'amministrazione penitenziaria ha già disposto in diverse strutture penitenziarie appartamenti o camere per i familiari in visita (UVF).

⁵⁶ L'Unità Nazionale UFRAMA, nata da un'iniziativa privata di sostegno alle famiglie dei detenuti già nel 1972 vanta attualmente 145 case di accoglienza di cui 29 dispongono di pernottamento per i parenti.

⁵⁷ Oltre a fornire informazioni utilissime alle famiglie dei detenuti, REPR dispone di una linea telefonica gratuita per i parenti e di un gruppo di professionisti che si occupano di accompagnare i bambini durante le visite ai genitori reclusi. La fondazione svolge inoltre un ruolo di sensibilizzazione dell'opinione pubblica sul problema della detenzione e i suoi effetti sulle famiglie.

⁵⁸ L'associazione che promuove azioni culturali, legate a percorsi musicali e jazz in particolare, è attiva dal 2007 ed è presente attualmente in 40 stabilimenti penitenziari su territorio nazionale.

⁵⁹ I volontari della Croce Rossa francese forniscono assistenza finanziaria alle persone prive di risorse e seguono sia i percorsi di reinserimento sociale previsti per i detenuti all'uscita dal carcere sia l'iter di coloro che sono stati destinati per le opere al servizio della comunità.

accoglienza, ed altre associazioni nazionali che si occupano esclusivamente di HIV e di AIDS e di alcool dipendenza.

6. Azioni di accompagnamento rivolte ai detenuti anziani per meglio affrontare la dimensione della solitudine e della povertà e del passaggio alla morte in stato di detenzione con il contributo discreto e considerevole dei Piccoli fratelli dei poveri (*les petits frères des pauvres*).

Nessun'altra associazione, salvo le sopra elencate, è autorizzata ad entrare nelle carceri francesi, né ad interagire con i detenuti in libertà vigilata. I rapporti con l'Amministrazione penitenziaria sono sostanzialmente buoni anche se nettamente asimmetrici: tutte le associazioni temono di essere radiate (il giudizio del direttore del carcere è insindacabile) e di non poter rinnovare la convenzione con il DAP, per cui si atteggiavano in modo piuttosto accondiscendente, se non del tutto pedissequo e ossequioso a ogni richiesta avanzata dalla direzione del carcere, senza troppo obiettare⁶⁰. Il loro operato è molto professionale ma estremamente mirato, circoscritto e burocratizzato, privo di ogni aspetto di trasversalità e di elementi estemporanei. Inoltre, le associazioni francesi che si occupano dei problemi inerenti alla detenzione non si interessano della promozione di iniziative che rafforzino il legame tra carcere, territorio ed Enti Locali. Non svolgono, cioè, il ruolo focale di cerniera, di coesione sociale, né funzioni di mediazione. Il volontariato penitenziario espande il significato della propria azione caritativa, prevalentemente laica ad una solidarietà operativamente impegnata, professionalmente impeccabile, ma scarsamente rilevante e incisiva sotto un profilo politico e di contrattazione delle parti.

7. L'OPERA DI VOLONTARIATO NELLA PRIGIONE DI GRASSE

Il carcere di Grasse, in quanto *Maison d'arrêt*, ha lo stesso funzionamento della Casa Circondariale di Pisa: pene corte, frequenti trasferimenti, detenuti in attesa di giudizio. Il carcere è esclusivamente maschile, con una delle quattro sezioni dedicata ai minori.

Contrariamente alla Casa Circondariale *don Bosco*, che, nonostante la

⁶⁰ Fino al 2019 il Genepi, un'importante associazione nazionale creata nel 1976 e operativa in 80 prigioni sul territorio nazionale, faceva parte del novero dei gruppi per l'aiuto allo studio superiore e universitario in carcere. Poi, l'associazione ha avuto dei contrasti insanabili con il DAP, criticando, in particolare, l'operato del corpo dei sorveglianti denunciando le difficoltà accumulate nel tempo e gli ostacoli posti all'operato delle persone volontarie e al loro ingresso nelle prigioni. Le due parti, in conflitto tra loro, protagoniste di un'accesa battaglia mediatica, hanno finito per firmare un nuovo accordo di partenariato, stipulato il 14 febbraio 2019, ma privo di una dotazione finanziaria e con il serio rischio di delegittimazione dell'operato stesso di Genepi.

sua struttura architettonica vetusta, ha una comunità carceraria inserita in un quartiere del centro che fa parte della realtà sociale della città, la MA di Grasse ha una struttura di cemento armato, completamente automatizzata, di recente costruzione, inaugurata nel 1992 ma completamente separata dal contesto sociale d'appartenenza. Come un terzo delle prigioni francesi fa parte del progetto *partenariat public privé* (PPP) in coerenza con i dettami della legge Chalandon del 1987, secondo cui lo Stato è in grado di affidare la gestione delle carceri a uno o più fornitori privati. La struttura, completamente isolata, dista dal centro di Grasse otto chilometri ed è ubicata sulla sommità di una collina al termine di una strada tortuosa, breve deviazione della Route des Genêts che prosegue fino alle montagne e ai boschi. Non ci sono bar, panetterie, né servizi di alcun tipo ma solo una pensilina per l'attesa dell'autobus che appositamente sale fino a questa specifica destinazione.

Al 1° gennaio 2020, secondo i dati forniti dall'OIP⁶¹, la Maison d'arrêt di Grasse ospitava 696 detenuti con una disponibilità operativa di 543 posti, questo è dovuto essenzialmente al fatto che a causa dei lavori di ristrutturazione e ricostruzione della grande prigione delle *Baumettes* di Marsiglia i detenuti sono stati ripartiti nelle differenti carceri della Regione PACA. Al tempo in cui è stata effettuata la ricerca (2014-2018) era accaduta la stessa cosa con la Maison d'arrêt di Draguignan, che si era allagata, i cui detenuti erano stati trasferiti a Grasse e i volontari delle diverse associazioni di volontariato li avevano seguiti nella transizione durata due anni continuando a fornire lo stesso tipo di assistenza.

Alla Maison d'arrêt di Grasse sono operative solo due associazioni di volontariato: l'ANVP che cura essenzialmente l'ascolto e l'associazione *Parlons ensemble* che si occupa del sostegno delle famiglie.

Molti corsi di formazione organizzati dalle due associazioni, che collaborano tra di loro considerato l'esiguo numero dei volontari aderenti, sono organizzati in modo congiunto con i volontari della Maison d'arrêt di Nizza, l'altra prigione presente sul territorio del dipartimento Alpi Marittime e afferente allo stesso SPIP⁶².

Secondo lo statuto della nostra associazione gli incontri ufficiali con lo SPIP possono essere fino a cinque nel corso dell'anno. La nostra opinione è presa in considerazione ed è anche utile e autorevole per redigere la relazione sul prigioniero che è esaminata dall'autorità giudiziaria⁶³.

⁶¹ Observatoire international des prisons (2020).

⁶² Service pénitentiaire d'insertion et de probation.

⁶³ Intervista a Georges Audibert, volontario e formatore dell'associazione ANVP, realizzata a Grasse il giorno 4 luglio 2015. Traduzione realizzata dall'autrice, così come le successive.

Gli incontri ci sono e sono importanti. Alcuni di noi fanno parte anche di due associazioni contemporaneamente. Da due anni è diventata anche obbligatoria una formazione regionale che in qualche modo ci “obbliga” a incontrarci e a confrontarci su alcuni temi che sceglie l’amministrazione penitenziaria. Le altre associazioni quando promuovono un nuovo progetto si rivolgono a noi per avere un parere. Siamo sempre informati su cosa accade anche agli altri e la cosa è, ovviamente, reciproca. Attualmente c’è, per esempio, un nuovo progetto che si chiama *Lire pour en sortir*. È interessante. Praticamente in collaborazione con una libreria di Nizza che si chiama *La Sorbonne* che ci fornisce gratuitamente dei libri per il carcere, si scelgono dei testi e in coppia: un volontario e un detenuto si danno il tempo per leggere separatamente lo stesso testo, tipo, d’abitudine, 15 giorni. Al termine della lettura si incontrano e si confrontano sull’argomento trattato. L’unico obbligo e vincolo per il detenuto è quello di redigere una scheda di lettura scritta per attestare che si è impegnato seriamente nel progetto. C’è poi la giornata nazionale per la prigione che ogni anno tratta, su direttiva nazionale sviluppata a livello locale, una problematica specifica. Quest’anno si terrà a Mouans-Sartoux. C’è infine il GLCP (*groupement local concertation prison*) e il GNCP che ha la stessa funzione ma a livello nazionale. Anch’io faccio parte dell’amministrazione nazionale e il confronto è interessante⁶⁴.

Per fare in modo di ritrovare un po’ di umanità, un po’ di socializzazione, un po’ di contatto con il mondo reale, la nostra associazione mette a disposizione l’ascolto. Il carcere è un ambiente violento, fatto di privazioni e l’ascolto è una medicina. Quando iniziano i colloqui individuali con chi ne fa richiesta, dobbiamo far capire che le persone si possono fidare di noi ma dobbiamo far comprendere anche che noi non siamo né il giudice, né lo Spip, né i sorveglianti, né l’assistente sociale. A certe richieste, con serenità, senza doversi sentire in colpa, va detto di no. Per non perdere il nostro accreditamento dobbiamo lavorare bene e con serietà. Una volta, non molto tempo fa, una signora con mille qualità che abita qui vicino e che conosco direttamente, è stata allontanata dal carcere senza troppi complimenti perché si era lasciata manovrare, manipolare, da un giovane detenuto. Le donne in queste circostanze si sentono un po’ mamme e come le mamme si lasciano andare a qualche concessione, assecondando anche piccoli capricci. Tutto era iniziato con la richiesta innocua di tre francobolli da parte del giovane, poi la richiesta era diventata quella del cioccolato poiché in cinque anni nessuno era mai andato a fargli visita e l’unica persona che vedeva una volta alla settimana era la nostra volontaria. La signora si era fatta intenerire da quella dimensione di completa aridità affettiva e aveva pensato che in fondo non fosse grave fino a quando la richiesta è stata quella delle sigarette. Il giorno stesso erano state ritrovare

⁶⁴ Intervista a Jean-Laurent Bracq, presidente dell’Associazione ANVP del dipartimento Alpi Marittime, realizzata a Vence il 2 giugno 2017. Traduzione realizzata dall’autrice, così come le successive.

delle cicche di sigaretta che non era possibile che si trovassero lì (la marca non era compatibile con quella dello spaccio) e facilmente il sorvegliante era risalito alla nostra volontaria. È stato molto amaro per me ma l'associazione l'ha dovuta estromettere: con tanta facilità si entra, con tanta facilità si esce⁶⁵.

Rispetto alla dimensione operativa indagata presso la Casa Circondariale di Pisa l'associazione ANVP di Grasse non si occupa di sostegno all'insegnamento, né di potenziamento di iniziative culturali⁶⁶, né delle problematiche legate alla sezione femminile presente solo presso la Maison d'arrêt di Nizza.

Il quartiere delle donne si trova solo a Nizza, a Grasse non esiste, e dispone solo di 31 posti. Non sono molte in Francia le carceri che si occupano delle donne. All'interno degli stabilimenti penitenziari, le donne hanno sempre il posto peggiore, le celle sono piccolissime: 2 metri per persona ci sono spesso liti, violenze, cattiverie e la convivenza è estremamente difficile. Posso dire che in Francia i maiali sono trattati meglio, almeno loro negli allevamenti di spongono di 4 metri. C'è poi da considerare che spesso le loro famiglie non sono vicine e non ricevono visite da nessuno. Chi, per esempio, è detenuta in Corsica, non avendo strutture adeguate ad accogliere donne, spesso, se non di regola, viene trasferita a Marsiglia e questo aggiunge altri problemi per le famiglie che in genere falliscono entro i primi tre anni. I minori e le donne sono sempre carichi di odio, di rabbia, hanno scarsa visibilità perché sono meno come numero ma i loro problemi sono maggiori. Le loro richieste, per quanto lecite, passano sempre in secondo piano poiché sono numericamente inferiori. Nella nostra associazione ci sono solo due volontarie che si dedicano al quartiere delle donne e spesso si scoraggiano, dicono che è straziante. Per disperazione certe volte accade che siano le donne stesse a chiedere di essere messe in isolamento per rimanere più in pace e ti giuro che la cella di isolamento non è affatto una suite d'albergo! La cella è dotata di una finestrella alta che non si può vedere mai fuori e arredata con uno sgabello e un materasso, spesso la metà rispetto a quello d'ordinanza, buttato così per terra. Non c'è la televisione e i colloqui avvengono attraverso una grata. La scelta di una clausura senza santificazione⁶⁷.

Le donne sono molto violente si attaccano tra di loro, tutte vogliono imporre

⁶⁵ Intervista a Bracq, 4 luglio 2015.

⁶⁶ Nella Maison d'arrêt di Nizza, il volontario ANVP Bertrand Geoffray, si occupa per iniziativa personale, di gruppi di lettura con l'interessamento di 50 detenuti. L'attività è stata ovviamente autorizzata dalla direzione che ha messo a disposizione i locali dell'anfiteatro anche per colmare un po' le lacune culturali accumulate dopo aver bandito nel 2019 per dissidi legati agli ambiti di competenza, l'associazione GENEPI, composta da professori e studenti universitari per l'aiuto allo studio. Traduzione realizzata dall'autrice, così come le successive.

⁶⁷ Intervista a Jean-Laurent Bracq, presidente dell'Associazione ANVP del dipartimento Alpi Marittime, realizzata a Vence il 2 giugno 2017.

la loro posizione di preminenza alle altre. Ho lavorato come volontaria dell'ANVP per 12 anni nel quartiere femminile di Nizza ed è stato difficile. Non c'è amicizia, non c'è solidarietà femminile. Quasi tutte sono manipolate dagli uomini da cui sono dipendenti è difficile il dialogo pensano sempre di essere imbrogliate. Molte poi sono straniere e non ricevono mai visite. Ricordo solo una ragazza bulgara che per corrispondenza tentava di prendere un titolo di studio universitario e che segnava la differenza dalle altre, ma la situazione nel complesso è drammatica⁶⁸.

Il beneficio procurato dai contatti umani, la necessità di creare, con frequenza crescente, una rete relazionale, significativa, cercando di arginare i danni fisici e psicologici dovuti all'erosione dell'individualità, alla deculturazione, all'isolamento e lo straniamento dei reclusi assoggettati sempre più al ritmo monotono e lento della vita istituzionale, per evita che gli istituti di pena rimangano sempre più ancorati ai loro modelli dogmatico-istituzionali e al loro regime coercitivo teso ad agevolare, spesso, la sedimentazione di condotte errate e insidiose. Attraverso l'ascolto dei bisogni, tramite i colloqui personali e l'intermediazione i volontari sono capaci non solo di rompere la solitudine esistenziale ma di individuare percorsi individualizzati di reinserimento lavorativo, incentivando la pratica riflessiva, l'istruzione, ma anche promuovendo una maggiore cura del sé, della propria persona nell'interesse esistenziale e della propria salute in una crescente consapevole del vivere civile. Testimonia Georges Audibert, volontario da oltre vent'anni nell'ANVP, Association nationale des Visiteurs de Prison della regione PACA e formatore:

Ci aspettano per parlare, ne hanno bisogno come il cibo. Il nostro aiuto risiede nell'ascolto paziente e senza giudizi. L'ascolto precede una buona capacità relazionale, la sostanza e permette l'applicazione di una buona comunicazione formativa. Parliamo di tutto: di filosofia, di cronaca, di problemi personali. Una volta alla settimana per due ore noi siamo a loro disposizione. Si possono prenotare in due, tre fino quattro al massimo. Se poi registrato ce n'è uno solo possiamo dedicare più tempo ma non ci possiamo rifiutare il nostro servizio a nessuno neanche a coloro che hanno compiuto reati gravi, o particolarmente odiosi come i pedofili...L'importante è che sanno che noi siamo lì per loro e che non facciamo parte dello *staff* della prigione. Siamo persone indipendenti e questo tempo è speso bene, è costruttivo⁶⁹.

Un ragazzo del Camerun ha incontrato solo me per tutto il periodo della sua prigionia. La solitudine è aberrante! Oltre al giorno che dedico all'ascolto,

⁶⁸ Intervista a A. B., Presidentessa dell'associazione *Parlons Ensemble*, realizzata il giorno 10 giugno 2017. Traduzione realizzata dall'autrice, così come le successive.

⁶⁹ Intervista realizzata il 4 luglio 2015 presso la Maison d'arrêt de Grasse.

aiuto chi ha difficoltà di scrittura e, recentemente, a titolo personale, mi sono reso disponibile per accompagnare i giovani all'uscita, alla messa in prova. Certe volte il bisogno di comunicazione è tale che mi scrivono lunghe lettere anche se li ho incontrati la settimana prima e io rispondo senza mai tralasciare nulla, sempre per scritto, portando la lettera in carcere senza sottrarre tempo al nostro incontro. Da molto tempo poi faccio parte anche di un'altra associazione che lavora all'interno delle carceri francesi (non presente nelle Alpi Marittime) e che si chiama *Petits frères des pauvres* e che si occupa dei detenuti anziani e malati: hanno bisogno di qualcuno che faccia loro da specchio per comprendere il senso delle cose e il senso della vita che spesso hanno smarrito. Macron io l'ho votato, penso che sarà un buon presidente, ma non sono d'accordo con la linea della sua politica sul tema sicurezza e carcere. Come altri prima di lui l'obiettivo è quello di realizzare 13.000 posti in più nelle prigioni. Nessun politico in questi anni ha mai posto l'attenzione sul concetto di prigione sociale di cui si avrebbe veramente bisogno. Si badano ai numeri, al sovraffollamento, all'Europa che controlla, ma nessuno non si è mai veramente interessato alla deculturazione, alla mancanza del lavoro, all'assenza di formazione, alla perdita delle famiglie, al lato umano della prigione, al perché. Così esiste ancora la recidiva. L'altro giorno ho parlato con un ragazzo che non ha neanche compiuto 25 anni. Mi diceva che era molto preoccupato per la sua uscita dal carcere. Che faccio? Mi ha detto. O mi ammazzo o ritorno a Cannes nel giro dello spaccio. Per me non ci sono alternative. E sentire che un giovane, in salute non ha alternative fa male al cuore⁷⁰.

La prima cosa di cui un volontario deve essere consapevole è il concetto che il detenuto è una persona e come tale è degna di rispetto. La persona è qualcosa di molto più complesso del reato che ha commesso e molti non vogliono capirlo. Non può essere tutto semplificato dall'equazione delinquente = miserevole. I prigionieri hanno guizzi di intuito, hanno spirito d'iniziativa, sono persone intelligenti, nutrono degli interessi che molto spesso non hanno la possibilità di coltivare. Hanno sbagliato e per questo sono in prigione per pagare il loro debito con la società, ma nessuno di noi vorrebbe mai essere giudicato per un singolo errore commesso. Tutti ci si opporrebbe, ognuno di noi protesterebbe a gran voce e direbbe: "ma io sono anche altro, ma io valgo di più della mia colpa". Tutti vorremmo essere guardati dall'esterno nella nostra intelligenza, ognuno vorrebbe dimostrare di essere anche altro. Un tempo i prigionieri venivano marchiati a fuoco o rasati, adesso c'è l'indifferenza e l'emarginazione, altri tipi di marchiatura, solo apparentemente meno violenti⁷¹.

