

La rappresentazione delle identità comunitarie. Inquadramento storico e principi metodologici

di Sergio De La Pierre

Il presente contributo vuol essere un'introduzione generale al tema dell'"identità comunitaria" dal punto di vista sociale e antropologico, cercando di esporne i possibili significati, le implicazioni di ricerca e anche la problematicità. Lo studente di Architettura, che intenda lavorare alla rilevazione delle identità territoriali, deve ovviamente conoscere alcuni concetti base relativi alle relazioni sociali che si intrecciano all'interno di un dato contesto locale, pur nella consapevolezza che l'applicazione "professionale" di metodi di analisi e ricerca sull'"identità complessa" dei soggetti che abitano un territorio presuppone la presenza anche di specialisti della ricerca sociale nell'ambito di un lavoro di équipe. L'utilità delle riflessioni che seguono, dunque, non va tanto riferita all'idea di un "supplemento di competenze" che sarebbe richiesto a un giovane ricercatore, quanto - per così dire - a un "supplemento di sensibilità" circa le modalità con cui si pone il rapporto uomo-cultura e uomo-ambiente in un territorio antropizzato. Le identità socioculturali nelle nuove "comunità possibili" del futuro, cioè, devono far parte integrante, se non di competenze specifiche, certo dell'orizzonte di riferimento complessivo di ogni ricercatore che intenda scoprire il concreto manifestarsi delle identità locali in un'ottica dinamica e trasformativa.

1. Utopie nella modernità, ovvero, la comunità come frammento sociale

Il titolo di questo saggio rinvia, piuttosto disinvoltamente, a un concetto, quello di “comunità”, che da oltre un secolo - se si vuol escludere tutta la produzione sulle comunità utopiche che risale al ‘500 - appassiona e divide la sociologia. Senza alcuna pretesa di riassumere la complessità di quei dibattiti, è utile tuttavia compiere alcuni riferimenti alle problematiche teoriche sottese al concetto di comunità, in quanto essi risulteranno utili anche per il tema centrale di questo saggio: il *come* rappresentare non può, evidentemente, essere scisso dal *che cosa* rappresentare.

Basta citare la frase conclusiva di uno scritto che sintetizza alcuni elementi centrali della problematica della comunità (Busino 1978) per iniziare a rendersi conto di un qualcosa che ha dell'affascinante e, insieme, del paradossale: “In quanto concetto scientifico ‘comunità’ non ha alcun valore; in quanto strumento per la creazione di un immaginario sociale occupa un posto fondamentale, ed è destinato a durare”.

L’idea di uno scarso “valore scientifico” del concetto di comunità trae la sua origine dalle critiche a una delle prime - e più famose - opere su questo argomento. Secondo F. Tönnies (1963), infatti, in contrapposizione al concetto di “società”, “ogni convivenza confidenziale, intima, esclusiva [...] viene intesa come vita in comunità; la società è invece il pubblico, è il mondo. In comunità con i suoi una persona si trova dalla nascita, legata a essi nel bene e nel male, mentre si va in società come in terra straniera” (tr. it., pp. 45-46).

L’opera di Tönnies si inserisce in un filone di pensiero - soprattutto tedesco - che a cavallo del ‘900 elabora una filosofia della storia critica dei processi di modernizzazione-industrializzazione: questi hanno creato i freddi meccanismi economici, burocratici, tecnologici della produzione e della politica, la separazione tra sfera pubblica e sfera privata, tra società civile e Stato e, così, stiamo assistendo a un paralizzante “disincantamento” del mondo (Weber). Il mito tipicamente moderno di una sorta di paradiso perduto si ripresenta periodicamente in tutte le principali tappe del percorso della modernità: nostalgia di un’età dell’oro, di una comunità originaria prevalentemente rurale scagliata in un’Arcadia di un indefinito tempo passato; e, finalmente, proiezione nel futuro di comunità perfette in luoghi mai esistiti (utopie), dove il conflitto è eliminato ed è garantito un regime di felicità statico ed eterno. Così che i vari More, Campanella, Rousseau, Owen, ma anche tutte le “Comuni” o “comunità” del tardo ‘900 non possono sfuggire a una piegatura ideologica di stampo organicista nella presunta riesumazione di una società simbiotica, fusionale, sostanzialmente “regressiva”.