Negli ultimi anni è stata organizzata dal DAP e dall'associazione di volontariato stessa una formazione annuale coerente alle esigenze del tempo e alle problematiche più stringenti legate al carcere come: la radicalizzazione, la prevenzione dei suicidi, la tutela dei rapporti familiari, i rapporti

⁷⁰ Intervista a Bracq, realizzata a Vence il 2 giugno 2017.

⁷¹ Intervista a A. B., 10 giugno 2017.

intersoggettivi, i detenuti violenti con i familiari in visita. La formazione è qualitativamente alta e viene indirizzata a un pubblico eterogeneo: volontari e personale del carcere, specie sorveglianti e personale SPIP, ma anche personale medico-infermieristico. I professionisti che tengono i corsi sono remunerati dall'amministrazione penitenziaria centrale di Marsiglia e vengono di volta in volta valutati da un questionario anonimo.

La nostra associazione, che è presente sia a livello nazionale che a livello regionale-locale, organizza una formazione tematica una volta all'anno. Io sono stato nominato l'addetto formatore dei nuovi volontari. Ogni anno programma 12-15 giornate di preparazione per coloro che fanno richiesta di entrare a far parte della nostra associazione. La nostra impronta è un'impronta laica e il nostro operato è circoscritto all'ascolto. Quando vengono autorizzati dallo SPIP i nuovi volontari sono affiancati per le prime due volte da un *tutor*, poi procedono da soli. L'importante è rispettare le regole e lo statuto dell'associazione⁷².

La formazione è assolutamente necessaria in termini legislativi e in termini psicologici per prevenire, innanzitutto, forme di manipolazione da parte dei detenuti e per tutelare maggiormente il nostro lavoro all'interno del carcere. È importante avere chiarezza nel nostro percorso ed essere sempre più preparati, professionali, per saper fornire risposte adeguate e non banali⁷³.

Secondo lo statuto della nostra associazione la proporzione numerica tra detenuti e volontari è fissata nella misura di un volontario ogni 20 detenuti. Per poter accedere alla prigione c'è bisogno però dell'autorizzazione da parte dello SPIP che fa il bello e il cattivo tempo e può rifiutarla anche senza giustificato motivo. L'autorizzazione ha, di norma, dei tempi molto lunghi: da 6 a 12 mesi ma si protrae spesso anche a 15 mesi o anche più senza alcuna ragione. Per il resto il lavoro dei volontari e quello degli agenti di sorveglianza viaggiano costantemente su binari paralleli e non c'è nessun ostacolo⁷⁴.

In questo momento l'associazione ANVP di Grasse, nonostante le iniziative di promozione e le capillari quanto infruttuose campagne di reclutamento, dispone solo di 5 volontari, pochi se paragonati alla vicina Maison d'arrêt di Draguignan che, simile per portata e problematiche, ne vanta ben 45. Molto dipende anche dalla dinamicità della direzione penitenziaria e dalla chiusura o dall'apertura che il carcere ha nei confronti delle iniziative esterne e del territorio. La Maison d'arrêt di Grasse è distante e complicata da raggiungere ma è anche un carcere con un impianto

⁷² Intervista a Audibert, 4 luglio 2015.

⁷³ Intervista a A. B., 10 giugno 2017.

⁷⁴ Intervista ad Audibert, 4 luglio 2015.

complessivo molto rigido dove non vengono promosse né incentivate attività culturali e dove l'apertura alle iniziative esterne è molto ristretta a differenza di altre realtà locali dove per interessamento delle direttrici e dei direttori c'è più flusso e maggior tolleranza. Molto sta nella motivazione delle persone che animano i gruppi e nella loro tenacia di continuare nonostante tutto.

Nel 1968 ho iniziato a fare volontariato a Parigi nelle bidonville costruite lungo i binari. All'epoca facevo corsi di alfabetizzazione. L'ho fatto per rendermi utile. Ho visto in faccia la miseria, il degrado. Mi ero poi iscritto all'associazione *Les petits frères des pauvres* per aiutare i dimenticati della società. Attualmente mi occupo di carcere perché è un atto di cittadinanza e io credo di essere un buon cittadino. Prima di andare in pensione avevo una ditta e l'ufficio del Pôle emploi mi aveva chiesto di prendere a lavorare due detenuti. Mi sono interessato alla loro problematiche e ho giurato a me stesso che quando sarei andato in pensione mi sarei dedicato completamente al carcere. È una questione di cittadinanza⁷⁵.

Faccio questo tipo di volontariato con consapevolezza da più di vent'anni. L'ho scelto perché i prigionieri mi sembravano cittadini senza voce, collocati nell'ultimo scalino della società a cui nessuno dava ascolto, a cui nessuno prestava attenzione e non voleva neanche sapere, capire il perché di tanta cattiveria, di tanta rabbia. Come cittadino laico mi sento utile e gratificato. Per me è stata una scelta di civiltà. Se la società è malata non si può far finta che tutto vada bene, è da irresponsabili. Ognuno, come può, ha il dovere di contribuire al cambiamento, non si può sempre aspettare dall'alto un intervento salvifico. Prima ero nel dipartimento del Var poi la prigione è stata devastata dall'alluvione ed è rimasta chiusa a lungo, così mi sono spostato su Nizza e Grasse, non potevo lasciarli soli. Questa attività fa parte della mia vita, del mio essere cittadino, l'ho scelta e ne sono fiero⁷⁶.

Oltre all'ANVP è presente presso la Maison d'arrêt di Grasse l'associazione *Parlons Ensemble* creata nel 2013 da Annie Burgraeve, una distinta signora in pensione precedentemente impegnata per 15 anni come volontaria nell'ANVP. L'associazione si prefigge di accogliere e accompagnare le famiglie dei detenuti spesso in condizioni sociali, economiche e psicologiche molto difficili. *Parlons Ensemble* prevede di istituire attività di prevenzione e integrazione di natura sociale, educativa e culturale con i parenti dei reclusi, interventi orientati soprattutto alla prevenzione del rischio suicidio e ad azioni di violenza familiare, reato molto diffuso in questa prigione.

⁷⁵ Intervista a Bracq, 2 giugno 2017.

⁷⁶ Intervista ad Audibert, 4 luglio 2015.

Quando ho chiesto al direttore Piney l'autorizzazione di creare l'associazione di sostegno alle famiglie ha espresso immediatamente il suo parere favorevole e mi ha aiutata a realizzare il progetto. Il problema era quello che mancava lo spazio interno alla prigione per poter accogliere i parenti i quali, soprattutto dopo un colloquio, volevano fermarsi a parlare e avere il nostro supporto o la nostra consulenza. Questo ostacolo è stato rimosso quasi immediatamente perché il Direttore ha predisposto che fosse installato davanti all'ingresso riservato ai visitatori del carcere un *container* bianco che noi abbiamo adibito a sala colloqui, una specie di spazio di transizione. Ci vengono a trovare in molti, alcuni prima della visita ai parenti reclusi ma prevalentemente dopo. I problemi sono tanti e sono gravi ma loro sanno che possono contare su di noi. Offriamo loro una tazza di caffè o di tè, un po' di caramelle e un album da colorare per i bambini che vengono alle visite del mercoledì e tutto sembra già più facile⁷⁷.

I volontari dell'associazione, che attualmente sono 9, si occupano anche di accompagnare alle visite i bambini che hanno entrambi i genitori in carcere o che hanno particolari situazioni lavorative o familiari o che hanno genitori in corso di separazione.

Il carcere di Grasse è un carcere esclusivamente maschile per cui tranne qualche padre disperato, riceviamo quasi sempre donne di tutte le età. Oltre al sostegno dell'amministrazione penitenziaria e dello SPIP, possiamo contare anche sui finanziamenti forniti dagli *sponsor* come il Consiglio Regionale, la CAF⁷⁸, il Soccorso Cattolico e altre associazioni della zona⁷⁹. Per far sì che non siano interrotti i legami familiari i volontari della nostra associazione garantiscono un sostegno psicologico, ed erogano aiuti economici ai parenti che vengono da lontano (più di 300 km) e si impegnano nella ricerca di alloggio per coloro che hanno un reddito troppo basso per sostenere queste spese. Quando i problemi sono specifici e riguardano in modo particolare i bambini indirizziamo le famiglie ad un'altra associazione specializzata nella mediazione delle dinamiche familiari che si chiama Harjès⁸⁰.

L'associazione permette soprattutto di preparare meglio il colloquio, con meno tensione, meno rabbia, aiutando le persone a fare il punto sulle cose importanti da dirsi ma anche di ricevere le lacrime e le angosce dei parenti in uscita che, prima di riprendere il loro viaggio di ritorno,

⁷⁷ Intervista ad A. B., 10 giugno 2017. Estratto riportato in *Anatomia della prigione. Aspetti politico-sociali della condizione carceraria in Italia e in Francia*, di Patrizia Pacini Volpe, in corso di pubblicazione.

⁷⁸ Caisse d'Allocations familiales Alpes Maritimes.

⁷⁹ L'associazione AIDER (Association Initiatives Diaconales de l'Église réformée) e l'UFRAMA (Union des Fédérations Régionales des Associations de maisons d'accueil).

⁸⁰ Harjès, associazione in funzione dal 1986, si occupa con competenze giuridiche, economiche e sociali dei processi di accompagnamento all'istruzione, all'alfabetizzazione, al sostegno sociale generale e alla mediazione familiare.

possono beneficiare di un consiglio o di un'indicazione utile senza più sentirsi soli e impauriti. *Parlons ensemble* ha contribuito negli anni anche all'opera di prevenzione ai suicidi segnalando alla direzione i casi che potevano essere a rischio a giudizio dei parenti.

L'amministrazione penitenziaria francese, in collaborazione con le autorità locali e le associazioni di volontariato, ha investito molto sulla qualità dei dispositivi che costituiscono il *trait d'union* tra detenuto e figure parentali di riferimento in modo che la persona reclusa benefici di spazi decorosi per il colloquio e l'incontro e le famiglie possano essere ricevute in buone condizioni quando visitano la prigione, specie se in presenza di bambini, evitando così situazioni frustranti e imbarazzanti che andrebbero ad aggiungersi al pesante fardello della quotidianità e al sentimento represso di impotenza che spesso inasprisce gli incontri (Bouchard 2007). L'incarcerazione rimane un'esperienza devastante, con forti ripercussioni sulla vita di coppia, sul ruolo paterno/materno, con frequenti crolli morali e psico-fisici da parte dei componenti delle famiglie che hanno bisogno del sostegno e della guida di persone preparate, di una rete di socialità che comprenda le loro esigenze, che non giudichi ma che aiuti a ricostruirsi una nuova identità, una nuova autonomia, delle nuove dinamiche relazionali, un nuovo registro comunicazionale. Un volontariato capace di ascoltare, curare, accogliere ma anche indirizzare e fortificare.

8. CONCLUSIONI

Dall'analisi della realtà osservata a livello comparativo, sembra lecito concludere che oltre all'evidente impronta laica francese che predomina nella sfera di intervento del mondo del volontariato rispetto al primato del mondo cattolico italiano, un altro aspetto interessante da notare è che per meglio rispondere all'emergenza di un imponente disagio sociale, l'Italia, frammentata in una miriade di iniziative e di piccole sigle, si fa forte della presenza di organizzazioni prettamente locali per intervenire più efficacemente con progetti *ad hoc* sulla specifica e mutevole realtà del suo territorio, mentre tutte le associazioni francesi hanno un carattere nazionale, centralizzato, formate da una struttura piramidale: nazionale, regionale, locale, distribuita in sottocomitati zionali in una sorta di succursali o filiali di cooperazione decentrata. Gli interessi e l'ambito d'azione del volontariato francese, eccetto il caso della Croce Rossa, sono assolutamente mirati e funzionali ad un ambito specifico: medicina sociale con le associazioni che si occupano di Aids e problemi connessi alle malattie sessualmente trasmissibili; consulenza e risoluzione di problemi giudiziari;

assistenza agli stranieri; supporto delle famiglie; centro d'ascolto; promozione delle azioni culturali; interventi in campo penale in *extramoenia*. Nulla è mischiato, nessuno si permette di invadere il campo d'azione dell'altro, tutto l'operato è impostato a compartimenti stagni. Ci sono proposte di collaborazione con altre associazioni e spesso percorsi di formazione comuni, ma il lavoro di apertura del carcere al territorio è pressoché inesistente da parte dei volontari in quanto un ambito ritenuto fuori dal loro potere operativo. Gli obiettivi e gli interventi sono chiari e inquadrati in una convenzione di durata annuale o pluriennale stipulata con il Ministero della Giustizia e l'Amministrazione penitenziaria per garantire continuità ai progetti, in caso però di contestazioni o problematiche la convenzione non viene rinnovata e l'associazione automaticamente viene delegittimata come nel già citato caso del Genepi. In Italia la sfera di competenza del volontariato carcerario è più parcellizzata ma anche molto più libera e le associazioni manifestano interessi poliedrici che spaziano in tutti gli ambiti anche se gli obiettivi comuni di ciascuna associazione vengono declinati intorno a quattro assi principali: informare la pubblica opinione sui problemi legati alla detenzione e agli Istituti di pena; aprire l'istituzione carceraria al territorio e alla società civile di cui fa parte; promuovere progetti interni di natura formativa, educativa e ricreativa; progettare percorsi per l'attuazione di misure alternative previste dalla legge. Le funzioni svolte dalle organizzazioni sono così varie da interessare, in modo trasversale, diversi settori di attività. L'innovazione sostanziale sul versante francese, per quanto mi è stato possibile osservare, fa perno su due punti principali: il trattamento delle famiglie e la loro massima tutela e gli interventi dei volontari nell'ambito della medicina sociale. I progetti di sostegno alla genitorialità contemplano provvedimenti qualitativi e appropriati: dal trattamento riservato loro durante i colloqui (tempi di attesa inesistenti, visite prenotate, locali accoglienti, puliti e confortevoli, pensati anche per le esigenze dei bambini piccoli) alla presa in carico dei problemi familiari dei detenuti fino al sostegno psicologico dei bambini nonché l'accompagnamento in carcere dei bambini che non possono essere seguiti dalla famiglia e la cura nei momenti di incontro diretto. Misure residuali sul piano italiano, i cui dati esortano a una riflessione che ci spinge alla necessità di ridefinire e modellare le proprie soluzioni metodologiche ed operative. Per quanto riguarda la medicina sociale e la prevenzione dei comportamenti a rischio la Francia si è subito attivata fin dagli anni Ottanta in corrispondenza della drammatica tendenza della diffusione dell'infezione da HIV. L'orientamento internazionale è concorde nell'affermare che l'azione preventiva debba necessariamente passare attraverso l'informazione, l'educazione ed una responsabile modificazione

comportamentale⁸¹, per questo gli interventi mirati delle associazioni di volontariato AIDES e *Sidaction*, con la loro azione proattiva, sono state provvidenziali anche per evitare le profonde situazioni discriminatorie presenti nei luoghi di pena, che si manifestano in modo più crudo ed acuto rispetto all'esterno. Situazioni purtroppo ricorrenti, favorite dalla promiscuità, dalla violenza, dai comportamenti antisociali ma soprattutto dalla vulnerabilità psichica dei detenuti e dalle prese di posizione del personale che esacerba i timori e gli atteggiamenti irrazionali di rifiuto (associazione David et Jonathan). In Italia da parte del mondo volontariato non esistono interventi specifici in tal senso se non sporadici e scarsamente incisivi per brevità e portata o semplicemente legati a spontanei lanci di qualche medico come a rimarcare un vuoto in una situazione sicuramente scomoda e difficile quale l'insufficienza della tutela della salute nelle carceri. Entrambe le realtà prese in esame, francese e italiana, si avvalgono di coordinamenti con l'amministrazione penitenziaria che sono andati gradualmente migliorando negli ultimi vent'anni. Anche in questo campo l'ambito organizzativo si differenzia: le associazioni di volontariato francesi hanno scadenze precise e burocraticamente programmate che vengono rispettate nei tempi e nelle modalità di esecuzione secondo una calendarizzazione stabilita circa cinque volte l'anno mentre in Italia si procede ancora troppo in modo confusionario, approssimativo e soprattutto all'impronta, rubando un po' di tempo là dove gli educatori, costantemente oberati di impegni, non ne hanno. Il coordinamento non sistematico assume così un carattere residuale e non propositivo legato di più dell'occasionalità e all'emergenza. Decisamente più strutturata e metodica in Italia l'area educativo-scolastica legata all'azione dell'associazionismo gratuito con interventi plurisettemanali di volontari che accompagnano i detenuti e le detenute delle sezioni femminili nei loro percorsi di studi fino al conseguimento del diploma o della laurea tramite un accordo con i Provveditorati locali e con le Università. Un valore aggiunto di spessore, un supporto di qualità ai percorsi di studio, ambito ancora molto carente in Francia se si pensa che la maggioranza dei corsi vengono erogati per posta, in forma cartacea dall'associazione Auxilia e a spese degli stessi detenuti e che l'unico ateneo attivo che eroga lezioni in presenza e con l'implicazione del mondo del volontariato da parte degli insegnanti su tutto il territorio nazionale è l'Università Paris Diderot (Paris 7).

⁸¹ Valga ad esempio il fatto che la condizione coatta e monosessuale tipica della vita carceraria può favorire condotte "a rischio" per l'infezione da HIV, amplificando nello specifico ambito le problematiche sollevate dall'AIDS.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AMBROSINI, M. (2005). *Scelte solidali. L'impegno per gli altri in tempi di soggettivismo*. Bologna: Il Mulino.
- AMERIO, P., GATTINO, S. (2000). *La solidarietà come risorsa: volontariato e auto-aiuto*. In P. Amerio, *Psicologia di comunità*, Bologna: il Mulino.
- BAZIN, C., MALET, J. (2001). *Recherches et solidarités*. Paris: Adema-France Bénévolat.
- BICHI, R. (2007). *La conduzione delle interviste nella ricerca sociale*. Roma: Carocci.
- BOCCACIN, L., ROSSI, G. (2006). *Le identità del volontariato italiano. Orientamenti valoriali e stili di intervento a confronto*. Milano: Vita & Pensiero.
- BOUCHARD, G. (2007). *Vivre avec la prison : Des familles face à l'incarcération d'un proche*. Paris: L'Harmattan.
- CAPRON, C., DELSEMME, F. (2009, dir.). *La vie en prison, 80 visiteurs témoignent*. Paris: Éditions Couleur.
- CASTELLI, C., CELLAMAURO, A., CRISTOFANELLI, F., DE SALVIA, A. (1991). *Il volontariato penitenziario oggi. Guida per il volontariato penitenziario*. Torino: Italian Christian Media.
- CHERUBINI, A. (1991). *Beneficenza e solidarietà. Assistenza pubblica e mutualismo operaio 1860- 1900*. Milano: FrancoAngeli.
- CITTADINO, C. (2008, dir.). *Dove lo Stato non arriva. Pubblica amministrazione e Terzo settore*. Firenze: Passigli.
- CLARKE, A. E. (2005). *Situational Analysis: Grounded Theory after the Postmodern Turn*, (pp. 320-345). London: Thousand Oaks SAGE.
- CORBETTA, P. (2002). *La ricerca sociale: metodologia e tecniche*. Bologna: il Mulino.
- DE LEONARDIS, O. (2006). L'onda lunga della soggettivazione: una sfida per il welfare pubblico. *La Rivista delle Politiche Sociali*, (2): 13-37.
- DI BELLA, S., CACCIAVILLANI, F. (2002). La mediazione interculturale: dall'attività ai processi. *Animazione Sociale*, (3): 35-44.
- DUMAS, F. (2014). *Commission d'enquête : Les difficultés du monde associatif dans la période de crise actuelle*, Rapport Parlementaire, 20 novembre. Nîmes: Assemblée Nationale.
- FLICK, G.M. (2013). Un ponte tra carcere e società: il volontariato. *Rassegna penitenziaria e criminologica*, (1): 213-238.
- GLASER, B. G., STRAUSS, A. L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago-New York: Aldine de Gruyter.
- HELY, M. (2012). Le travail salarié associatif est-il une variable

- d'ajustement des politiques publiques ? *Informations sociales*, 172(4): 34-42.
- ISTAT (2017). *Rapporto*. Roma.
- MARSH, R. (1967). *Comparative sociology: A codification of cross societal analysis*, New York: Harcourt, Brace.
- MERIGEAUD, C. (2011). *Carnets d'une visiteuse*. Paris: Édition Thélès.
- OMOTO, A.M., SNYDER, M. (2000), *Doing good for self and society: volunteering and the psychology of citizen participation*. In M. van Vurt, M. Snyder, T. Tyler, A. Biel, *Cooperation in modern society* (pp. 127-141). New York: Routledge.
- PACINI, VOLPE P. (2019). *Carcere e immigrati: il ruolo del volontariato nel promuovere un'osmosi tra reclusione e realtà territoriale. Esperienze e situazioni negli ex domini sabaudi*. In K. Deharbe, M. Ortolani, O. Vernier (dir.), *Intégration des étrangers et des migrants dans les États de Savoie depuis l'époque moderne* (pp. 321-337). Nice: Serre Éditeur.
- PROUTEAU, L. (2018). *Bénévolat et bénévoles en France en 2017, état des lieux et tendances : rapport complet de recherche, synthèse des chiffres clefs, résumé du rapport*. Laboratoire d'économie et de management de Nantes-Atlantique et Centre de recherche sur les associations.
- RICCIARDI, G.M. (2015). *Santi sociali in Piemonte e Santi e laici. I «Giusti» del Piemonte*. Torino: Priuli & Verlucca.
- RODOTÀ, S. (2012). *Il diritto ad avere diritti*. Roma-Bari: Laterza.
- RODOTÀ, S. (2014). *Solidarietà. Un'utopia necessaria*. Roma-Bari: Laterza.
- SALLE, G. (2006). État de droit, État gestionnaire. Retour sur la privatisation des prisons françaises. *Champ pénal*, Vol. 3.
- SAYAD, A. (2002). *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Milano: Cortina.
- THIERRY, D. (2014). *Les bénévoles et l'association*. Paris: Territorial Éditions.
- TOMASSINI, L. (1999). *L'associazionismo operaio: aspetti e problemi della diffusione del mutualismo nell'Italia liberale*. In S. Musso (a cura di), *Tra fabbrica e società. Mondi operai nell'Italia del Novecento*. Milano: Feltrinelli.
- ZAMAGLI, S. (2011, a cura di). *Libro bianco sul Terzo settore*. Bologna: il Mulino.

TOWARDS A NEW CONCEPT OF SUSTAINABILITY?

The role of culturalization and traditional knowledge.

di *Gianluca Senatore e Lucia Groe**

Abstract

This work contributes to animate the scientific debate on sustainability in a double sense: a) by placing the need of stripping the term of ambiguous concepts wrongly attributed by the interpretative processes of modernity; b) to start a process of cultural construction of sustainability based on the redefinition of the roles of knowledge and on the man-nature relationship read in terms of interconnectedness. The authors will present a new term: *Mitakuyeability*, a reinforcing form of the concept of sustainability rather than its reinterpretation, understood as the ability to interconnect with all the possibilities of the universe that stimulates the ability to take care and the definition of sustainable strategies of 2030 Agenda.

Keywords

Sustainability; modernity; cultural construction; (inter)connection; man-nature partition; mitakuyeability.

* GIANLUCA SENATORE è afferente al Dipartimento Coris dell'Università "Sapienza" di Roma.
Email: gianluca.senatore@uniroma1.it

LUCIA GROE, è afferente al Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università della Calabria. Email: lucia.groe@unical.it.

The work is structured as follows: The Introduction, paragraphs 4 and 5 are by Lucia Groe, while paragraphs 2 and 3 and the Conclusions by Gianluca Senatore.

1. INTRODUZIONE

The debate on the environmental issue and sustainability is open and full of continuous reinterpretations. The aim of this work is to share (With this work¹ we want to share) our reflection which is still being studied. Our reflection re-reads sustainability in a critical key starting from modernity and the role of Traditional Knowledge (TK). We believe that sustainability has been mistakenly constructed as a response to the fear of the environmental crisis and that for this reason the environmental question is put aside whenever a new (economic, environmental) crisis affects recent geological times and spaces. Our belief is to conceptualize the idea of sustainability through a work of theoretical analysis since we live in a historical moment in which this term seems vaguer and more indefinite. Our reflection places side by side to very recent studies, such as in particular that Gare (2017) who highlights the need to correct sustainability and intervene in the loss of effectiveness of its notion, encouraging to change strategy in the fight against survival. Through a micro-historical approach and literature review we propose elements for discussion that allow: a) to make a critical reading of the contribution of modernity to the notion of sustainability and, b) to re-discuss the relationship man-nature through the Lakota cultural concept of interconnection: a vision opposed to the separation of the two systems.

The environmental crisis shows that modern society lives a paradox: it continues to show its inability to change. Until recently, our political and economic systems have been driven by the need for short-term gains, without addressing the long-term consequences (Espinosa and Walker 2011). That is why it was necessary to change the way of thinking and relating to others and to the natural world. Initially, in the absence of a correct way of thinking the awareness of environmental issues was accelerated (erroneously) by the concept of fear of the environmental crisis' effects. As if the drama of an event could induce society to become aware of its inability to relate to nature and grasp its limits. Suddenly it was realized that global problems were local problems and the political-economic reaction was a clear securitization process in which there was no dialogue with the community. The consequence is that scientific knowledge and that one political remain anchored to their laboratories and palaces of ideas creating a communication gap with society. There is a misunderstanding due to different knowledge which does not adopt a common language.

¹ The work is structured as follows: The Introduction, paragraphs 4 and 5 are by Lucia Groe, while paragraphs 2 and 3 and the Conclusions by Gianluca Senatore.

The analysis of modernity partly clarifies the diffusion of the concept of crisis and security, of the inability of the community to give adequate individual and collective responses. The reason is it's based on: a) the *here and now*, b) the removal of the past since the ancient does not have much to teach, c) about a scientific vision that dominates and depersonalizes habits and emotions, d) about individualization. What makes the debate on environmental issues and sustainability difficult is that the relationship between the natural and social systems became entangled in a dichotomous vision of separate entities and produced crucial and serious effects, because culturalization did not go beyond the naturalistic conception of development: environment was a mere basket of unlimited resources to be introduced into the production process.

The opposite systemic and holistic vision, especially read in the context of the *Anthropocene* society, leads to reflect on humanity as a species inserted in the web of life that co-evolves with the natural system and that reciprocally feel the effects that fall on each element. In this new interval in geological history we are witnessing a wider impact that includes the transformations of the environment that James Syvitski (2012) calls the *cumulative impact of civilization*.

Over the past two decades, different approaches have been suggested for managing sustainability issues, here we present a new approach close, but with its own characteristics, to the conceptual paradigm of *integral ecology* and the Gare's approach (2017) which proposes the utopian *ecological civilization*.

From a purely economic analysis plan, from a dichotomous dimension representative of the relationship between man and nature, the environmental question reaches a new analysis plan that assumes human significance. The social, ethical, spiritual and cultural dimension of the individual enters the conceptualization of the environment, shifting attention from the impact to the well-being of civil society.

In this work, we try to answer the question: *What is missing from sustainability today?* We address the analysis starting from the idea that TK plays an important role in the culturalization of modern society. The TK analyzed here is based on the concept of Lakota interconnectedness. We believe that in the transition from fear to culturalization, sustainability stops being ambiguous and that a transversal knowledge becomes the right tool to help institutions and communities to orient policies, practices and attitudes.

In this regard we propose a term coined by Groe² that can contribute

² The term does not stand as absolute innovation. The indigenous literature and that one of the sectors refer to similar concepts even if with different terminology, but they

to the discussion about the culturalization process of society and that indicates the ability to (inter)connect with all the possibilities of the universe, recovering historical memory and the lost sense of unity and harmony with all forms of life: *Mitakuyeability*.

2. SUSTAINABILITY AND MODERNITY

The concept of sustainability taken up by international institutions in recent years refers to the environmental awareness of the 70s and 80s of the last century, a period in which, as Beato (1998) argues, the set of ecosystemic alterations are configured as a threat and, therefore, assumes relevance in the public debate. Underlying the approach used by institutions and recent environmental movements (Colombo 2020) is the concept of fear or threat, which determines the drive towards change in our economic, political and social systems (Beck 2000, 67), and which is characterizing the attempts to break the current economic growth model. Yet this approach has already suffered many setbacks. Even though we can hope for a great and continuous awareness of public opinion towards environmental crises, this will only be convincing and actionable at times: everything will cease at the next global economic crisis (Senatore and Sterpone 2019) or, as it is happening today, to the next health crisis, which will inevitably lead to a systematic disappearance of the various environmental problems to give space (legitimately) to the consequences of the pandemic. Is it enough to consider sustainability as an effect induced only by environmental crises?

The fear is that once the fright of a possible environmental threat returns, also the old model of exploitation of resources will be immediately re-established, until the evidence of a new environmental threat crosses the information doors (Colombo 2020). Therefore it is clear that the strategy that we are carrying out with a lot of effort at the moment, could prove ineffective. The problem is that this strategy is based on occasional and improvised sustainable models by institutions, which produce laws and prescriptions built essentially on fear and potential risks that grow, in a latent way, with the exponential growth of the productive forces in the process of modernization and that are transformed only when

have not been used with the intent of re-discussing sustainability, but rather to reinforce some concepts aimed at highlighting elements of environmental enhancement and protection. The use of the term *Mitakuyeability* is intended to facilitate scientific discussion and conceptually simplifies an explanation. The stimulus to use this term is to begin inserting references of traditional knowledge into academic and scientific debates.

the threat is evident and obvious.

Therefore the basic assumption of this work therefore starts from the conviction that sustainability must be understood as a model of culturalization of society, a key condition for the construction of a sustainable society, in other words based on the principle of imitation of nature as a process of evolution and development economic, but above all cultural. The realization of this model of culturalization of society can only take place through the redefinition of the roles of knowledge, which must, on the one hand, re-establish the task of modern science, and, on the other, reconsider the role of other sciences neglected up to now: the historical-humanistic ones, the philosophical and sociological ones. Furthermore, it is essential to reconstitute the relationship between ethics and technique, returning to favoring what was pure knowledge, the only one able to best serve the search for harmony with the whole (Bateson 1984) and not exclusively the human utility and technical-economic development as a push towards technological rationalization resulting from modernization (Eisenstadt 1979; Bauman 1991; Beck 2000).

Man must renounce his power, the achievements that have led him to a limited knowledge or better, a knowledge linked to know-how and to produce tools that can compromise his own life on Earth. Knowledge, oriented through *responsible freedom* (Benedetto XVI 2009), will allow mankind to interpret and shape the natural environment. This is a challenge that even Pope Francesco (2015) has well expressed in the encyclical letter *Laudato Si* where he denounces that «the human environment and the natural environment degrade together, and we will not be able to adequately address environmental degradation, if we don't pay attention to the causes that have to do with human and social degradation (Monti 2020). Knowledge has the task of re-establishing the balance between the laws of nature and the laws of man.

This need is given not only because natural systems that have maintained their physiological characteristics unchanged for millennia are at risk, but, above all, because man as a living being is an integral part of nature itself. Only through this semantic reconstruction could we really understand that sustainability is a complex process that absolutely cannot be based on the feeling of fear. This does not mean that it is not possible to build a sustainable society following the evolution of technical and technological progress, but what must be taken into consideration with respect to the past is that the alterations of the economic, industrial and productive systems, resulting from the modernization process can unleash destructive forces, in front of which man's capacity for imagination appears inadequate (Beck 2000).

This evolutionary process that began at the time of industrialization and which continues following the path of modernization provides for the implementation of a transition towards an increasingly global *risk distributor* (Beck 2000) society, with which to deal with and prepare the necessary antibodies, essential for a social transformation that will have to respond to potentially irreversible threats. It is difficult to predict how this transition will take place, but certainly, as Beck himself (2000, 29) states, «the Weberian concept of *rationalization* is no longer sufficient to understand the reality of this late modernity produced by the success of rationalization. With the growth of the potential of rationality aimed at the purpose (Zweckrationalität), the incalculability of its consequences also grows». All this indicates the need to develop new methodological systems that can include the different specialist components of each individual discipline and that are able to combine the different scientific rationalities, focusing on the *banal*, *not current* and *mistreated* authentic knowledge.

3. AN ALTERNATIVE STUDY ON SUSTAINABILITY

The theory on the culturalization of society, as a basis for the construction of sustainable economic, social and environmental models, is strengthened by recent research, which starting from a historical inconsistency, the Soviet experience and the first movement for the protection of nature (Senatore 2016; 2014; Weiner 1988) trace the origins of sustainability far from the West and western modernity. Not only is a distance topographical, but it is also theoretical. A clear departure from the complex elaboration that has led us so far. Such research starts from the crisis and the rethinking of modernity. Since the second half of the twentieth century, numerous theories concerning modernity have opposed each other, attributing to it new terms such as: *postmodernity*, *late modernity*, *second modernity* or *liquid modernity*.

The contemporary debate relies on the one hand on the concept of *late modernity* which is interpreted by Giddens (1994) as a passage to the radicalization of modernity without ever having emerged from it, on the other hand, starting from 1979, the year in which Lyotard (2014) published: *The postmodern condition*, the term *postmodern* begins to experience a certain success in the social sciences. Lyotard's hypothesis is that one of the most evident transformations of postmodern society is the change in the condition of knowledge in more developed societies. The postmodern condition expresses the perception of an inadequacy of the

categories with which we have described the social world up to now and has within it the claim to define the current phase of world history as a *post-modernity*. In the last phase of his work, Bauman (2000) intended to compare the transition from modernity to postmodernity to the transition from the solid to the liquid state of society, developing an expression known to most as *liquid modernity*. Late modernity maintains «a partial continuity with modernity» unlike postmodernity, which «is understood as a substantial leap that no longer allows a direct link with modernity», and «to a large extent, it is anti-modernity» (Giacomantonio 2007, 31-32).

The analyzes just presented are certainly not negligible, but for many sociologists they are not entirely convincing. In this sense, in the context of the attempts to re-elaborate the representations that we have, at least in sociology, a notion that seems to have acquired increasing importance lately is that of Eisenstadt's *multiple modernities*. Central author in the history of social sciences of the last sixty years, his intellectual enterprise has modified the classical theory of modernization and constitutes an essential point of reference (Jedlowski 2013). As Jedlowski states (Crespi, Jedlowski and Rauty 2000, 86) «if on the one hand it allows us to criticize certain too one-sided visions of modernity (to which the idea of the *post-modern* actually reacts), on the other too hastily to the idea that we are in a *postmodernity* with vague characters». Sociology, for a long time, has been the victim of theoretical constructions that saw in modernization a predetermined path, in modernity a normative model and which rested on «a model of convergent and gradual development, based on trust in the universal characteristics of progress that West knows» (Jedlowski 2013).

The limit was therefore to consider modernity as homogeneous, that is, not plural. And it is precisely from this limit that Eisenstadt (1998) takes inspiration for his analysis «starting from the original vision of modernity as a set of multiple processes and the product of factors that are often contradictory to each other, therefore multiple and ambivalent, in themselves reacting to those that they are the American theories of modernization» (Affuso 2016, 17). The Israeli sociologist will thus come to develop the now well-known paradigm of multiple modernities according to which «modernity does not give rise to a single civilization, [...] but rather to the development of numerous models of civilization, that is, of societies or civilizations that share common characteristics and which also tend to develop different yet similar ideological and institutional dynamics» (Eisenstadt 2006, 15-16). Modernity is therefore plural because it is animated by social groups that interpret it in different ways and are in competition with each other.

As Eisenstadt writes, «practically from the beginning of the spread of modernity, multiple modernities developed» (2006). According to the author, therefore, it is clear how, following a socio-comparative analysis of various countries, including Russia, we cannot speak of a lack of modernity, but rather of failures that are an integral part of modernization and of modernity itself. However anti-Western or anti-capitalistic, they cannot be called totally anti-modern. The attempt of the study proposed by Eisenstadt (1964) is to de-westernize the notion of modernity: «One of the most important implications of the term *multiple modernities* is that modernity and westernization are not the same thing; Western models of modernity are not the only authentic modernities, although they enjoy a historical precedence and continue to be a basic reference point for others» (Eisenstadt 2006, 10).

The thought of Eisenstadt not only gives us a new concept of modernity, but allows us to include the Russian experience, pre and post revolutionary, in its peculiarity, within a broader sociological framework, a framework that allows a different and perhaps more complete reading of what has happened in the last century from an environmental point of view. In the early 20's in Russia a movement for the protection of nature develops which will express in political, economic and scientific-environmental terms a series of studies, cultural and applicative contaminations (Senatore 2014; Gare 1996; Weiner 1988) that will anticipate all the characteristics of what, only in the 1980s, will take the name of sustainability.

Having acknowledged that the path of Western modernity is not the only model that represents the universal characteristics of progress, there are intrinsic consequences of modernity, which in places other than those attributable to Western culture, may have given rise to the concept of sustainability. In particular, the Russian experience - from 1905 to 1928 - has given way to question the sociological theoretical assumptions that see sustainability as a new conflictual semantics, replacing the old linguistic modes, which takes shape as a secondary intrinsic consequence of modernity, and which sees it as dependent on the essential characteristics of capitalist formations (Beck, Giddens and Lash 1999, 23).

For these reasons, sociological theories have not deemed it necessary to investigate the cultural phenomenon linked to environmental issues in Russia in the 1920s, with the exception of some authors such as Arran Gare (1996; 2000), an important philosopher and scholar of social behavior and environmental movements. The delineation of this precise link between modernity and the environmental question (Gare 2006) has conditioned the theoretical studies to the point of making inexplicable, and

therefore negligible, experiences such as those of the environmental movement present in Russia, experiences distant in time and space from coordinated assumptions for the birth of the concept of sustainability. Yet, in the early years of the twentieth century, before the Bolshevik revolution, modernity brought about a cultural and institutional progress quite different from that present in the Western panorama, a context that gave rise to an extraordinary scientific ferment of the highest level, strongly influenced by the classics of late 19th century literature.

In this context, the environmental problem was addressed as a potential threat to the future of humanity in the absence of real industrialization and any environmental crisis as a direct or indirect consequence. Before, during and after the years of the Bolshevik revolution in Russia, therefore, an environmental movement was born that contributed to social, political and economic planning, promoting a process of integral development of a sustainable type. It is important for our work to distinguish this Bolshevik period from the Stalin one (Cohen 1978). Without entering into the historical debate, it is important to emphasize how the period immediately after the revolution emphasized the role of science and academia and at the same time also that in favor of the protection of nature and the study of the behavior of natural organizations (Weiner 1988). What happened after the mid-1930s can be defined as a slow and constant darkening of ecological policies, certainly not in continuity with the Bolshevik period.