Non molto diversa è la reazione alla modernità - ma qui il discorso si farebbe troppo complesso - insita nei totalitarismi del XX secolo, nei nazionalismi selvaggi, nei comunismi totalizzanti, che assomigliano a

tentativi di regressione di massa al mito di una grande madre sociale, protettiva e salvifica, che tutela i propri “figli” da un mondo sempre e comunque, appunto, visto come “terra straniera”.

Se questo è il senso delle “utopie comunitarie” sempre risorgenti negli ultimi secoli caratterizzati dal processo della modernizzazione/globalizzazione, hanno ragione tutti i critici del “comunitarismo” contemporaneo (v. per tutti Young 1996) quando ne sottolineano i rischi di chiusura organicista, rifiuto al proprio interno del diverso e del deviante, atteggiamento di estraneità verso i problemi sociali generali, tendenza intrinseca ad essere subalterno alla frammentazione sociale e urbana, autoreferenzialità totalizzante, perimetrazione di luoghi, di territori fisici o mentali, di gruppi sociali e culturali che tendono a configurare una sorta di nuovo tribalismo, nomade e sfuggente, sostanzialmente de-responsabilizzato verso i problemi del “mondo”, ma certo non estraneo ai percorsi di una globalizzazione che inevitabilmente crea anomia individuale, senso di impotenza politica, riflusso un po’ disperato in sottoculture di nicchia e in “santuari privati”. Le stesse “minoranze” di cui pullula la società contemporanea (etniche, territoriali, religiose, culturali, sessuali, dell’handicap...) rischiano forme di autorappresentazione di tipo “monoculturale”, dove la relazione “affettiva” interna al gruppo entra in collisione con la possibilità stessa di costituire uno spazio pubblico nel quale le diverse “componenti” dovrebbero rinunciare a qualcosa di essenziale, senza alcuna compensazione in termini “affettivi” dato il carattere neutro e asettico, per definizione, del terreno stesso della politica.

Una “rappresentazione di identità comunitarie” nel mondo contemporaneo - se i termini del problema fossero *solo* quelli enunciati più sopra - sarebbe o impossibile o inutile. Impossibile perché - problema antico dell’antropologia - non si possono rappresentare “dall’esterno” entità sociali chiuse che trovano esclusivamente in se stesse i criteri della propria rappresentazione; inutile soprattutto, perché anche ammesso che l’osservatore “entri dentro” il quadro che intende rappresentare, non aggiungerebbe nulla a ciò che è già dato e che, soprattutto, non ha alcuna intenzione di trasformarsi in un’interrelazione con qualcosa d’“altro”. Ogni “progettazione di una comunità complessa fatta di identità differenziate” - qual è il senso più accettabile di un comunitarismo moderno, come vedremo meglio - sarebbe impossibile perché o sovrapporrebbe a delle monadi identitarie griglie progettuali ad esse sostanzialmente estranee, oppure immaginerebbe una giustapposizione di identità che non sarebbe altro che la fotografia “situazionale” dei frammenti, della “società frammentata” già esistente.

La chiave del problema risiede, a mio parere, nel concetto errato di “comunità” elaborato nel corso del processo di modernizzazione/globalizzazione e, contemporaneamente, nella concezione errata di tale processo che hanno alcuni teorici della “differenza”.

C’è qualcosa di paradossale nel fatto che i “comunitaristi” vedano nella “modernizzazione tecnocratica” solo un fatto di omologazione cul-

turale (i miti del consumo, la “mercattizzazione” dell’intera struttura sociale), e quindi difendono le “minoranze” in nome di un principio di differenziazione; mentre i portabandiera della “modernità” (ivi compresi molti critici “di sinistra” dell’industrialismo selvaggio e dell’onnipotenza del mercato) vedono nel “comunitarismo” solo i rischi di organicismo sociale, la negazione del principio di differenza al quale pure esso si è ispirato, mentre rivendicano alla modernizzazione il merito della fondazione del soggetto, del processo di individuazione e del principio di libertà e quindi, inevitabilmente, anche della differenziazione tra i soggetti individuati.