In Russia between 1918 and 1921 a series of laws were promulgated for the protection of parks and forests which led in 1924 to the creation of one of the most important and oldest associations called VOOP (Soviet Society for the Protection of Nature). Russian scientists and scholars succeeded in influencing Lenin's political choices in the promotion of environmental policies (Gare 1996) and in the conservation of nature, allowing the Russian Soviet Federal Socialist Republic to obtain appreciable results in the protection and in the theoretical and applied environmental sciences: Daniil Kashkarov, Stanchinskii, the studies on the ecological harmony of the pioneers of ecology, Borodin and Semenov-tian-shanskii, Lunacharsky, the first nature reserves of 1919 to reach the 4 million hectares of nature reserves (*zapovednik*) of 1929, entrusted to the commissariat of education to avoid any agricultural or industrial exploitation, the first university courses on ecology and environmental sciences, Vladimir Vernadskii and many other scholars and academics.

The environmental issue in Russia was one of the most debated and widespread topics in the scientific and academic fields, but also in the political and economic one. Aleksandr Bogdanov (1989) in 1906 wrote *Red Star*, a Novel-Utopia which describes in a precise way the

environmental crises, the problem of deforestation, the danger of the scarcity of resources and recommends a rational use of the same.

One wonders, therefore, how is it possible that in a place far enough from the West, if only from a temporal point of view, which has not experienced a profoundly industrial phase, which has not seen the pollution of large cities, rivers, lakes and coasts, which has never suffered the problem of the scarcity of resources and has never faced the problem of the uncontrolled evolution of science and technology, such an indisputable interest in economic development could be manifested, social and above all cultural of a sustainable type?

The only plausible answer is that knowledge, understood as universal knowledge, has had the fundamental task of transmitting, in a transversal way, throughout Russian society, the awareness of the role that man plays in the ecosystem.

A fertile ground where this awareness is already present at the end of the nineteenth century and crosses the entire society through the dissemination of literary works, theatrical performances, tales and stories that have as their central element respect for nature and its imitation in the daily behaviors and in the cyclicity of life. All this stems from a profound culturalization of society that has generated economic, political and cultural processes very similar to those that we will theorize in the West only since the 1970s, but which still have no real application today.

4. TERMINOLOGY AND ITS USE IN THE MAN-NATURE RELATIONSHIP

The culturalization of society as a promoter of a new model of sustainability must be analyzed in the light of two fundamental elements and of the effects they have in the man-nature relationship: the improper use (and abuse) of terminology, in particular in political-economic contexts, and the Traditional Knowledge (TK).

The weight of terminology (and language) and the conceptualization of terms have greatly influenced the agendas of policymakers and the acceptance of sustainable policies by the community. Between institutions and science there is a dialogue that intertwines technical knowledge and socio-political knowledge and the product of this dialogue is in turn intertwined with the knowledge of common sense. In this double passage we are witnessing changes in the language that it is enriched by extraneous concepts (elaborated before in the scientific field and then in that one institutional) in elements that are assimilated in the world of common experience, through what Moscovici (1961) calls *social representations*, that is, those forms of knowledge, socially elaborated and shared and

having a practical and concurrent to the construction of a reality common to a social whole.

It's important to highlight another aspect of the environmental question: scientific and TK collided. Scientific knowledge has always been considered of a global nature, rational, reductionist, supposedly value-free and synchronic, while TK of a local nature, intuitive, holistic, spiritual and diachronic. The prevalence of the scientific scepticism over the TK, the last one intended as *folklore*, has influenced the terminology of the sector by dividing scholars, thus creating, over time, complex concepts not universally accepted that bring about a double reflection:

1. The numerous terminologies, intended as bearer of the new, but also as modifier and integrator of previous concepts, is strongly stimulated by the fact that in absence of an universally recognized definition, the complexity of the concept has lent itself to various interpretations;

2. The improper use and/or continuous abuse of the terms sustainable development and sustainability has produced a loss of effectiveness in political-environmental practices because the community has ceased to reflect itself in their high value in the face of continuous and repetitive environmental crises never resolved. It has therefore created confusion, affecting the reachability of a culturalization of society aimed not so much at understanding environmental issues, but rather the processes of planning, programming and implementation of practices capable of mitigating the effects and improving the quality of life.

Therefore, terminology plays a fundamental role in the processes of culturalization, negatively affecting the same number of processes of transmission and consolidation of pro-environmental knowledge.

In this analysis, a point to clarify is that sustainability and sustainable development, although used interchangeably as synonyms to refer to the same principles and practices, are two concepts that present some profound differences.

Sustainability is rather a socio-ecological process characterized by the desire to pursue a common ideal; it refers to actions centered on people and based on conservation (Surampalli *et al.*, 2020; O'Riordan 1988) which find their guiding principle in sustainable development. Sustainable development is a normative concept and, referring to the well-known definition contained in the Brundtland Report (1987), it establishes the principles that societies must not only be inspired by, but also respect, in order to guarantee both well being and survival.

Gare (2017), *eg*, talks about the loss of effectiveness of the notion of sustainable development. She considers sustainable development as a

slogan for not seeing the gravity of the situation considering that the struggle for survival is being lost.

Sustainability is a process in continuous evolution, sustainable development seems to have stopped, this explains why sustainability faces new (heterogeneous) challenges, the latest in chronological order is climate change, while sustainable development has established itself and stopped at articulating itself in a plurality of dimensions aimed at the cultural and ecological critique of the economy.

The conceptual and definition complexity is reflected in the literature which, on the basis of the different contributions, presents non-unanimous analyzes on the two concepts considered complex and which do not lend themselves to applicability in practice, White (2013) is one of those authors who criticize the substance of the two terms, asking the question: *How can something be sustainable and develop?* Similar questions can be found in Costanza and Patten (1995) and Hediger (2000). An interesting question mark is instead that one of Gare (2017) who asks: «So, what alternatives are there to sustainable development?» A question that shifts the reflection on the necessity to mobilize people into action.

Although, conceptually, sustainability can be traced back to the Brundtland Report of 1987, its modern conception has its roots in economic forestry thanks to Von Carlowitz³ (2013), who faced the most insidious challenge of the time: managing and preserving the mountain economy, and meeting the demands for timber from a rapidly growing population in ever-expanding cities. His goal was to allow future generations the same possibilities in terms of forest exploitation. In the future of the woods there was written what would become the definition par excellence of sustainability, and we find its essence, eg, in the processes of nature protection (in academic contexts) in Russia at the beginning of the twentieth century. (See paragraph 3).

The idea of sustainable use of resources from forestry then moved, in the context of ecology as a principle of respecting nature's ability to regenerate itself, and before arriving in the Brundtland Report as a fundamental principle, it launches the environmental question of the 60s and then materializing with the oil crisis of the 70s in which the world oil fuel-based economy is measured against the scarcity of resources.

The abuse of the use of the term sustainable development over time has produced a real paradox, emptying the term of power and effectiveness as well as of guidance and failing to take root in policy purposes. The communities have witnessed a process of intensification of the classical economic model unable to orient the attitude of companies towards

³ He was a mining superintendent of the Electoral Principality of Saxony.

sustainability. The history of renewable energy, placed on the sidelines of policies, is a clear example of this. The ineffectiveness of the term sustainable development leads to a reworking and integration of the concept by borrowing a tool from marketing belonging to the sphere of Corporate Social Responsibility: *The Triple bottom line* (Elkington 1997) which permits measuring corporate sustainability.

The relaunch of the concept as an orientation of attitudes (both of businesses and citizens) then passes through the specific term green that seeks to combine necessity and desirability (Campiglio 2013) trying to build a less impactful and more based on low greenhouse gas emissions. The green economy, in fact, is more oriented to the market than to the human dimension. Behind every need to change the term there is an economic reason, the passage from sustainable to green is because of the economic crisis and the subsequent wave of recession in the years 2007-2009. The new demands of sustainability could no longer be brought forward by a concept that was only biased towards the ecological dimension. It no longer made sense to talk about sustainable development, but about green growth, a concept capable of combining the environmental dimension with that of economic and employment recovery.

But green growth gives way to the new concept: smart that bases the idea of development on knowledge and innovation, a term that lends itself to another concept of sustainability: transition. But towards what? Smart is a constantly evolving concept and seems to be loaded with excessive weight: as if it must necessarily be adaptable to every occasion and every problem (Riva Sanseverino *et al.* 2014). Cities become smarter thanks to innovation and technology that lend themselves to redirecting their goals towards the sphere of least impact. Once again, a concept very steeped in technology and economics. For some authors of the Restore Action of the Global Scenario Group (GSG) we are witnessing a progressive transition of a paradigm built on environmental thinking that goes towards restorative and regenerative sustainability, in which a new era of sustainability is strengthened that moves away from simple (and reductive) impact and it moves towards increasing well-being. A new concept that acquires greater weight in the Anthropocene era, in which the division between man and nature is based on the interconnection of the two elements.

The transition to the new paradigm of sustainability is a real ecological and humanistic reform that will change global civilization. (see also Gare, 2017)

To reaffirm and strengthen the role of the human dimension there is a term of pure invention by Calvani (2020): the *trivabilità* that actually takes up the English term *thrivability* (Smitsman 2019; Laszlo 2019;

Russell 2013). For Calvani *trivabilità* is the description in one word of the exceptional experience of happy and regenerative sustainability that has been taking place for decades in the mountain communities of the Golden Triangle, on the border between Thailand, Myanmar and Laos, it is a neologism that indicates the path of a group of people who move away from unsustainable socio-economic practices towards a world where everyone has a high quality of life. It represents a final destination for global humanism aiming at sustainability.

While for Smitsman (2019) it is an ecosystemic evolutionary learning process, for Laszlo (2019) it is the human capacity to lead a thriving, joyful and loving life in coexistence with one's living environment, Russell's (2013) idea instead, embraces the flow of growth as a source of life, joy and meaning.

What emerges is that it is certainly evident that at the center of the current scientific debate there is a change of system, there is the role of humanity and civil society and less and less an economic point of view, but once again there is we are faced with the reworking of concepts that do not translate into practical arrangements because there is no evidence that they can actually allow that expected change. They require a work of Change of Self in the face of a goal that cannot be grasped immediately because the individuals of the liquid society (Bauman 2000) have lost the ability to appeal to values and forms of certainty.

Therefore, we observe and believe that the human dimension brings back in the public and scientific debate the fundamental role of TK as a deep knowledge of the environment and as a factor that will enable knowledge of land use planning and will determine whether humanity will be able to carry out a project aimed at creating a sustainable future on this planet.

5. TRADITIONAL KNOWLEDGE AS SUSTAINABILITY TRANSITION PROCESS

TK, simplifying its definition, is the accumulation of empirical observation and interaction with the environment. In other words, it is based on the cumulative collective experience tested over the centuries and is an integral part of indigenous peoples ethical beliefs and worldviews.

Indigenous people and their communities demonstrated in fact, thanks to the *kosmos-corpus-praxis* model, that their approach is more suitable and sustainable to contribute to the growth of a community.

Already in the early 1990s the eco-centricity of native populations was recognized, believing that their ability to actively participate in sustainable development practices had to be recognized, welcomed and translated into

national and international efforts to implement an ecologically sound and sustainable development, how it was stated in Agenda 21 - Chapter 26 (1992).

TK systems exist in fields such as medicine, food and agriculture, environmental management and biodiversity conservation, nutrition. But to date, their knowledge has only been resorted to on sporadic occasions, modernizing it. TK can be represented by 5 different but interconnected forms (Shelton and Katrinka 1993) and can favor the construction of an environmental Self which is decisive in the adaptation and mitigation of the effects of the environmental crisis:

1. TK is *culture*, because it is part of a more complex picture of «indigenous voices» that is increasingly gaining ground within the institutions;

2. the idea of *development*: it can create forms of development adequate or appropriate to sustainability.

3. *participation* of native populations in thematic tables and planning processes;

4. *Rights*, the recognition of their traditional knowledges must place native populations in an area of social justice and reduce and / or eliminate processes of exploitation and poverty.

5. *Partnership*, it implies the need for a new type of relationship between indigenous peoples, the national government and Western science.

TK is intimately linked to cultural identity and spirituality and generally distinguishes a community from other native people. In this work we refer to the Lakota culture of the Great Plains of South Dakota. Lakota people⁴ doesn't has a term to refer to the concept of sustainability, because it does not exist in their language, rather their culture is enriched with ceremonies and prayers handed down orally based on sacredness of nature and one of these is the Mitakuye Oyasin (*we are all related*) which is the maximum expression of the concept of connection, between men and between men and the entire universe.

Lakota culture can be represented as a perfect circle at the center of which there is no dominant man, as instead it is represented by the anthropocentric dimension, rather it favors an earth-centric dimension. According to this last conception, man is nothing more than a small point of the circle and exists because he interacts with every other point that determines the

⁴ Lakota tribes are one of the three prominent subcultures of the Sioux people. Their current lands are in North and South Dakota. Following the treaties with the American government, were deceitfully reallocated in marginal and disadvantaged areas called reservations. The political strategies inspired first by Manifest Destiny and then by the institution of the Boarding Schools were aimed, as a well-known motto said, to save man and to kill the Indian.

opportunities of the universe. He exists because he is related. The life of every Lakota is inscribed in the land, with which a relationship of respect and gratitude is established, lived not through the *when*, but through the *where*. Place (land) is what determines a lakota, a place, an area to strengthen the sacred bond with Mother Earth. (see also: Groe 2017)

Colonialism and the linear economic paradigm have denaturalized the subsistence approach with the land of the native populations to replace it with one of pure dependence. In the Lakota idea of sustainability, you can take from nature what is not superfluous. They recognize the holiness of nature in all its forms while respecting limits and circularity. For them land is a source of life not a resource. It cannot be owned, it is not inherited from the ancestors; you borrow it from your children. It is their duty to return it.

Thanks to their culture they are activating transition processes towards a multiform independence, and towards the (re) construction of *nation* (Groe 2016). As part of their vision of energy sustainability, eg, TK has allowed a process of building an indigenized energy capable of satisfying both the needs of their own region and that ones of America. Cultural values, life-styles combined with new technologies have allowed them to build a better future for their community and for future generations. The community becomes self-sufficient, capable of taking care of mother earth and keeping its cultural identity strong.

It is starting from these considerations that we believe it is useful to summarize all our reasoning in a term that enhances its essence and can be more easily absorbed and disseminated: *Mitakuyeability*.

The term is given by the union of two words *Mitakuye* which in the Lakota language means connected and *ability* understood as that innate or acquired ability over time with experience or through other forms of learning. We believe that a process of culturalization of society in which the TK of native populations occupies the role of guide and orientation can contribute to developing skills of individuals and societies of translating the ecological, geographical and ancestral history in cleaner, safer social and economic forms. *Mitakuyeability* is a form of dialogue (connection) between three dimensions (intended as We are all one): *themselves, otherness and the natural world*, building processes inspired by nature and not processes in which nature must adapt to them.

Referring to Shelton and Katrinka's work (1993) we can say that *Mitakuyeability* must be read in a cultural process that tends to empowerment in which: *I am who with whom I relate and my ability to act*. This scenario of empowerment will be possible only if development strategies policy are knowledge-centered.

If fully understood and appreciated, *Mitakuyeability*, it is felt, will foster a sense of environmental accountability. Once a sense of accountability towards the natural environment has been nurtured, a sense of personal responsibility is likely to follow.

Although perceived as a theoretical rather than a practical concept, the term *Mitakuyeability* refers to the narration of concepts and stories. Telling stories means communicating experiences, they allow the community to be involved and when stories of practices, identities and territories are told with stories we act, and we authors through Lakota narratives want to act. The expected and hoped-for result is that the term *Mitakuyeability* may be useful:

- To the stimulation of a sharing of a common vision based on the reciprocal relationship between man and nature;
- To the creation of networks and collaboration to promote sustainability planning capable of making the idea of interconnection practical.

6. CONCLUSIONS

Our intention is to animate the debate on sustainability through two analysis processes: a) to read sustainability not in terms of fear as a response to the environmental and economic crisis but in terms of culturalization of the society in which the environmental vision prevails as harmony and relationship, and b) traditional knowledge. In particular, in this work, the latter is considered as a cultural tool capable of directing policies towards alternative and sustainable forms of development.

About the discourse on sustainability, what has been done so far is that technological and economic tools have been used to remedy conditions of threat and fear that have led to the threat itself. In fact, the diffusion of technology and the idea of economy-progress have characterized the separation from the environment, but they are used as a solution. This is why it is necessary to rethink sustainability through a transversal knowledge, that is, knowledge that gives value to the social and cultural dimension, as much as the technological and economic one. In other words, to remedy the problems caused by purely techno-economic knowledge, it is necessary to spread what we call culturalization, otherwise faced with a new threat, a new fear, such a, eg, that of the covid-19 pandemic, the environmental question will once again be set aside to face the new crisis.

Gare (2017) faces a similar argument and introduces, as an alternative to the ineffective idea of sustainable development, the aspect of civilization, or rather civilized progress able to create a new

world order. Always the same author highlights another new and important concept: transculturalism. This last one formulated in Russia and Eastern Europe serves to allow members of particular cultures to re-evaluate the different traditions within their own cultures.

On the basis of the arguments made so far, thanks to the analysis of the literature and the reading of the latest events that are affecting our communities, our term Mitakuyeability, still being studied, contributes: a) a passage of analysis that goes from the technological and economic dimension to the human and social one, and b) to the interpretation of sustainability in terms of a culturalization process based on the redefinition of knowledge and the circular relationship between man and nature. The term, moreover, is part of a necessary change of language, thought and approach in the practical treatment of sustainability since it translates a process of building of empowerment. The adoption of the 2030 Sustainable Development Agenda opens up a unique opportunity to align TK with national strategies and Mitakuyeability could liven up planning processes. For this reason, we believe that the term must be further explored.

If Gare (2017) speaks of the transformation of humanity through the utopian notion of ecological civilization, we discuss about Mitakuyeability which it presents itself as a practical answer to the call for Gare's humanity culture. Mitakuyeability allows: a governance based on natural times and historical memory, mitigation between exploitation and enhancement, a language richer of tradition making the practices easier.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AFFUSO O. (2016). Modernizzazione in pezzi. Torsioni strutturali della modernità in uno studio di Shmuel Eisenstadt. In ID. (a cura di), *Shmuel N. Eisenstadt. Modernizzazione in pezzi*. Milano: Mimesis.
- AGENDA 21 (1992). Chapter 26, *Recognizing and Strengthening the Role of Indigenous People and Their Communities*. Conference on Environment & Development Rio de Janeiro, Brazil. <https://www.un.org/esa/dsd/agenda21/Agenda%2021.pdf>
- BATESON G. (1984). *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi.
- BAUMAN Z. (1991). A Sociological Theory of Postmodernity. *Thesis Eleven*, 29(1): 33-46.
- BAUMAN Z. (2000). *Modernità liquida*. Roma-Bari: Laterza.