Il punto di partenza, allora, sta in una corretta visione antropogenetica del processo di civilizzazione. Come tutta l’etno-antropologia contemporanea insegna, non sono mai esistite comunità “primitive” fusionali e indifferenziate. Come minimo, è esistita la differenza di sesso e la divisione sessuale del lavoro, con un necessario riconoscimento reciproco tra le diverse “identità”. Ogni comunità umana è sempre stata relazionale, tant’è vero che il mito della perdita dell’Eden, dove Adamo ed Eva *vivevano nello stesso modo* - nel Paradiso terrestre, infatti, non ebbero figli, cioè non *si fecero reciprocamente* -, è parte fondativa dello stesso atto di nascita della storia umana (e ciò un po’ in tutte le culture, sia pur con miti diversificati). Dunque, non esistono neppure oggi comunità “organiche” (siano esse nazioni, o comunità “locali” o gruppi autoreferenziali) se non come proiezione, direi quasi tentazione ricorrente di ritorno immaginario a una condizione di smarrita felicità, che hanno costituito un bisogno tipico dell’uomo moderno. Ma perché questo è successo?

Guardando il processo dall’altro punto di vista, quello del percorso della modernizzazione, dobbiamo vedere in esso non solo il sorgere ed esasperarsi dei principi tipici della “civiltà” e della complessificazione sociale, e cioè il differenziarsi progressivo tra individui, funzioni, ruoli, classi, gruppi e categorie sociali, bensì, anche, lo strano sovrapporsi, nel corso della loro storia, di quello che potremmo chiamare “universalismo affrettato”, il voler dare un cappello chiaro e distinto, che desse un senso e una sicurezza al percorso di unificazione del pianeta e del genere umano: di volta in volta, le grandi religioni monoteiste, la statolatria delle burocrazie d’Oriente, lo Stato assoluto in Occidente, e poi, via via (ma queste ultime sono tutte “specialità” nate in Europa o in America del Nord), i miti della scienza, della tecnologia, della ragione, l’imperialismo e l’universalismo del mercato...

La “civiltà”, nel suo farsi, ha sempre di più smarrito la “cultura”, che è consapevolezza della relazione tra diversi sulla base e anche per la produzione di valori riconosciuti, e così il principio di differenziazione (che significa anche potenziamento delle facoltà umane) si è tradotto spesso in frammentazione dei ruoli, perdita del senso della complessità del mondo in nome di un unico principio, livellamento di una maggioranza di esseri umani che ha via via perduto la consapevolezza dell’“essere parte di un tutto che pure è comprensibile”, per diluirsi

nell'anonimato di chi si sente "frammento di una totalità che solo pochi possono comprendere".

Il problema dunque non è quello di un contrasto tra una comunità "immaginata" come ritorno a un'ancestrale età dell'oro e un "villaggio globale" che di per sé garantirebbe l'autorealizzazione degli individui e l'intercomunicazione universale tra entità sociali differenziate. Ma non è neppure, viceversa, quello tra comunità "locali" come unica forma possibile di resistenza all'omologazione e una comunità "universale" come inevitabilmente destinata, magari in nome dell'uguaglianza e della giustizia sociale, a essere terreno di coltura di uniformità, anomia e frammentazione sociale e culturale.

La questione vera, che poi coincide con una possibile ridefinizione del concetto di comunità in chiave attuale, è quella di far agire le differenze come produttrici di nuove culture e di nuove realtà sociali, e ciò tanto a livello "micro" quanto a livello "macro".

Proviamo a spiegarci con un esempio. Nel 1993 nel quartiere Ticinese di Milano si svolse un duro conflitto tra i giovani del Centro sociale di via Conchetta e un "comitato" di abitanti del quartiere che protestava contro la presenza di quei giovani "diversi". Da un lato, un'identità fatta di "culture giovanili", col suo corredo di musica ad alto volume fino a tarda notte, manifestazioni culturali presso la biblioteca del Centro, feste, tolleranza verso le droghe "leggere" pur nel quadro di una lotta di resistenza assai apprezzabile contro lo spaccio di droghe pesanti; dall'altro, difesa della tranquillità dei cittadini, protesta contro l'inquinamento acustico, salvaguardia magari dell'antica identità del quartiere nella sua versione aggiornata di luogo serale di ritrovo dei milanesi "per bene". Grazie alla mediazione del leader del Centro sociale, il compianto Primo Moroni (prematamente scomparso nel marzo del 1998), si svolsero incontri tra abitanti e giovani del Centro, che hanno avuto per risultato da parte di questi ultimi l'impegno a installare un impianto di insonorizzazione e a controllare gli orari di chiusura, e da parte dei cittadini l'impegno a non opporsi più alla presenza del Centro e, anche, la capacità di alcuni di convincere il Centro (legato a una cultura metropolitana un po' "cosmopolita") a condividere delle lotte in difesa del verde pubblico e contro l'inquinamento da traffico della zona. Tali accordi sono stati suggellati da cene conviviali nel cortile del Centro sociale di via Conchetta con la partecipazione degli abitanti della zona, i vecchi "nemici" (Tobia 1996).

Le due componenti di questo micro-quartiere (parte del più ampio Ticinese, che peraltro è la zona di Milano più ricca di memoria storica, di associazioni e di ceti sociali popolari assai differenziati), hanno cessato di difendere una loro identità "comunitaria" imbalsamata, ma ciò facendo hanno anche cessato di essere "frammenti" nella città "postfordista" (per usare il linguaggio di Primo Moroni) dove ognuno cerca di ottenere qualcosa dall'indistinto coacervo delle delibere comunali; hanno, anzi, insegnato qualcosa al Comune su come si potrebbero affrontare molti conflitti urbani. La "comunità", in questo caso,

non è né ciascuno dei due gruppi, né la loro sommatoria, bensì il prodotto della loro relazione. Il principio di diversità è salvaguardato alla base, ogni gruppo ha espresso una propria “identità”, ma questa ha assunto maggior senso e consapevolezza di sé solo nel momento in cui una “comunità” è nata dal confronto reale, anche conflittuale, tra i due gruppi.

Se si accetta una definizione di comunità come insieme sociale con confini mobili ma di volta in volta definiti dalla volontà dei soggetti partecipanti a una volontà progettuale e a una configurazione relazionale tra essi, allora si comprende l’errore in cui cade ad es. la Young quando usa quel termine in riferimento quasi solo ai gruppi autoreferenziali, i quali per entrare nel gioco politico avrebbero allora bisogno, ancora una volta, dei meccanismi di rappresentanza “neutri”, a livello territoriale e/o istituzionale. Si intravede qui un riflesso condizionato del vecchio “universalismo affrettato”, che pure ama le differenze ma non le ritiene degne e capaci di ri-fondare una politica e uno spazio pubblico nuovo. Lo stesso titolo della sua opera (“Le politiche *della* differenza”) sembra tradire il timore di una politica *dalla* differenza, in quanto la giusta diffidenza verso la comunità originaria come “paradiso perduto” finisce col bloccare anche l’ipotesi che i gruppi “identitari” avvertano in sé un bisogno di progettualità proteso alla re/invenzione di nuove forme di democrazia partecipata.

Ma se davvero nella storia umana è esistita una qualche età dell’oro di una civiltà fondata sulla differenza, e quindi capace di cultura, questa non ha avuto a che fare con inesistenti (e mai esistite) comunità fusionali o isole di nessun luogo (utopie) prive di problemi e conflitti, spesso dominate da misteriosi demiurghi (dai “Consigli notturni” delle *Leggi* di Platone ai pubblici funzionari illuminati previsti da More e Campanella, sino alla “volontà generale” essenzialista di Rousseau); e neppure con l’opposto mito “progressista” di una civilizzazione universale fatta di strappi violenti verso la naturale tendenza umana ad aggrapparsi a primitive certezze; ma, come bene aveva compreso Carlo Cattaneo (1858), con la città come principio “ideale” del processo di civilizzazione. Attorno al 1200 in Italia rifiorì una tradizione già antica di città, come luogo della convivenza di persone e gruppi con attività, funzioni, culture diverse. La città tardo medievale non elimina le differenze ma le esalta facendole divenire il carburante stesso della civiltà, la quale non è scissa dalle varie “culture”: il mercante, l’artigiano, il banchiere, il prete, il poeta, lo scienziato diventano produttori di “singole” culture ma anche della città come comunità (“produrre e creare in comune”, più che “mettere in comune”), e ciò a dispetto di tutti gli “universalismi” che a più riprese hanno tentato di soffocare la vita di queste istituzioni dell’Italia centro-settentrionale (impero, papato, e poi le signorie/Stati assoluti e le dominazioni straniere). Non solo in quell’epoca (ma il discorso sull’antichità ci porterebbe troppo lontani) e non qui soltanto: all’incirca negli stessi anni molte città del sud della Francia (quelle di lingua d’oc, non ancora assoggettate al Nord dal-

l'imminente Crociata degli albigesi) furono centro di ricchi scambi, commerciali, culturali, religiosi, e in esse si tennero persino convegni teologici con la partecipazione di studiosi ebrei, cattolici, catari, musulmani...