- BEATO F. (1998). I quadri teorici della sociologia dell'ambiente tra costruzionismo sociale e oggettivismo strutturale. *Quaderni di sociologia*, 42(16): 41-46.
- BECK U. (2000). *La società del rischio*. Roma: Carocci.
- BECK U., GIDDENS A., LASH S. (1999). *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*. Trieste: Asterios.
- BENEDETTO XVI (2009). Lettera enciclica *Caritas in Veritate*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- BOGDANOV A. (1989). *La stella rossa*. Palermo: Sellerio Editore.
- BRUNDTLAND G.H. (1987). *Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development*. Geneva, UN-Document A/42/427. <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf>
- CAMPIGLIO E. (2013). *Green economy*. Milano-Torino: Pearson Italia.
- COHEN S. (1978). Bolscevismo e Stalinismo. *Studi Storici*, 19(4): 685-715.
- COLOMBO F. (2020). *Ecologia dei media. Manifesto per una comunicazione gentile*. Milano: Vita & Pensiero.
- COSTANZA R., PATTEN B.C. (1995). Defending and predicting sustainability. *Ecological Economics*, 15: 193-196.
- CRESPI F., JEDŁOWSKI, P., RAUTY R. (2000). *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*. Roma: Laterza.
- SHELTON H.D., KATRINKA E. (1993). Introduction. In Shelton H.D., Katrinka E. (a cura di) *Traditional Knowledge and Sustainable Development*. Environmentally Sustainable Development Proceedings, Series No. 4. Washington D.C.: The World Bank.
- EISENSTADT S.N. (2006). *Sulla Modernità*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- EISENSTADT S.N. (1998). Comparative studies and sociological theory: autobiographical notes. *The American Sociologist*, 29(1): 38-58.
- EISENSTADT S.N. (1979). *Tradition, Wandel und Modernität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ESPINOSA A., WALKER J. (2011). *A Complexity Approach to Sustainability: Theory and Application*. Londra: Imperial College Press.
- FRANCESCO (2015). Lettera enciclica *Laudato si'*. Roma: Libreria Editrice Vaticana
- GARE A. (1996). Soviet Environmentalism: The Path not Taken. In Benton T. (ed.) *The Greening of Marxism*, New York – London: Guilford Publications.
- GARE A. (2000). Aleksandr Bogdanov's history, sociology and philosophy of science. *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A, 31(2): 231-248.

- GARE A. (2006). *Postmodernism and the Environmental Crisis*. London-New York: Routledge.
- GARE A. (2017). From sustainable development to ecological civilization: winning the war for survival. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 13(3): 130-153.
- GIACOMANTONIO F. (2007). *Il discorso sociologico della tarda modernità. Individui, identità, democrazia*. Genova: Il Nuovo Melangolo.
- GIDDENS A. (1994). *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*. Bologna: il Mulino.
- GROE L. (2016). Tentativi di indipendenza energetica e di sovranità tribale nella riserva di Rosebud. Un approccio etnografico. In G. Catalano (a cura di), *Fuoco, Acqua, Terra e Aria Scritti in memoria di Osvaldo Pieroni*. Roma: Aracne Editrice.
- GROE L. (2017). *Trauma (storico) culturale intergenerazionale. Analisi psico-sociale degli effetti prodotti nelle comunità native americane a seguito dell'istituzione dei collegi*. Roma: Aracne Editrice.
- HEDIGER W. (2000). Sustainable development and social welfare. *Ecological Economics*, 32(3): 481-492.
- JEDLOWSKI P. (2013). La modernità in molte forme. In Grossbölting T., Livi M., Spagnolo C., (a cura di), *L'avvio della società liquida? Il passaggio degli anni Settanta come tema per la storiografia tedesca e italiana*. Bologna: il Mulino.
- LASZLO A. (2019). *Syntony sense: Evolutionary Intuition for World Changers*. <https://nourished.farm/>
- LONG J. (2016). Constructing the narrative of the sustainability fix: Sustainability, social justice and representation in Austin, TX. *Urban Studies*, 53(1): 149-172.
- LYOTARD J.F. (2014). *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Roma: Feltrinelli.
- MONTI L. (2020). Generations and New Technologies between Utopia and Dystopia. *Teoria E Critica Della Regolazione Sociale / Theory and Criticism of Social Regulation*, 1(18): 41-54. Retrieved from <https://www.mimesisjournals.com/ojs/index.php/tcrs/article/view/50>
- O'RIORDAN T. (1988). The politics of sustainability. In Turner R.K. (a cura di), *Sustainable Environmental Management: Principles and Practice*. Boulder: Westview Press.
- RIVA SANSEVERINO E., RIVA SANSEVERINO R., VACCARO V. (2014). *Atlante delle smart city. Modelli di sviluppo sostenibili per città e territori*. Milano: FrancoAngeli.
- RUSSELL J.M. (2013). *Thrivability: Breaking Through to a World That Works*. Londra: Triarchy Press Ltd.

- SENATORE G., STERPONE V. (2019). La sostenibilità come modello di culturalizzazione politico-istituzionale. *Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione. Studi di Teoria e Ricerca Sociale*. 2, 4.
- SENATORE G. (2016). *Modernità e sostenibilità in Russia: Alle origini dell'ambientalismo scientifico*. Roma: Edizioni Nuova Cultura.
- SENATORE G. (2014). Sostenibilità e conflitti ambientali in Russia tra il 1918 e 1973. *Sociologia, Rivista quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*, 48(2): 63-75.
- SMITSMAN A. (2019). *Into the Heart of Systems Change*. Phd Thesis ICIS, <https://cris.maastrichtuniversity.nl/en/publications/into-the-heart-of-systems-change>.
- SURAMPALLI R.Y., ZHANG T.C., GOYAL K.M., BRAR S.K., TYAGI R.D. (2020). *Sustainability: Fundamentals and Applications*. New York: John Wiley & Sons.
- SYVITSKI J.P.M. (2012). Anthropocene: An epoch of our making. *Global Change. International Geosphere-Biosphere Programme*, Issue 78, March (2012): 12.
- VON CARLOWITZ H.C. (1713). *Sylvicultura Oeconomica: oder Haußwirthliche Nachricht und Naturmäßige Anweisung zur Wilden Baum-Zucht*. München: Oekom Verlag, 2013.
- WEINER D.R. (1988). *Models of Nature: Ecology, Conservation and Cultural Revolution in Soviet Russia*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- White M.A. (2013). Sustainability: I know it when I see it. *Ecological Economics*, 86: 213-217.

L'ITINERARIO FILOSOFICO DI ALFRED SCHÜTZ

Fenomenologia e sociologia tra orizzonti e attese

di *Giulia Salzano* *

Abstract

Alfred Schütz's philosophical itinerary. Phenomenology and sociology between horizons and expectations

Schütz's attempt to combine genetic phenomenology and comprehensive sociology is undoubtedly one of the most stimulating proposals to deepen the fruitful dialogue between philosophy and social sciences. The paper aims to reconstruct Alfred Schütz's speculative itinerary, highlighting the continuity with Edmund Husserl's thought in order to go through the path the author traced in outlining a phenomenology of Everyday life-world and in giving a philosophical foundation to social sciences, placing at the centre of the investigation the meaningful structures that permeate the social world.

Keywords

Phenomenological sociology; common sense; *Lebenswelt*; Everyday world.

* GIULIA SALZANO è una borsista in formazione presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. I suoi interessi investono gli ambiti della fenomenologia, della teoria sociale, della filosofia morale e del linguaggio.

Email: giuliagsalzano@gmail.com

DOI: [10.13131/1724-451x/vsmr-kd86](https://doi.org/10.13131/1724-451x/vsmr-kd86)

1. INTRODUZIONE

Nell'introdurre al pubblico italiano la prima opera di Alfred Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale* (1932/1960: VII-VIII), il filosofo Enzo Melandri fece riferimento al carattere «diramato e non lineare del progresso», incitando il recupero e la (ri)scoperta di autori dell'«immediato passato» cui non era stato tributato il giusto valore nel vorticoso e rapido sviluppo vissuto dalle scienze sociali. Nonostante il carattere poliedrico, la varietà di tendenze speculative e la pregnanza di alcuni spunti di rilevante spessore filosofico, la figura dell'intellettuale viennese era infatti andata a infittire lo stuolo di «intelletuali transeunti», non trovando il meritato spazio sulla scena del dibattito che animava le scienze sociali. A contribuire a questa mancata valorizzazione fu il carattere eterogeneo delle sue riflessioni, il quale, mettendo insieme fenomenologia, pragmatismo e scienze sociali, piuttosto che attribuire lustro al pensiero schütziano, evidenziandone la versatilità e la trasversalità della sua potenziale ricezione, ne ha a lungo restituito una comprensione approssimativa, volta ad essere riassorbita nelle discussioni interne alle tre discipline o nelle maglie dell'etnometodologia, in qualità di premessa teorica, vedendosi così colonizzare le evoluzioni future. Il tentativo di intersecare sociologia comprendente e fenomenologia sembra quindi essere stato inibito nella propria capacità di incidere sugli stessi ambiti di attingimento, tacciato di eterodossia rispetto alle ambizioni originarie del progetto husserliano, di cui sarebbero stati irrevocabilmente superati i confini, e di essersi assestato ad un livello d'indagine dalla valenza astrattamente teorica in merito alle questioni di maggior rilevanza sociologica. Quest'ottica sembra aver precluso la possibilità di estrinsecare tutto il potenziale di una tale messa a dialogo, sottacendo la proficuità di una mutua implementazione, capace di comporre equilibratamente le due tradizioni di pensiero, senza sacrificarne le specificità e senza scadere in riduzionismi o monismi metodologici. Schütz pare infatti muoversi sapientemente sulla soglia tra le due discipline, la quale viene a configurarsi come vero e proprio ambito di elezione dell'analisi dell'autore, volta ad indagare le strutture significative del quotidiano. Nello sviluppo di tale progetto è possibile ravvisare la ciclicità entro cui l'autore iscrive sociologia e fenomenologia, articolandole entro un gioco dialettico di orizzonti e attese, si potrebbe dire, adoperando un lessico caro all'autore stesso, per indicare l'eccentricità del *modus operandi* adottato. La suddetta polarizzazione si presta ad una duplice lettura, consentendo di interpretare il rapporto in cui stanno tali termini differentemente a seconda dell'ordine in cui sono posti. In questa prospettiva è dunque possibile far radicare aspettative di

carattere filosofico nel terreno fertile delle ricerche sociologiche, mettendo in evidenza come questioni sorte nell'ambito delle scienze sociali richiedano di essere approfondite da un approccio di tipo fenomenologico, o seguire la proposta speculare secondo la quale occorrerebbe prendere le mosse dalle premesse filosofiche presenti nel pensiero dell'autore per comprenderne il confluire entro riflessioni di maggior pertinenza sociologica. L'influenza esercitata dalla fenomenologia sul lavoro di Schütz non assume infatti carattere contingente, bensì strutturale. L'autore non perviene ad una strumentalizzazione della fenomenologia, esautorata della propria anima trascendentale al fine di prestarsi ad un più facile impiego nell'ambito delle scienze sociali, come mero metodo descrittivo. Quella di Schütz si configura come una vera e propria adesione al progetto husserliano di fondazione fenomenologica dei saperi, volta ad articolare l'indagine del senso dell'agire sociale di filiazione weberiana con la prospettiva genetica della fenomenologia, intesa come archeologia del senso e delle strutture pre-date in cui esso si origina. In quest'ottica è possibile leggere in senso figurato la descrizione, offerta dallo stesso Husserl, dell'inusuale profilo intellettuale del sociologo quale «banchiere di giorno e filosofo di notte» (Barber 2004: 81). L'immagine, correlata a contingenti motivazioni biografiche, sembra tingersi di sfumature metaforiche in cui riecheggia la suggestione del volo crepuscolare della nottola hegeliana. In Schütz, infatti, la filosofia assume il ruolo di base e al tempo stesso di orizzonte quale opera aurorale che dà slancio alle ricerche empiriche, attività diurne svolte alla luce del quotidiano, per accompagnarle sino al tramonto, nel loro calarsi entro la fase di riflessione e di controllo metodologico. La notte, come allegoria del fondamento e della torsione riflessiva dell'atteggiamento naturale della vita di tutti i giorni, risponde all'esigenza, squisitamente filosofica, nutrita dall'autore di ripercorrere il rovescio del quotidiano nelle proprie strutture significative, sulla scia della regressione fenomenologica. Tenendo sullo sfondo questa circolarità in cui il pensiero schütziano si pone rispetto alla tradizione fenomenologica, è possibile interpretare l'itinerario speculativo dell'autore nei termini di una fenomenologia calata nell'ambito della realtà quotidiana o meglio di una analisi del quotidiano fenomenologicamente inteso.

Il presente articolo si propone di ricostruire l'evoluzione del pensiero schütziano mettendone in rilievo la coerenza rispetto all'orizzonte fenomenologico al fine di rilevarne comunanze e discrasie. Una prima sezione si focalizzerà sull'esplicitazione delle matrici e degli obiettivi del pensiero schütziano. Prendendo le mosse dalle premesse della sociologia comprendente, il lavoro del fenomenologo del mondo sociale mira a valorizzare il punto di vista soggettivo, il significato di cui l'attore

investe il proprio agire all'interno dell'intrico intersoggettivo, cooperando a intensificarne e reggerne la struttura mediante il precipitato della propria attività. Tale indagine si immette quindi entro la prospettiva dell'operazione fenomenologica di chiarificazione della genesi del senso, il quale affonda le proprie radici nell'esperienza stessa. L'analisi fenomenologica dell'intelaiatura fondamentale del vissuto consente di comprendere la formazione di tipi che articolano il deposito di conoscenze ed esperienze attraverso cui il soggetto si muove nel mondo ed orienta, mediante una dialettica di rilevanze, gradi di familiarità ed anticipazioni, l'esperienza futura. Pertanto, dal punto di vista di Schütz, la fenomenologia garantirebbe l'innesto delle scienze sociali sul piano dell'analisi delle strutture dell'esperienza, portando a compimento quella riconciliazione della *sustruzione*¹ scientifica con l'orizzonte del mondo della vita auspicata da Husserl. Richiamandosi alla nozione husserliana di *Lebenswelt* si procederà, quindi, a comprendere l'effettiva possibilità di una fondazione scientifica dei saperi e di un rinverdimento di categorie epistemologiche riconnesse alla propria fonte, l'orizzonte dell'esperibile stesso quale articolazione che compone vissuti, attuali e potenziali, facendosi garante di un fondamento di sensatezza. In quest'ottica è possibile esplicitare la pregnanza filosofica della problematizzazione schütziana del *taken for granted*, deposito collettivo e socializzato di credenze relative alla costituzione del reale, che il teorico sociale esamina nella genesi delle proprie strutture di senso ovvero nel loro darsi nell'esperienza fenomenologicamente portato a chiarificazione.

2. ECCE PHILOSOPHUS! IL DIALOGO APERTO CON EDMUND HUSSERL. ALCUNI CENNI BIOGRAFICI

Il carteggio con il padre della fenomenologia² ebbe inizio proprio nell'anno in cui Schütz diede alle stampe la sua prima opera, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932), quando, su consiglio di Felix Kauffman, che lo aveva iniziato alle letture husserliane e agli studi fenomenologici (Schütz 1996:136), inviò a Friburgo una copia del suo testo in cui Husserl risulta essere il riferimento filosofico più ricorrente e, vista la dichiarata ambizione di «dotare la sociologia comprendente di una base filosofica»

¹ Per il filosofo la sustruzione logico-teoretico costituisce una sovrastruttura apposta sul mondo della vita, irregimentando il terreno dell'esperienza (Husserl 1936/2015: 83)

² Schütz fa menzione di questo scambio epistolare in più occasioni. In una lettera a Voegelin, dichiara di aver assistito alla gestazione della *Crisi* proprio grazie al protrarsi del carteggio con il suo autore (Schütz 1996 :178).

(Schütz 1932/1960: 60) che identifica lo scopo dell'intera opera, una matrice fondamentale dell'intera trattazione. Più che interessare un dialogo con la tradizione di pensiero husserliana, Schütz sembra segnare con l'*Aufbau* il proprio ingresso all'interno di essa, tanto da vedersi accordato tale riconoscimento dallo stesso Husserl, il quale ravvisò nel mittente della missiva un «promettente continuatore» della sua difficilmente penetrabile opera e la stoffa di un «fenomenologo rigoroso e radicale» (cfr. Schütz 1962: X). Ciò che colpì il filosofo tedesco non fu la fitta mole di rimandi al suo *Logica formale e logica trascendentale* (1929), o il lessico profondamente intriso di termini fenomenologici, quanto la capacità dell'autore di aver carpito il senso più profondo del proprio progetto filosofico, avendone sposato appieno l'orizzonte speculativo, senza scendere in facili riduzionismi metodologici, atti ad estrarre ed astrarre il metodo riduttivo privandolo della sua visione di insieme. Dal canto suo, Schütz fu piacevolmente sorpreso da quella comunione di intenti che molto spesso trovava conferma in maniera spontanea, laddove gran parte della produzione husserliana non era ancora pervenuta al pensatore viennese, specialmente gli scritti più prossimi alla sua sensibilità e dunque più compatibili con una riflessione di natura sociologica³. I non detti, i propositi appena accennati, gli spunti riflessivi di Husserl erano stati brillantemente colti dal teorico sociale con sguardo fenomenologico, portando a coerenti, ma al contempo originali, sviluppi. Indubbiamente l'incontro, personale ed intellettuale⁴ con Husserl rappresentò la *buena suerte*⁵ della maturazione del pensiero di Schütz, il quale riconobbe nella fenomenologia la fisionomia di quella indagine dallo spessore filosofico che l'autore aveva rilevato nel proprio itinerario speculativo come una configurazione vuota in attesa di riempimento⁶. «*Ecce philosophus!*» ebbe a dire proposito di

³ «At that time Husserl's warm approval was a happy surprise to me. Only many years later when the second volume of the *Ideen* was published by the Archives-Husserl I discovered that some of my findings correspond closely to Husserl's systematic statements which, antedating my own work by many years, were entirely unknown to me» (Schütz 2011: 2-3).

⁴ Il confronto filosofico tra i due pensatori, avviatosi per via epistolare, fu poi rafforzato da quattro incontri a Vienna, Praga e Friburgo di cui l'ultimo, nel Natale del 1937 «quando l'uomo mondano [Husserl] stava per morire ma l'*Ego* trascendentale non poteva perire» (*ibidem*).

⁵ Espressione con cui Ortega y Gasset (1923/1985: 51) sottolineava come il fortunato incontro con la fenomenologia avesse reso possibile l'innesto della prospettiva materialista, propria dell'ottica *sureña*, sul rigore speculativo della filosofia sistematica di matrice tedesca. La parabola del pensiero schütziano nel suo approdare alla fenomenologia può essere, per certi versi, assimilata al caso orteghiano per la comune premura verso quotidiano indagato con uno sguardo profondamente filosofico, o meglio, fenomenologico.

⁶ L'esempio dell'approdo alla fenomenologia del pensiero di matrice sociologica di Schütz sembra incarnare quanto scritto da Enzo Paci contro l'interpretazione idealizzante

Husserl quasi a evidenziare, con questo esclamativo, il carattere rivelativo del confronto con la fenomenologia (Schütz 2011: 4). Difatti proprio in dialogo con quest'ultima il pensiero di Schütz conosceva la propria particolare torsione, trovando terreno fertile in quella liminalità tra filosofia e scienze sociali in cui la prima prova a calare nella concretezza dello studio sull'agire umano la propria ricerca del senso e le seconde ad ancorare le indagini sul significato dell'attività intersoggettiva ad una più ampia riflessione sulla sensatezza stessa, sulla sua genesi e sulle sue strutture fondamentali.

Il confronto con la fenomenologia si mantenne vivo e costante, accompagnando l'intera produzione schütziana e dando vita alle riflessioni imperniate sul concetto di *Lebenswelt* degli anni '40 (Schütz 1952), alla raccolta di commenti dei testi husserliani degli anni '50 (Schütz 1970), fino agli ultimi scritti, di più spiccato carattere autobiografico, del '59 (Schütz 2011), anno della scomparsa del sociologo, in cui l'autore spesso ritornò sul proprio ininterrotto dialogo con la fenomenologia.