Non sono, questi, dei semplici esempi di un "localismo creativo" che avrebbe avuto dimensioni assai più vaste; forse, non c'è molto di più nella storia umana (come riconosce anche M. Bookchin ne *I limiti della città*, 1975); ma di Cattaneo va almeno ricordata, ancora, l'intuizione che la città italiana "come principio ideale" conteneva in sé anche l'ipotesi di un diverso universalismo, fatto di città che ri/nascono e si ri/producono più lontano, conquistano popolazioni al loro modo di vita, in un'espansione "idealmente" non gerarchica e non necessariamente violenta, di avvicinamento e conoscenza reciproca di genti, economie e culture.

2. Universalismo e comunitarismo "affrettati". È possibile una comunità "reincantata"?

La storia è andata diversamente, certo (guerre, violenze, globalizzazioni affrettate che hanno dominato sempre su un possibile modello alternativo del percorso della civilizzazione); ma confidiamo che le riflessioni, e gli esempi sporadici sopra riportati permettano di far comprendere in quale senso profondo vada indirizzata una ricerca sulle componenti sociali di una qualunque "comunità". Una ricerca di questo genere - secondo i principi metodologici di cui parleremo nei prossimi paragrafi - non potrà mai essere una ricognizione su gruppi e aggregazioni nella loro statica autoreferenzialità. Una fotografia dell'esistente ci costringerebbe ad adottare un'accezione del termine di comunità che qui viene rifiutata, oppure ad abbandonarlo decisamente.

Non esiste soltanto un "universalismo affrettato", come lo chiamavo più sopra. C'è anche un "comunitarismo affrettato", uno svincolare ad esempio le "risorse" e i "valori territoriali" dai soggetti che ad essi si rivolgono e che ad essi conferiscono significato e senso simbolico. C'è la "cultura della differenza" fatta di gusto folclorico e *flâneur* per tutte le stranezze che girano per la città, ma come bene spiega G. Amendola (1997), essa esiste anche in versione post-moderna come rappresentazione simulata (e mercificata) delle differenze in immagini cangianti dentro i non luoghi virtuali dei media e in quelli reali degli ipermercati, dove il mito della comunità "inventata", forse, si trasforma in svolazzamento onirico, in finte piazze e finte opere d'arte, e alla durezza del quotidiano - nel quale tanto sopravvive della "città-fabbrica fordista" nel suo impianto funzionale e segmentato - si oppone un reincantamento ipnotico del cittadino "postmoderno". E invece, come lo stesso Amendola ricorda, c'è sempre l'"altra città", quella fatta di

miseria, emarginazione, deprivazione culturale e quartieri-ghetto, e all'incantamento dei poveri fa da contrappunto la perimetrazione dei villaggi-fortezza per ricchi.

Perché uno studio sulle "comunità possibili" non può prescindere dagli uomini e donne in carne e ossa. Qui sta, a mio parere, quel significato perdurante dell'idea di comunità nonostante la sua "irrilevanza scientifica" di cui parlano sia Busino (già cit.) che Bagnasco (1992): un'idea-forza che simboleggia la resistenza, anzi la rinascita di una società civile schiacciata tra i miti della globalizzazione e i riflussi in rifugi privati più o meno pacificanti e disperati.

Gli scienziati sociali dovrebbero pur spiegare il fascino dell'idea di comunità così rafforzatosi in questa era post-industriale. La strada intrapresa da A. Bagnasco va nella direzione giusta, quando lo collega a nuovi bisogni di identità individuale, alla possibilità di autorealizzazione anche in ambito economico (settore *non profit*) o persino alla nuova qualità delle relazioni professionali dentro le aziende.