3. TRA SOCIOLOGIA COMPRENDENTE E FENOMENOLOGIA GENETICA. IL RITORNO AL SENSO

Una più puntuale e completa comprensione del rapporto intrattenuto da Schütz con la fenomenologia può essere sviluppata esaminando alcune linee direttrici proposte dallo stesso autore in un saggio del 1940, *Phenomenology and social sciences*, in cui, perpetrando il lavoro di integrazione di fenomenologia e sociologia comprendente tracciato nell'*Aufbau*, si identificano tre punti in cui è possibile enucleare questo tipo di interazione. Schütz dunque individua:

- una prima fase di fondazione filosofica delle scienze sociali;
- uno stadio di rivendicazione della specificità del lavoro scientifico che dischiude la dimensione dell'indagine empirica;
- un livello finale che riconduce alla fenomenologia, esplicitando tutto il potenziale che questa tradizione filosofica può estrarre nell'ambito delle scienze della cultura, offrendo il proprio contributo di chiarificazione e controllo metodologico (cfr. Schütz 1979: 119).

L'articolazione di questi momenti definisce i punti programmatici dell'opera schütziana, mostrando come il ricorso alla fenomenologia non

della fenomenologia come sovra-costruzione astratta. Nell'introduzione alla *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* il filosofo italiano scrive: «la fenomenologia non è qualcosa che si aggiunge alle scienze e alle tecniche o alla letteratura o alla poesia. È, invece, ciò di cui attività pratica, letteratura, scienza e filosofia sentono in sé come una mancanza» (Husserl 1936/2015: 23).

venga strumentalizzato in una funzione meramente preliminare e dunque archiviata nel passaggio alla ricerca empirica⁷ bensì delinea una perfetta circolarità nel pensiero schütziano mettendo, come accennato introduttivamente, in tensione reciproca orizzonti speculativi e attese di integrazione e convalida a un tempo sociologici e filosofici.

Le basi per l'attuazione della prima fase indicata sono gettate già nell'opera del '32, il cui titolo sembra svelare sin da principio il suo duplice orientamento, sociologico e fenomenologico insieme, articolandosi nel solco di una vocazione comune: il richiamo al senso.

La filiazione weberiana del testo è dichiarata dal sottotitolo: *Introduzione alla sociologia comprendente*, la quale confluisce in una *costituzione significativa del mondo sociale*, parole in cui si annida, invece, l'avvenuto approdo alla fenomenologia genetica, o per l'appunto costitutiva, esplicitato dalla scelta dell'editore italiano di tradurre l'opera con il titolo *Fenomenologia del mondo sociale*⁸. Come già precedentemente segnalato, muovendo i propri primi passi da sociologo di formazione weberiana, Schütz si pone come obiettivo la comprensione delle strutture fondamentali dell'agire umano. Tale prospettiva comporta un'opera di riflessione su alcuni concetti di cui le scienze sociali si servono senza approfondirne la costituzione, realtà che radicano nella dimensione esperienziale di cui lo sguardo fenomenologico porta a chiarificazione la conformazione intellegibile, ponendosi sul piano dell'osservazione dell'esperienza al suo stadio nascente. I numi tutelari della trattazione schütziana, Weber e Husserl, convergono in questa analisi rigorosa e scrupolosa del senso, della genesi e della trasmissione delle sue strutture, spesso accantonate dal procedere scientifico, così come dall'atteggiamento naturale vigente nel mondo quotidiano, nella formula del dato per scontato, per

⁷ Nell'analizzare il progetto schütziano di una « sintesi tra fenomenologia e sociologia che presieda alla definizione di una sociologia fenomenologica », Frédéric Tellier (2003: 100) mette in guardia rispetto al pericolo della confusione dei due piani di indagine entro un fumoso « nuovo ideale di scientificità », ponendo in risalto il rischio che « il sapere fenomenologico si trovi subordinato, semplificato secondo le esigenze della nuova scienza, arricchimento del metodo sociologico per una metodologia d'ispirazione fenomenologica e non più approccio sociologico e filosofia capace di indicare ciò che, al cuore di ogni formazione sociale, malgrado la sua particolarità, indica un rapporto con l'Essere, gli altri, il mondo, il legame che progressivamente fa esistere il mondo per tutti ». Il presente articolo è orientato a dimostrare che lo sforzo intellettuale di Schütz nel delineare una sociologia fenomenologica proceda esattamente nel senso della seconda via tracciata dallo studioso, ponendo i due ambiti in una circolarità tale da mantenerne costante lo scambio e il dialogo piuttosto che ricondurli ad un'ottica sintetica.

⁸ Tale scelta ricorre nella maggior parte delle traduzioni dell'opera. Si ricordano fra tutte, l'edizione in lingua inglese – *Phenomenology of the social world* (1967) –, francese – *La phénoménologie du monde sociale* (sulla quale lavora Laurent Perreau) –, spagnola – *Fenomenologia del mundo social* (1972) – e cinese – 社會世界的現象學.

perseguire l'ideale dell'oggettività. I due autori furono attenti a rifocalizzare l'attenzione sull'attività significativa di una coscienza costitutiva, o di un soggetto agente, senza scadere nei radicalismi che dominavano il dibattito interno alle scienze della cultura⁹. Schütz, infatti, dichiara di voler seguire la scia weberiana nel privilegiare il punto di vista dell'individuo, nell'ottica di un individualismo metodologico, estrinsecando il potenziale posseduto dalla distinzione adoperata da Weber tra significato soggettivo e oggettivo dell'agire umano, che reputava essere la pietra miliare della sociologia moderna (1964: 275). Egli, infatti, riteneva che grazie alla prospettiva inaugurata dalla sociologia comprendente, Weber avesse inteso «i fenomeni sociali in termini di categorie “dotate di senso” dell'esperienza umana» (Schütz 1962: 50), offrendo nuovi slanci per l'analisi dell'agire sociale a partire dal significato soggettivo, dal ritorno ad una “coscienza costituente”. In questo snodo della trattazione weberiana, Schütz ravvisa le condizioni di possibilità per un innesto della filosofia fenomenologica, la quale è in grado di rispondere alle questioni relative alla chiarificazione del senso. Dal punto di vista del pensatore viennese ogni scienza empirica abbisogna di una integrazione filosofica che ne definisca il quadro fondamentale¹⁰. Ciò si traduce, nell'ambito specifico delle scienze sociali, in un'indagine delle strutture significative dell'agire umano. La fenomenologia, infatti, offre una intuizione delle strutture di senso del mondo sociale, inteso come la sedimentazione di attività significative di soggetti aprioricamente interconnessi entro un orizzonte comune. Pertanto, Schütz intraprende una comprensione del mondo sociale alla luce delle essenziali coordinate socio-spazio-temporali che ne definiscono l'intelaiatura di senso, all'interno della quale le esperienze dei soggetti hanno luogo, contribuendo costantemente ad intesserne le fila mediante la sedimentazione dei propri vissuti e delle proprie attività. Spogliata dei pregiudizi che la vorrebbero come mera variante dell'idealismo o come teoria impenetrabile, dalla vocazione esoterica (Schütz 1979: 113), la fenomenologia, per Schütz, si riscopre

⁹ Schütz inaugurò la propria trattazione segnalando quella «polemica acrimoniosa» (1960: 7) sul carattere scientifico, le procedure e lo scopo delle scienze sociali che aveva monopolizzato lo scenario culturale dell'ultimo cinquantennio. La *querelle* incentrata su continuità e discontinuità dei due domini scientifici, naturale e culturale, aveva condotto a visioni dualistiche, muovendosi all'interno della dinamica dicotomica tra approccio ideografico e nomotetico, interpretativo ed esplicativo. La proposta weberiana di una sociologia comprendente, componendo differenti elementi, supera tali approcci oppositivi.

¹⁰ «All discoveries of the latter take place within the frame of an a priori, which cannot be grasped by the dogmatic empirical sciences but is accessible to the eidetic methods of phenomenology» (Schütz 1970: 42).

«filosofia del principiante»¹¹, ovvero del principio, del cominciamento, capace di ripristinare la meraviglia dell'incontro con *le cose stesse* e con gli altri, rispondendo perfettamente a quella richiesta di genesi del senso che si era fatta strada nel pensiero dell'autore dopo un «appassionato studio degli scritti epistemologici di Max Weber»¹² (1932/1960: 3).

4. EPOCHÈ, ATTEGGIAMENTI E GRADI DI RIFLESSIONE. IL RIPOSIZIONAMENTO DI SCHÜTZ VERSO UNA FENOMENOLOGIA DEL QUOTIDIANO

Tale nuovo inizio dischiuso dalla prassi fenomenologica è inaugurato dall'adozione dell'*epochè*¹³. La riduzione fenomenologica si configura come riduzione al senso capace di giungere a quell'intrico di correlazioni intenzionali, effettive e potenziali, che definiscono l'orizzonte mondano in cui il soggetto si riconosce come parte integrante e fautore¹⁴. Il significato più profondo che la riduzione assume può essere tratteggiato imbastendo un parallelo con il dubbio metodologico cartesiano che ne costituisce l'ispiratore ma non esattamente il *pendant* speculativo¹⁵. L'applicazione del dubbio iperbolico effettuata da Descartes, infatti, perviene all'irriducibile certezza di un *Ego* dubitante e pertanto esistente nella modalità del dubbio. Differentemente, l'*epochè* husserliana si configura come una messa tra parentesi della tesi d'esistenza del mondo, volta a ricavarne, al di qua della superficie ontica, la vivacità fenomenale. Tale

¹¹ Secondo Schütz (1979: 100) l'ideale verso cui il fenomenologo è votato è quello di essere «un "iniziatore" in filosofia nel senso più vero del termine».

¹² Schütz infatti ritiene che pur avendo individuato l'impostazione più soddisfacente per lo studio delle scienze sociali, Weber non abbia sostenuto fino in fondo questo sguardo rinnovato sulle tematiche inerenti ai «concetti fondamentali delle scienze dello spirito, come autocomprensione ed eterocomprensione, posizione e interpretazione del significato, simbolo e sintomo, motivo e progetto, adeguatezza di significato e adeguatezza causale» come solo una «capacità di riflessione squisitamente filosofica» (ibidem).

¹³ Husserl definisce la riduzione come la «porta d'ingresso della fenomenologia» (1913/2002a: 66).

¹⁴ Come evidenziato da Enzo Paci, «porre tra parentesi, ridurre alla soggettività, è un atto richiesto dalla vita, da una vita che vuole essere significativa, che vuol decidersi per un suo significato, per il significato degli altri, per il significato del mondo» (1961/2021: 22).

¹⁵ Le attinenze con il metodo cartesiano sono esplicitate fin dalle prime tematizzazioni della riduzione fenomenologica. (1913/2002a: 71-73). Tuttavia una riflessione più sistematica sulle continuità e sulle profonde discontinuità rispetto al dubbio cartesiano è elaborata nell'introduzione alle *Meditazioni Cartesiane* in cui Husserl, pur ammettendo di rifarsi al modello di Descartes per richiamarsi a una filosofia soggettivamente orientata e a un «io filosofante cioè al ritorno all'ego delle *cogitationes pure*», definisce la fenomenologia un «neo-cartesianesimo sebbene sia costretta a negare quasi tutto il contenuto dottrinale comunemente noto della filosofia cartesiana, ma appunto in virtù di uno sviluppo radicale dei motivi cartesiani» (1931/1960: 45).

sospensione si esplica nella forma di una neutralizzazione della «presa di posizione predicativa nei confronti dell'essere» (Husserl 1913/2002a: 72) e non di una modificazione della posizionalità come accade per il dubbio, che pone l'essere nel modo dubitativo. Un'ulteriore difformità tra i due modelli risiede nel differente orizzonte filosofico in cui si ascrivono. Pur accomunati da un investimento squisitamente metodologico della sospensione e del dubbio, e dal fine di ri-orientare la prospettiva filosofica verso l'originarietà dell'attività coscienziale, i due autori giungono a sviluppi profondamente differenti: l'analisi cartesiana si assesta a livello della riflessione sull' *Ego cogito*, colto nella propria assolutezza, Husserl, invece, si focalizza sulla coscienza nella sua intrinseca binarietà, sviluppando parallelamente il duplice versante noetico-noematico che emerge in regime fenomenologicamente ridotto. Come evidenziato dallo stesso Schütz (1979:102-104), il fenomenologo parte dal dubbio cartesiano per esplicitarne alcune *conseguenze nascoste*, non valorizzate nella lettura univoca effettuata dal filosofo francese, volta a riconoscere solo una delle due polarità trascendentali, grazie alla messa in risalto della correlazione intenzionale. Portando alle estreme conseguenze il pensiero di Cartesio non si perviene ad un *Ego* cogitante, quanto a un flusso di *cogitationes* mai isolate ma colte nel proprio riferirsi intenzionale a dei *cogitata*, nella straordinaria varietà di prestazioni coscienziali e di modi di darsi degli *obiecta* che animano la vivace attività della coscienza. Il punto di avvio della speculazione fenomenologica non è quindi quello del soggettivismo: in principio vi è una coscienza intenzionale, dunque la correlazione, la coscienza che tende all'oggetto e, allo stesso tempo, l'oggetto che si presenta ad essa. Questa reversibilità della prospettiva fenomenologica ne comporta la complessità ma anche l'aspetto innovativo, capace di mostrare come Husserl, muovendosi tra radicalismi gnoseologici di matrice soggettivistico-oggettivistico, abbia individuato una sintesi coerente in grado di partire da quel *nesso significativo* costituito dall'intenzionalità.

A partire da tali premesse è possibile comprendere il motivo di un ritorno alla soggettività costituente senza scadere nella concezione di una coscienza latrice di senso. La costituzione, infatti, differisce dalla costruzione (cfr. Di Marino 2014), in quanto, secondo Schütz, non rende l'*Ego* produttore della realtà ma espleta il compito di «chiarific[are] la struttura di senso della vita della coscienza, di indag[are] le sedimentazioni, in relazione alla loro storia, risalendo a tutte le operazioni intenzionali della vita coscienziale in corso» (1970: 83). Alla luce del rapporto intenzionale, il mondo dismette gli abiti di una realtà ontica giustapposta al soggetto, assumendo la configurazione di un insieme di oggetti

attualmente o potenzialmente intenzionali, di *obiecta* «for and by the Ego»¹⁶ (ivi: 8). Pertanto, agli occhi dell'autore, il movimento fenomenologico si traduce nel passaggio dal costituito al costituente che rende intelligibile l'ossatura intenzionale dell'attività della coscienza. La riduzione comporta quindi un cambio prospettico conducendo all'acquisizione di una postura riflessiva che flette il raggio intenzionale degli atti della coscienza, rivolto a oggetti o stati di cose, verso i vissuti stessi¹⁷. Questa specificità del livello d'analisi fenomenologica è segnalata da Husserl nei termini della dismissione dell'atteggiamento naturale per assumere l'*habitus* fenomenologico.

Tale snodo della filosofia husserliana sembra però stridere con l'impostazione della fenomenologia sociologicamente orientata proposta da Schütz. Una lettura estremamente appiattita sulla sola ascendenza husserliana rischierebbe infatti di restituirne un'immagine parziale e monolitica, lontana dal proposito di valorizzarne la ricchezza che scaturisce proprio dall'eterogeneità di risorse e indirizzi teorici. Pertanto, occorre dar spazio anche agli elementi di discontinuità tra i due pensatori per mettere in evidenza le specificità dell'autore dell'*Aufbau* nella sua *fidelité critique* (Perreau 2011: 39) nei confronti di Husserl, capace di non sottacere aporie, incongruenze e nodi problematici, fino a rivendicare un tratto di eterodossia¹⁸ nella propria rimodulazione della prospettiva fenomenologica. Per quanto il padre della sociologia fenomenologica condivide l'esigenza di un ritorno alla genesi del senso, e ad un'analisi costitutiva che co-implichi il soggetto come parte costituente, l'assunzione di un orizzonte trascendentale, differente da quello naturale, ingenuo e quotidiano, implicherebbe un allontanamento dalla realtà sociale, in cui i soggetti agiscono concretamente, e dunque da quello che Schütz aveva riconosciuto come il proprio ambito d'interesse. L'ambizione della prospettiva socio-fenomenologica sembra impelagarsi sulle secche di un'impasse metodologica. Difatti, se da un lato l'interesse sociologico per la comprensione delle strutture dell'agire sociale, nel loro costituirsi, sedimentarsi ed istituzionalizzarsi, si richiama al modello genetico della fenomenologia, esso non può, però, sposarne appieno la riduzione, laddove l'attenzione deve rimanere rivolta al mondo di tutti i giorni. Ciò conduce Schütz ad adottare una fenomenologia senza riduzione che assuma i tratti di una «eidetica

¹⁶ Formula condivisa anche da Hans Leo Van Breda (1977) secondo il quale «è proprio la sua genesi [del dato] 'in' e 'per' questo Ego che dovrà essere chiarita dal fenomenologo».

¹⁷ Ciò spiega il «vive[r] di atti di secondo grado» del lavoro fenomenologico che opera sul piano riflessivo, fondato su vissuti assunti come oggetto delle proprie indagini (Husserl 1913/2002a: 125).

¹⁸ «I had my scientific training in the social sciences and on the other hand by my unorthodox approach to phenomenology...». (Schütz 2011: 2).

scienza mondana» (1979: 132). Tale proposito viene sviluppato dall'autore mediante una rielaborazione dell'*epochè* che potrebbe essere compendiata nella formula di "sospensione della sospensione husserliana". Se la fenomenologia mette tra parentesi l'esistenza oggettiva del mondo per guadagnare il fenomeno del mondano, la sociologia fenomenologica di Schütz si muove in un ambito in cui l'esistenza del mondo non è sottoposta ad alcun dubbio, è data per scontata. Il teorico sociale si trova quindi a operare un riposizionamento del baricentro delle proprie indagini, effettuando uno «spostamento dall'asse trascendentale a quello pragmatico» (Cefaï 1994) ritenendo che «sul piano della socialità mondana, infatti, non abbiamo più a che fare con fenomeni di costituzione come entro la sfera fenomenologicamente ridotta, trattandosi invece dei loro correlati omologhi nell'atteggiamento naturale» (Schütz 1932/1960: 61). Appare pertanto evidente che la fenomenologia del quotidiano che Schütz intende sviluppare non possa prescindere proprio da quell'atteggiamento naturale che l'assunzione della prospettiva fenomenologica vorrebbe invece neutralizzare.

Ma allora come può questa analisi delle strutture significative del quotidiano dirsi una fenomenologia del mondo sociale? Questa apparente aporia che abita il proposito schütziano di una sociologia fenomenologicamente orientata risulterà essere conciliabile? In sostanza, si può parlare di una fenomenologia senza *epochè*? Su questi punti sembrerebbe consumarsi una scissione tra Husserl e il suo, sempre più distante e difficilmente riconoscibile come tale, seguace. Eppure, ad un più attento esame, si offrono le condizioni per una ricomposizione della frattura che riagganci le due linee di pensiero, senza scadere in riduzionismi o in anfibolie.

5. LA PRESENZA DISCRETA E COSTANTE DEL MONDO

Il rischio che si corre, seguendo questo tentativo di riconciliazione, risulterebbe quello di comprimere l'estensione concentrica del pensiero fenomenologico, confondendo i piani di una speculazione profondamente stratificata come quella husserliana. Occorre, pertanto, partire dalla comprensione dell'articolarsi stesso della fenomenologia dai suoi stadi più profondi. In quest'ottica, il procedere fenomenologico si presta alla metafora dello scavo. Essa definisce un'archeologia del senso che parte dal costituito per giungere alla configurazione essenziale di ogni vissuto e dunque alle due polarità, noesi-noema, entro cui si innesca la tensione esperienziale. Il carattere trascendentale della fenomenologia conduce ad interrogarsi sul fondamento intuitivo che sottende il reale determinandolo e non ad una struttura astratta. Mediante questa chiave di lettura è

possibile interpretare i programmi filosofici dei due pensatori come attigui e componibili, piuttosto che alternativi e antitetici. Essi, infatti, si dispongono su piani differenti di una medesima verticalità stratificata. Dopo aver assecondato il movimento di scavo fenomenologico Schütz sembra quindi assestarsi su un piano, quale quello della realtà spirituale, socio-culturale ed intersoggettiva, che Husserl aveva abbozzato per poi affondare verso le radici della vita coscienziale (2002b). L'autore inverte l'atteggiamento husserliano ponendo sullo sfondo il lavoro di profondità esplicito dalla fenomenologia trascendentale, per focalizzarsi sulla sfera della quotidianità. I due approcci non collidono né sono separati da un divario incolumabile. La distinzione delle due dimensioni nell'ambito fenomenologico non ha carattere ontologico, non definisce piani incomunicanti bensì la stratigrafia di una stessa realtà condotta a più livelli di riflessione. Difatti il piano trascendentale, posto da Schütz a margine della propria analisi, non si inabissa né viene obliata ma definisce la cornice entro cui la realtà mondana trova la propria articolazione. Allo stesso modo, sul versante noetico, l'*Ego* trascendentale non rappresenta una costruzione astratta, giustapposta al soggetto empirico, ma costituisce «un io sempre performante in ogni cogitazione», quell'io che *accompagna ogni mia esperienza*, come afferma Schütz (1970: 22), mutuando la definizione dell'*Io penso* kantiano. Il legame che correla le due dimensioni viene attestato dal sociologo stesso il quale ammette una profonda corrispondenza secondo cui ciò che si ricava in regime ridotto non perde la propria valenza se calato nella sfera del quotidiano¹⁹. Così facendo Schütz dà prova di non intendere la propria teoria di una fenomenologia del mondo sociale nei termini di una rottura o di un superamento del pensiero husserliano ma di muoversi in armonia con esso, esplorandone le zone d'ombra che, sebbene abbozzate, non avevano trovato approfondimento nella trattazione del fenomenologo. In questo modo, la “sospensione della sospensione” entro cui Schütz delinea la specifica forma di *epochè* che immette nel dominio dell'atteggiamento naturale, la quale sembrava assumere un sapore di forte criticità o addirittura di rinnegamento della linea husserliana, pare non allontanarsi troppo dalla riduzione fenomenologica “tradizionale”. La messa tra parentesi dell'esistenza del mondo e l'assunzione di quest'ultima come garantita non sembrano sortire effetti differenti o antinomici se sviluppate nelle proprie conseguenze. Le due prospettive infatti conducono, per vie diverse, al medesimo risultato: l'accantonamento della questione ontica e l'acquisizione del dato quale punto

¹⁹ «[...] possiamo allora avere fiducia che tutte le nostre scoperte nell'ambito della sfera ridotta supereranno la prova anche nella sfera mondana della nostra vita nel mondo» (Schütz 1979: 105).

di partenza per l'adozione di un atteggiamento riflessivo, volto a cogliere il senso di ciò che si è neutralizzato nella forma della sospensione così come in quella della indubitabilità del *taken for granted*. In entrambi i casi il mondo si pone sullo sfondo come presenza discreta ma costante e inalienabile, assumendo il ruolo di base per ogni riflessione fenomenologica.

Proprio in merito a tale ineludibile riferimento al mondo, le riduzioni descritte da Husserl e da Schütz trovano un punto di intersezione. Difatti, se valorizzata nella propria valenza in ambito genetico, la riduzione trascendentale non si allontana dal proposito di Schütz di chiarificare le strutture del mondo sociale, inscrivendosi ad un grado più profondo d'analisi. La tesi della compatibilità della proposta schütziana con la riduzione trascendentale può essere corroborata dall'interpretazione dell'*epochè* fornita da Maurice Merleau-Ponty (1945/2003). Il profondo attaccamento al concreto e all'indissolubile legame con il mondo, nei termini di *convivenza*, che innerva la declinazione merleau-pontyana della fenomenologia, inaugura scenari di pensiero molto affini alle esigenze filosofiche nutrite da Schütz. Il filosofo francese si spese nella difesa del portato innovativo della fenomenologia contro le facili, quanto riduttive, letture in senso idealistico. Dal suo punto di vista, la riduzione non comporta una fuoriuscita dall'atteggiamento naturale verso un campo trascendente, ad esso separato. La sfera trascendentale, infatti, si guadagna entro la prospettiva naturale stessa, in cui agisce la riduzione, definendo un ri-orientamento all'interno dell'orizzonte mondano, un indirizzo differente perché conscio della propria inerenza²⁰ al mondo. La messa tra parentesi del nesso mondano non comporta lo sradicamento di questo legame ma lo rende evidente nella propria originarietà, espungendone il tratto di ingenuità. L'atteggiamento trascendentale si configura dunque come una presa di distanza dall'atteggiamento naturale, senza però superarlo, conservando tutto il suo mondo nel modo di un'immanenza trascendentale e non di una semplice antitesi (Merleau-Ponty 1960/2015: 19). Il passo indietro rappresentato dall'*epochè* delimita lo spazio della riflessione, offrendo la possibilità di ritornare nell'orizzonte mondano con uno spirito differente, profondamente filosofico, nel senso più puro di meraviglia nei confronti del mondo. La riduzione, conducendo all'essenza intenzionale della coscienza, riscopre «il soggetto votato al mondo» (Merleau-Ponty 1945/2003: 19) risvegliandone l'esperienza originaria al di sotto di una frequentazione tanto continua e familiare quanto obliata. L'*epochè* si fa pertanto mezzo per svelare il rovescio delle cose, per riacquisire al di sotto

²⁰ In una nota del secondo volume delle *Idee*, Husserl afferma che «io noi e il mondo siamo in un'inerenza reciproca: il mondo ambientale comune reca con sé il marchio della soggettività». (2002b: 287).

del costituito quella rete di implicazioni in cui si fa evidente «la pulsazione della coscienza costituente» (ivi: 194). Sulla scorta di queste riflessioni, è possibile ritenere che l'originaria inerenza al mondo, messa in evidenza dalla riduzione, costituisca la vera e propria base d'innesto del pensiero schütziano sul piano fenomenologico.

6. L'ALPHA E L'OMEGA DEL SENSO: IL MONDO DELLA VITA COME FONDAMENTO ED ORIZZONTE

L'obiettivo di Schütz di una fondazione fenomenologica delle scienze sociali trova infatti proprio nella nozione di *Lebenswelt* ampio slancio e consolidamento. L'analisi delle strutture significative del mondo di tutti i giorni si staglia sulla riflessione fenomenologica sull'orizzonte del mondo della vita. Partendo da tali premesse Schütz può dunque comprendere la genesi, la sedimentazione e la trasmissione del *dato per scontato* sulla scorta dell'acquisizione fenomenologica del *pre-dato*. Tale sfera coincide con quello che Husserl identifica con l'ante-predicativo, l'ambito delle sintesi passive, delle affezioni, delle tendenze percettive, della credenza ingenua e della posizionalità zero, neutrale, fondante rispetto ad ogni giudizio che si costituisce per modificazione della credenza originaria (1939/1995:28). La coscienza del mondo si identifica quindi con un apriori portato fenomenologicamente a evidenza, una consapevolezza sempre fungente che non scaturisce da un'attività predicativa²¹. Acquisendo il piano della pre-donazione Schütz abbraccia il procedere a ritroso della *Rückfrage* della fenomenologia genetica²² per cogliere l'ossatura essenziale dell'esperienza nella propria intima stratificazione che affonda le proprie radici nella *Lebenswelt* quale orizzonte dell'esperibile. Tale nozione come Husserl ebbe a dire allo stesso Schütz²³, costituisce la sommità del suo pensiero fenomenologico, configurandosi come un concetto rubrica (Farges, Perreau 2012) in cui si condensano significati diversi ma coerenti. La pregnanza semantica del termine può essere restituita dalla

²¹ La coscienza dell'orizzonte mondano è «coscienza nel modo della credenza certa, non ottenuta mediante un atto di presa posizione, di prensione di un esistente o, anzi, di un giudizio esistenziale predicativo», ma ne costituisce la condizione di possibilità (Husserl 1939/1995: 28).

²² Schütz individua per il proprio studio una composizione di analisi statica, volta a cogliere le modalità attraverso cui il conosciuto determina l'ignoto, e un'analisi genetica incentrata sull'indagine del processo costitutivo che ha condotto alla sedimentazione di esperienze precedenti (2011: 136).

²³ Schütz ricorda in una lettera a Voegelin l'entusiasmo con cui Husserl lavorò ai saggi integrativi della *Crisi* affermando «He expected it to become the summary and crowning of his philosophical life-work» (1996: 178).

diade *Boden-Horizont*, quale coppia di significati distinti ma complementari. La circolarità entro cui si inscrivono le due dimensioni riassume il movimento centripeto e centrifugo nel quale sembra snodarsi il movimento dell'analisi fenomenologica nel proprio andirivieni tra costituito e costituzione, essenza e fatticità, staticità e generatività e dunque tra i diversi gradi cui si presta la lettura fenomenologica dei vissuti. L'analisi husserliana del mondo della vita mira a risalire alle radici nascoste del reale e a «persegui[re] sistematicamente, in tutte le sue operazioni, la vita che si agita in esso, che pende in avanti, che lo plasma» (Husserl 1936/2015: 140). I progetti, i fini pratici e teorici che muovono la coscienza operante nel quotidiano presuppongono l'orizzonte mondano per svilupparsi, come quadro apriorico in cui esplicitarsi, ma al tempo stesso contribuiscono ad alimentarlo, arricchendo il già dato con il proprio darsi. Secondo Husserl, infatti, la fenomenologia, risvegliando, al di sotto del contatto ingenuo del dato per scontato, la coscienza desta del mondo, ci riscopre «costantemente attivi sullo sfondo di un passivo avere il mondo (*Welthabe*)» (ivi: 135). Il soggetto che recupera il proprio originario legame con il mondo si riconosce come una *living and striving consciousness* (Moran 2011) che si rapporta ad uno sfondo mondano il quale, contemporaneamente, limita e rende possibile il suo agire, l'agire di una soggettività fungente, senziente, ma anche, ineludibilmente, costituente. Questo duplice filo su cui si snoda il rapporto uomo-mondo assume piena centralità all'interno della riflessione di Schütz, il quale riconosce in questa tensione la dinamica costitutiva del mondo sociale. Inoltre, il ricorso alla *Lebenswelt* appare necessario nella comprensione della sociologia fenomenologica schütziana in quanto, come argomentato da Husserl, essa rappresenta un autentico *appello* al senso obliato dalle scienze le quali, spinte da un anelito di autonomia e indipendenza, tendono a ergersi a sapere primo, recidendo le proprie radici che affondano nelle strutture del darsi dell'esperienza. L'istanza che muove la fondazione fenomenologica delle scienze, sviluppata nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, assume pertanto una profonda valenza etica. Per il filosofo l'irreggimentazione delle scienze entro forme legali, volte a sussumere e piegare entro la propria pulsione universalistica il dato dell'esperienza individuale, entra in crisi nel momento in cui esse non hanno «più niente da dirci sui problemi più scottanti dell'uomo: quelli del senso del non senso dell'esistenza umana, del suo complesso radicamento filosofico di ogni scienza particolare» (1936/2015: 35). In tal senso è possibile affermare che la trattazione husserliana della *Crisi* assuma una capitale importanza nella ricezione schütziana, nel rispondere a quell'esigenza di riscrittura della geografia dei saperi nutrita dal teorico sociale.

Schütz, infatti, se da un lato difende lo statuto scientifico delle scienze sociali, ricorrendo alla metodologia weberiana, dall'altro considera necessario ri-affondare nel piano della pre-donazione, della *doxa*, e dunque dell'esperienza, per rafforzarne il radicamento delle categorie e degli strumenti scientifici quali frutto di operazioni mentali e generalizzazioni che trovano legittimità solo in rapporto al mondo della vita, ricomprendendone l'innesto originario. Tale esigenza scaturisce dal carattere paradossale²⁴ delle scienze della cultura che, pur ponendosi come obiettivo la comprensione dei fatti sociali, costituendosi come scienza, devono porsi su un piano di astrazione ed idealità, su un livello speculativo chiaro e distinto, in cui la realtà viene ad essere sostituita da un modello teorico. Il mondo della scienza non coincide con il mondo della vita, esso ne rappresenta un derivato, un abito ideale (ivi: 83), confezionato foggiando il tessuto delle esperienze possibili, che si appone sulla *Lebenswelt*, in cui gli oggetti sono sostituiti con oggetti di scienza, caratterizzati da un forte grado di anonimato. Secondo Schütz, la comprensione scientifica del mondo sociale è resa possibile dalla mediazione di questa dimensione idealizzata, da una modellizzazione della realtà che sostituisce l'attore con *puppets*, *homuncoli*, soggetti ricreati dallo scienziato per elaborare e verificare le proprie ipotesi. La marionetta schütziana traduce l'impiego weberiano dell'idealtipo quale *utopia*, *costrutto concettuale*, il quale non possiede alcuna pretesa normativa bensì il carattere funzionale di un criterio comparativo (Weber 1922/2003: 60-62). Pertanto, secondo Schütz, l'errore cui il lavoro dello scienziato sociale si espone è rappresentato, dal rischio di pigmalionismo, ovvero dalla tendenza a obliare il carattere artificiale del proprio ambito di indagine sostituendolo alla realtà stessa. (Schütz 1996: 100).

7. CONCLUSIONI

Nel timore schütziano di una scienza inaridita, chiusa in se stessa e dimentica del proprio legame con l'esperienza, sembra quindi riecheggiare la riflessione husserliana della crisi delle scienze europee. A partire da questo ammonimento, l'intento di Schütz diviene quello di ridefinire «le modalità di accesso all'esperienza e all'agire di se stesso e dell'altro» (ivi: 20) su cui ogni scienza empirica deve tornare a riflettere interrogandosi sulle condizioni di possibilità dell'autocomprensione e dell'etero-comprensione. Tale opera riflessiva implica un ritorno sul terreno filosofico,

²⁴ «Com'è dunque possibile che da parte di un sistema di conoscenza oggettivo si comprendano strutture di significato soggettive? Non è questo un paradosso (Schütz 1979: 35).

un'operazione fenomenologica di "vigilanza" «sulla fonte di ogni sapere» (Merleau-Ponty 1960/2015: 134), reimmettendo le scienze all'interno del proprio orizzonte originario, quello mondano. In quest'ottica la teoria schütziana delle province finite di senso, mediante cui si perviene all'esaltazione della realtà quotidiana quale *paramount reality* (Schütz 1979), sembra tracciare una geografia della *Lebenswelt* quale fondamento comune ad ogni sub-mondo. Assumendo l'opera di scandaglio adoperato da Husserl è possibile affermare che il mondo di tutti i giorni rappresenti una prima concrezione della *Lebenswelt*, la quale ne costituisce la configurazione essenziale di sfondo e l'orizzonte in cui essa si sviluppa. Questo rapporto costitutivo è da intendere alla luce del senso della *Fundierung*, quale paradigma dell'anti-riduzionismo (Conni 2012), della co-implicazione dei piani. La metafora geografica con cui si restituisce la stratificazione del mondo della vita in province finite di senso non deve erroneamente condurre ad una interpretazione di carattere ontologico bensì fenomenologico per cui l'accesso delle differenti dimensioni è rappresentato da un diverso grado di tensione coscienziale, e dunque, di livello di riflessività. Ogni esperienza quotidiana è infatti costitutivamente passibile di una lettura a rinvio, rivolta alle strutture trascendentali che vi sostengono ma, al contempo, l'unico accesso al trascendentale è offerto dall'esperienza stessa e dall'offrirsi intuitivo delle strutture fondamentali. Tale corrispondenza pone il mondo della vita e quello dell'esperienza quotidiana su una evidente attiguità, maggiore rispetto a quella che intercorre tra la prima e il mondo delle idealizzazioni scientifiche, il quale si assesta, invece, ad un livello superiore, quello di una duplice fondazione. Pur eccedendo in termini di orizzontalità e fondamento la dimensione quotidiana, l'orizzonte della *Lebenswelt* viene a coincidere con esso. Il mondo di tutti i giorni, infatti, si caratterizza per il suo orizzonte esperienziale, per essere il luogo di ancoraggio e sviluppo dei vissuti, nella caleidoscopica varietà di modi in cui l'esperienza si costituisce, consolidandosi in forme reiterate che definiscono il bagaglio di conoscenze del senso comune nei suoi possessi abituali, tipi empirici e attitudini personali, i quali vanno ad aggiungersi al portato delle strutture essenziali fenomenologicamente evidenziate. In questa misura, acquisita la stratificazione dell'analisi fenomenologica, è possibile comporre fenomenologia trascendentale e del quotidiano rispettandone la distanza ma sostenendone la compatibilità. La rifunzionalizzazione delle strutture fenomenologiche proposta da Schütz va pertanto letta nel proprio intento di non sprofondare entro gli abissi monadologici dello scavo trascendentale, al fine di mantenere lo sguardo rivolto verso il piano intermedio, tra originarietà trascendentale e costruzioni scientifiche, ovvero verso il mondo di tutti i

giorni, indagandone il senso grazie ad una efficace combinazione della prospettiva sociologica con quella fenomenologica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BARBER, M.D. (2004). *The Participating citizen: a biography of Alfred Schutz*. Albany: State University of New York.
- CEFAÏ, D. (1994). Type, Typicality and Typification. In Fradin, B., Quéré, L., Widmer, J. *L'enquête sur les catégories : De Durkheim à Sacks* (pp.105-128). Paris: PUF.
- CONNI, C. (2012). "Fundierung" come paradigma antiriduzionista. *Uomini e idee*. Disponibile online: <https://sites.google.com/site/uomini-e-idee/scienza-dell-anima-e-del-corpo/lafundierungcomeparadigmaantiriduzionista>.
- DI MARTINO, C. (2014). L'istanza della fenomenologia. In Esposito, C., Formica G., Maddalena, G., Žak, L. *Soggetto e realtà nella filosofia contemporanea* (pp. 39-76). Castel Bolognese: Itaca.
- FARGES, J., PERREAU, L. (2012). Edmund Husserl, *Husserliana XXXIX*. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). *Alter*. (20): 213-222.
- HUSSERL, E. (1936). *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il Saggiatore. 2015.
- HUSSERL, E. (1931). *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*. Trad. di F. Costa. Milano: Bompiani. 1960.
- HUSSERL, E. (1939). *Esperienza e giudizio*. Milano: Bompiani. 1995.
- HUSSERL, E. (1913). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Vol. I. Torino: Einaudi 2002a.
- HUSSERL, E. (1952). *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia trascendentale*. Vol. II. Torino: Einaudi. 2002b.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani. 2003.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960). *Segni*. A cura di A. Bonomi. Milano: il Saggiatore, 2015.
- MORAN, D. (2011). Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1: 53-77.
- MUZZETTO, L., (1997). *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*. Milano: FrancoAngeli.
- NATANSON, M. (1978). The problem of anonymity in the thought of Alfred Schutz. In Bien J., *Phenomenology and the Social Sciences: a dialogue*. (pp. 69-73). London: The Hague.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1923). *Il tema del nostro tempo*. Milano:

- Sugarco.1985.
- PACI, E. (1961). *Il diario fenomenologico*. Napoli: Orthotes. 2021.
- PERREAU, L. (2011). Alfred Schütz et le problème du monde de la vie. *Philosophie*, 108: 35-54.
- SCHÜTZ, A. (1932). *Fenomenologia del mondo sociale*. Bologna: il Mulino. 1960.
- SCHÜTZ, A. (1979). *Saggi sociologici*. A cura di Izzo, A. Torino: UTET.
- SCHÜTZ, A. (1962). *Collected Papers*, vol. I. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ, A. (1964). *Collected Papers*, vol. II. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ, A. (1970). *Collected Papers*, vol. III. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ, A. (1996). *Collected Papers*, vol. IV. Dordrech: Springer.
- SCHÜTZ, A. (2011). *Collected Papers*, vol. V. Dordrech: Springer.
- TELLIER, F. (2003). *Alfred Schütz et le projet d'une sociologie phénoménologique*. Paris: PUF.
- WEBER, M. (1922). *Il metodo delle scienze storico sociali*, Torino: Einaudi. 2003.
- ZAHAVI, D. (2019). *Phenomenology the basics*. New York: Routledge.

LIBRI IN DISCUSSIONE

Silvia Federici

GENERE E CAPITALE.

Per una lettura femminista di Marx

DeriveApprodi, Roma, 2020, 102 pp.

di *Letizia Ferrari**

Il dialogo tra marxismo e critica femminista, avviato intorno agli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, ha generato la formulazione di una nuova e sempre più complessa definizione di società capitalistica. Questo incontro «al contempo irrinunciabile e insufficiente» (Curcio, 2020: I) deriva dalla constatazione che nonostante l'analisi marxiana sia in grado di fornire strumenti concettuali indispensabili per cogliere sistematicamente lo sfruttamento alla base della divisione sociale del lavoro produttivo (che distingue il *lavoro manuale* della classe operaia dal *lavoro intellettuale* della classe borghese) e strumenti politici utili per progettare percorsi di lotta di classe, essa non può che risultare problematica in quanto elaborata a partire da «un punto di vista parziale: quello del lavoratore industriale salariato, prevalentemente bianco, nel cui nome si è formata l'Internazionale, e che è stato identificato come il protagonista della lotta contro il capitale per la liberazione dell'umanità» (Federici, 2020: 40). Punto di vista che ignora (più o meno consapevolmente) milioni di persone che, rispetto ai già sfruttati lavoratori con un salario, sono ancora più schiacciate dal peso del capi-



* LETIZIA FERRARI è studentessa in Strategie della Comunicazione Pubblica e Politica presso l'Università degli Studi di Firenze.

Email: letiziaferrari@ikmail.com

DOI: [10.13131/unipi/1724-451x/ha47-8d41](https://doi.org/10.13131/unipi/1724-451x/ha47-8d41)

talismo: le donne e le minoranze etniche. Le lacune teoriche e le conseguenze politiche della prospettiva marxiana sono il fulcro del testo di Silvia Federici intitolato *Genere e Capitale. Per una lettura femminista di Marx*, pubblicato in Italia da DeriveApprodi nel 2020, in cui l'autrice, partendo dalla traduzione e riedizione di alcuni suoi saggi scritti decenni addietro originariamente in lingua basca, catalana, castigliana e francese, sviluppa una riflessione con l'intento di attualizzare e superare la classica spiegazione marxiana del capitalismo, senza per questo dimenticarne le fondamentali intuizioni. Come scrive Federici, Marx si ostina a ritenere il lavoro salariato quale unica fonte dell'accumulazione del capitale, non considerando l'esistenza di forme di lavoro altrettanto produttive sebbene scarsamente o per niente remunerate, senza le quali la società capitalistica faticerebbe ad esistere: il lavoro domestico e il lavoro coatto. Difatti, attraverso il salario e soprattutto la sua mancanza, la società industriale genera differenti mercati del lavoro «per i neri, i giovani, le donne e i maschi bianchi» (Ivi: 26), oltre a creare ulteriori distinzioni e regole per la classe operaia, separandola e controllandola al suo interno. Il capitalismo si fonda dunque su una divisione non soltanto sociale, ma anche sessuale e razziale del lavoro produttivo. Tutti e tutte siamo immersi nella struttura capitalistica, e «ogni momento della nostra vita funziona per l'accumulazione del capitale» (Ivi: 25). Inoltre, la presenza di produttività non remunerata consente al capitalismo di abbandonare quelle «aree in cui il costo del lavoro era diventato troppo elevato e minare così il potere che lì gli operai avevano conquistato. Quando il capitale non può fuggire nel Terzo Mondo, apre i cancelli delle fabbriche alle donne, ai neri e ai giovani delle aree metropolitane o ai migranti che arrivano dal Terzo Mondo» (Ivi: 26). Queste fabbriche non vanno immaginate soltanto in senso letterale come luoghi adibiti alla produzione industriale, bensì come qualsiasi ambiente in cui le persone sono produttive per il capitalismo: gli uffici, le metropoli, le cucine, le camere da letto, i campi, ecc. Due sono gli obiettivi principali di *Genere e Capitale*: il primo consiste nel cercare di comprendere i motivi che hanno spinto Marx (nonché i suoi seguaci teorici e politici) ad evitare di soffermarsi sulle suddivisioni della classe proletaria in base al genere e all'etnia, e sull'importanza dei lavori domestici e coatto nella perpetuazione del capitalismo; il secondo obiettivo è individuabile nel tentativo dell'autrice di attraversare e superare le categorie marxiane allo scopo di «elaborare strumenti politici e concettuali capaci di raccogliere le sfide del presente» (Curcio, 2020: II). Questo attraverso la critica femminista intersezionale e anticapitalistica in grado di esplicitare tutta una serie di aspetti «essenziali alla nostra vita

e irriducibili alla meccanizzazione, che il marxismo non ha mai sfiorato» (Federici, 2020: 10). Tra questi, il lavoro domestico è quello su cui l'autrice si focalizza più approfonditamente nel testo, oltre alla proposta e pretesa politica di associarne un salario, necessario una volta compreso il suo ruolo storico e sociale. Verso la fine dell'Ottocento lo sviluppo industriale esige una forza-lavoro maggiormente produttiva che deve disporre di molte più energie fisiche e mentali. Pertanto, si rivela essenziale l'istituzionalizzazione di rapporti umani che sono contemporaneamente rapporti di produzione, nella forma della famiglia nucleare con al centro una figura che "amorevolmente" e "volontariamente" si occupa della sfera privata e del benessere del lavoratore, in grado di soddisfarne i bisogni fisici, emotivi e sessuali dopo una lunga giornata di lavoro, nonché di prendersi cura della prole quale futura forza-lavoro: la «casalinga a tempo pieno» (Ivi: 57). Ma come spiega Federici, il lavoro domestico non è un destino biologico, e l'ulteriore sfruttamento delle donne nel ruolo di casalinghe non è poi così diverso da quello dei lavoratori salariati. La produttività, remunerata o meno, non equivale a un imperativo morale e a un motivo di orgoglio come vorrebbe la rappresentazione capitalistica della realtà. Al contrario, «dal punto di vista della classe operaia, essere produttivi significa semplicemente essere sfruttati» (Ivi: 21). Esplicitare che il lavoro domestico non ha realmente a che fare con l'amore romantico, con naturali predisposizioni al sacrificio, con la dedizione innata e tutta femminile alla casa e alla famiglia, significa riconoscerne la funzione sociale e il suo essere parte integrante della catena di montaggio capitalistica. L'autrice afferma che sì, non si può definire lavoro solo quello salariato, ma fintanto che la società si fonderà sul culto del profitto, anche le persone (principalmente donne) che gratuitamente producono per il capitale devono avere diritto al salario. «Ovviamente fin quando esisterà il rapporto salariale, esisterà anche il capitalismo. Non diciamo, allora, che ottenere un salario è la rivoluzione. Diciamo che si tratta di una strategia rivoluzionaria che indebolisce il ruolo che ci è stato assegnato nella divisione capitalistica del lavoro e di conseguenza cambia i rapporti di potere in termini più favorevoli a noi e all'unità della classe [...] Il nostro obiettivo è di non avere prezzo» (Ivi: 30). Federici argomenta dunque a favore di una lotta femminista per il salario che è allo stesso tempo una lotta contro il salario, contro lo sfruttamento, contro la produttività estenuante, contro il capitalismo patriarcale. Tutt'altra questione è la lotta della sinistra politica. Una lotta per il capitale e per «un 'equo scambio' fra salario e produttività» (Ivi: 28) che deriva da una completa identificazione con esso a causa di un'acritica lettura della teoria marxiana.

L'autrice sostiene che la sinistra non ha realmente intenzione di smontare lo status quo perché non è nel suo interesse abolire il lavoro salariato, tantomeno il lavoro domestico e la sua gratuità, così vantaggiosa per il sistema. Marx ha fornito alla sinistra preziose analisi per comprendere il funzionamento del capitalismo, ma resta figlio del suo tempo, e l'epoca in cui è vissuto ne ha inevitabilmente influenzato il pensiero: pregiudizi patriarcali; divisioni politiche (certamente più aspre di oggi) in merito ai diritti delle donne; una concezione del «capitalismo come necessario e progressista [e che invece non ha portato altro che] lo sviluppo di rapporti di potere diseguali, gerarchie e divisioni che a loro volta generano [...] una forza sociale altamente distruttiva» (Ivi: 93). In questo saggio Silvia Federici esorta così al difficile ma fondamentale ascolto dei silenzi marxiani, «segno di un limite che il suo lavoro teorico e politico non ha potuto superare, ma che è nostro [(di tutti, non solo delle donne)] compito farlo» (Ivi: 56).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

CURCIO, A., (a cura di), FEDERICI, S. (2020). *Genere e Capitale. Per una lettura femminista di Marx*. DeriveApprodi.

Francesco Della Puppa, Francesco Matteuzzi e Francesco Saresin

**LA LINEA DELL'ORIZZONTE:
Un ethnographic novel sulla migrazione tra Bangladesh,
Italia e Londra**

Padova, Becco Giallo, 2021, 168 pp.

di *Davide Girardi**

Le migrazioni costituiscono un «fatto sociale totale», secondo l'insegnamento tuttora insuperato di Sayad (1999) che, per restituirne il rilievo, impiega appunto la nota categoria di Mauss.

Tale pervasività, che ne è tratto caratterizzante, non si è tuttavia ancora tradotta in una estesa consapevolezza pubblica, laddove prevale invece la frequente semplificazione ora di tono securitario, ora di tono emergenziale. Nostro malgrado – viste le profonde implicazioni di lungo periodo – anche in Italia i fenomeni migratori continuano a rimanere sovente un discorso per specialisti; che, nel momento in cui affronta pubblici più ampi, rischia appunto una svilente squalifica. Tra i meriti del testo di Della Puppa, assieme a Matteuzzi e a Saresin, vale la pena segnalare *in primis* uno sforzo comunicativo, non solo informativo, in grado di superare il cortocircuito interpretativo di cui spesso sono vittima i testi scientifici sulle migrazioni. Scegliere il *graphic novel* quale registro narrativo non è (solo)



* DAVIDE GIRARDI, PhD, è professore aggregato di Sociologia presso l'Istituto Universitario Salesiano di Venezia.

Email: d.girardi@iusve.it

un'accattivante scelta stilistica, ma – per usare le parole dell'autore – un tentativo «doveroso e necessario che la ricerca scientifica trovi modalità di disseminazione e diffusione che raggiungano anche i non addetti ai lavori» (Della Puppa *et al.*, 2021: 147).

Uno sforzo civico, quindi, oltre che scientifico, il cui oggetto privilegiato risiede nella lettura, insieme complessa ed efficace, delle traiettorie che hanno segnato prima le migrazioni dal Bangladesh all'Italia e, successivamente, dall'Italia all'Inghilterra; queste ultime identificate come *onward migration*, spostamenti “secondari” rispetto alla prima migrazione vissuta dai protagonisti, caratterizzate da plessi di motivazioni che non si sovrappongono a quelle che hanno guidato i pionieri delle migrazioni osservate negli anni Novanta del secolo scorso, ma ne costituiscono una sorta di sviluppo originato come *feedback* alla risposta data dalla società italiana ai primi movimenti migratori verso il Paese.

Da questo punto di vista, gli immigrati bangladesi che raggiungono negli anni Novanta Alte Ceccato, un paese in provincia di Vicenza luogo del primo approfondimento etnografico di Della Puppa, coltivano un progetto migratorio che interseca da un lato i tratti della società di origine e, dall'altro, le caratteristiche della società italiana. Lunghi dagli stereotipi che ancora ingabbiano gli immigrati nel nostro Paese, infatti, si tratta di persone definibili come di classe media nel proprio contesto originario, il Bangladesh, che nondimeno vedono nel contesto italiano dei possibili vantaggi comparativi legati a migliori opportunità economiche, a fronte di una integrazione subalterna che tuttavia pregiudica lo *status* di colui che decide di accettare condizioni di lavoro tipicamente delle «3D» (*dirty, dangerous, demanding*) (Abella, Park e Bohning, 1995). Si svela qui una tensione che nei fumetti di questo volume appare con una grande immediatezza: tra la nuova società che consente una partecipazione “selettiva” e limitata alla cittadinanza economica e il vecchio contesto in cui lo *status* era molto più distintivo, ma contrassegnato da una debolezza economico-finanziaria che lo pregiudica dalle fondamenta. I primi migranti bangladesi, ci ricorda Della Puppa, accettano in qualche misura un compromesso al ribasso per poter contare su risorse simbolicamente meno prestigiose, ma economicamente più solide. Non è finita qui, però: come noto, il primo decennio del 2000 è anche quello del grande “biennio critico” 2008-2009, dell'involuzione osservata dall'Italia sul piano della crescita economica, di bacini occupazionali che si fanno più stretti sia per dinamiche congiunturali, ma soprattutto per dinamiche strutturali che mutano il profilo della domanda di lavoro, con ricadute evidenti anche sull'offerta di lavoro immigrata. Contestualmente, è anche un periodo di speranze: quelle dei figli, delle seconde generazioni nate dai primo-

migranti provenienti dal Bangladesh, che maturano aspettative di natura altra rispetto a quelle dei genitori, con una flagrante differenza in termini di “futuro atteso”; non più quello dei padri, disposti alle «3D» e alla negazione quasi strutturale delle proprie aspirazioni per coltivare quelle dei figli, ma un futuro fatto di anelito alla mobilità sociale, che passa anche per un lavoro gratificante e “complesso”, più che compresso. Agli occhi dei padri, allora, l’Italia – che nel frattempo è divenuta il luogo non solo di lavoro, ma anche di vita e di amicizie coltivate – appare all’opposto una sorta di epitome del futuro negato, anziché di quello promesso. Come efficacemente rendono i dialoghi contenuti nel volume, infatti, essa attesta tutte le difficoltà che i giovani italiani incontrano nella transizione alla vita adulta, non solo quelli “di diritto”, ma anche quelli di fatto – privi della cittadinanza italiana – o “sui documenti”, divenuti italiani *via* acquisizione della cittadinanza italiana da parte dei genitori. Proprio la cittadinanza dei genitori e spesso anche dei figli diventa una risorsa chiave, quella sorta di ricompensa simbolica per le tante fatiche vissute (in Italia) e, insieme, quella risorsa che consente di (re)immaginare un futuro diverso; oltre i confini italiani. Ecco i presupposti di una *onward migration*, una seconda migrazione che per i cittadini italiani di origine bangladesi assume le sembianze della migrazione verso il Regno Unito: quello stesso Paese erede di una storia che per il Bangladesh – ricordano le note di Della Puppa – è stata in passato rapace, predatoria; che oggi, invece, diviene quasi per nemesi storica un orizzonte di riscatto per i propri figli, un *locus* di quell’ascesa sociale impossibile in un’Italia risolutamente inchiodata a una visione sorpassata delle migrazioni, non aperta al futuro e a quelle leve – come le seconde generazioni nate dall’immigrazione – che potrebbero contribuire in modo determinante a costruirlo.

Interviene qui una stratificazione nostalgica: i padri sono nuovamente sospesi e “doppiamente assenti”. Non c’è più (solo) la nostalgia che questi coltivavano in Italia, quando erano intenti a costruire il proprio percorso biografico e quello della propria famiglia, la nostalgia riguarda ora anche quell’Italia medesima che in parte ha tradito le promesse di miglioramento per i figli, ma che – per alcuni aspetti – è rispetto all’Inghilterra «un’altra cosa»; stratificazioni nostalgiche che aumentano il fardello della memoria, una memoria che chiede a gran voce di essere coltivata nella propria complessità: quella, appunto, di “italiani-bangladesi”. La memoria – come ci ricorda Taylor (1992) – non è però questione privata, l’umanità coltiva sé stessa in modo dialogico: a questo serve l’associazione creata dagli “italiani-bangladesi”, che per l’etnografo sulle tracce della *onward migration* diventa uno scrigno di valore inesauribile, in cui accedere a quei *key informant* e a quei *gatekeeper* che nell’indagine

etnografica assumono una valenza del tutto peculiare.

Una prospettiva, quella dell'indagine etnografica, «lenta», in cui l'approssimarsi al fenomeno oggetto d'interesse è fatto di avanzamenti e rallentamenti, in cui anche il furto dei documenti e del cellulare – come capita al sociologo protagonista delle ricerche di cui dà conto il volume – può diventare l'occasione non solo per disperarsi a causa della perdita dei contatti contenuti nella memoria del telefono – ma anche per sperimentare inedite strategie di ricerca e nuove posture.

L'interesse del volume sta inoltre anche in un altro elemento: sebbene si noti chiaramente l'esperienza “scientifica” dell'autore – che sui temi trattati nel testo (quelli della migrazione bangladesese verso l'Italia) è stato tra i primi a sviluppare una riflessione – il registro scelto per questo testo consente un'efficacia informativa (quella dei fumetti) che in alcuni casi appare pari, se non superiore, a quella che sarebbe possibile a un approfondimento scientifico “ortodosso”.

Questa sottolineatura non ha solo valenza formale, può anzi diventare il tramite per realizzare quella rottura dei confini specialistici richiamata in avvio, per dare una risposta a quell'urgenza conoscitiva ampia sui temi delle migrazioni che nel nostro Paese non si è ancora realizzata. Da questo punto di vista, le pagine del volume permettono un «effetto specchio» nelle parole degli immigrati bangladesi che hanno deciso di rifarsi emigranti verso l'Inghilterra non ci sono solo la fatica personale e quella della propria famiglia, ma si intravede con chiarezza anche il “fallimento” di un Paese, l'Italia, che ha perso l'occasione di fare di queste persone non solo braccia «di passaggio» (Piore, 1979), ma base del proprio futuro, che invece per loro e per i figli sarà altrove. In questo senso, la linea dell'orizzonte è, insieme, quella del ricercatore che insegue il proprio oggetto a fronte delle sfide postegli dal campo di ricerca, per sua natura “resistente”, quella dei migranti che non desistono dal guardare lontano per migliorare la propria condizione e quella dei propri figli e, auspicabilmente, anche quella cui dovrebbe guardare l'Italia per riconoscere finalmente agli immigrati non una sempiterna cittadinanza di serie B, ma la possibilità di contribuire pienamente e paritariamente al futuro di questo Paese.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ABELLA, M.I., PARK, Y., BÖHNING, W.R. (1995). *Adjustments to Labour Shortages and Foreign Workers in the Republic of Korea*. Geneva: Employment Dept. International Labour Office (*International Migration Papers*, 1).

- DELLA PUPPA, F., MATTEUZZI, F., SARESIN, F., (2021). *La linea dell'orizzonte. Un ethnographic novel sulla migrazione tra Bangladesh, Italia e Londra*. Padova: Becco Giallo.
- PIORE, M.J. (1979). *Birds of Passage. Migrant Labour and Industrial Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAYAD, A. (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil.
- TAYLOR, C. (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
-

Numero chiuso il 30/06/2022