Un vero "reincantamento" del concetto di comunità non richiede ricette: esso in parte è già avvenuto, in parte il giovane ricercatore lo proverà direttamente, ogni qual volta rinuncerà a porre domande al suo "soggetto di ricerca" del tipo: "mi descriva la sua comunità" oppure "che cosa rivendica la sua associazione dalla società o dalle istituzioni?"; e invece gli chiederà di esprimere quali sono le caratteristiche concrete e le forme di espressione e progettualità del suo gruppo, e quali relazioni, e scambi, esso intende avere con quali altri gruppi, o istituzioni. Mi viene in mente che, da questo punto di vista, è assai meno interessante un'associazione di anziani che pratica la ginnastica di gruppo, che non un'associazione del volontariato giovanile che si occupa di anziani; e, ancora, è assai meno interessante un'associazione strettamente professionale o sindacale, che non un'associazione di professionisti o lavoratori che riflettono in profondità sul significato del proprio lavoro in relazione all'utenza.

In questo senso vanno alcune delle "ideuzze" che il pensatore libertario americano Paul Goodman (1995) - lo stesso che si prese del reazionario dagli studenti del 1968 di Berkeley perché aveva intravisto nei *professionals* un possibile soggetto della rivoluzione - proponeva nell'articolo "Pensare per utopie" già dal 1961: perché le vecchiette ricoverate negli ospizi, che muoiono di solitudine, non dovrebbero occuparsi degli orfani facendo loro da nonne? ("il significato della comunità è che gli individui si adoperano a vicenda come risorse"). Perché in qualsiasi città non dovrebbe essere possibile ridurre il pendolarismo organizzando scambi di residenza in modo che molti compiano meno viaggi inutili, lavorino più vicino a casa e ne ricavi vantaggio il traffico urbano?

L'elemento fondativo della "comunità del futuro" - e qui ha ragione la Young e con lei il movimento delle donne che hanno avuto questa fondamentale intuizione - è l'estensione del principio d'amore, di *erotismo* esse dicono, alla sfera del sociale. Forse la Young teme di

estenderlo anche alla sfera della politica (e darle torto richiede uno sforzo non indifferente). Eppure: non potrà esistere comunità - e neanche la possibilità di delinearne i “confini” - se non è “accertata” l’identità di soggetti individuali e sociali (per quanto momentanei, o più duraturi essi siano); non potrà esistere comunità, poi, se si ha paura dell’idea stessa di “confine”, poiché questo è sempre parte costitutiva di una relazione tra identità differenziate; e, ancora, non potrà esistere comunità se tali soggetti non sono protesi al diverso, in quanto ciò ha a che fare con l’erotismo: che è non credersi il tutto, e poi accettare di essere frammento, ma è sapersi parte, “farsi parte”, farsi anche da parte, perché in sé c’è il tutto, che tuttavia non è dato, ma gli si può avvicinare soltanto chi, praticando la propria parzialità, entra in una relazione fecondante, e generativa di progetto, con le parzialità altre da sé.

3. Rappresentazione e intervento partecipato. I “perché” dell’operatore di comunità

L’intervento di un “esperto” (sociologo professionista o giovane ricercatore può non avere molta importanza a questo livello di generalizzazione del problema) in una “situazione comunitaria” deve muovere dalla consapevolezza del carattere complesso, ma anche estremamente innovativo e stimolante, dell’“oggetto” della sua “indagine”. Occorre usare molte virgolette per sottolineare l’inadeguatezza dell’apparato terminologico e concettuale tradizionale nel trattare una materia in via di formazione, dove non sono definibili a priori questioni che sembravano apparentemente chiare nei paradigmi “classici” della sociologia, di impianto fondamentalmente positivista e funzionalista. Così è per la distinzione tra soggetto e oggetto della ricerca, tra posizione interna o esterna del ricercatore rispetto al quadro sistemico del suo intervento/presenza, tra ruolo osservativo e momento progettuale nella interrelazione, o nell’insieme di interrelazioni, che sorgono, o si arricchiscono, nel momento stesso in cui una “ricerca” ha inizio.

A complicare le cose, interviene la difficoltà di esporre metodologie di ricerca e/o intervento certe e “oggettive”, quasi ricette per conoscere e “rappresentare” identità locali già “date”, come si farebbe con una macchina fotografica da parte di chi pretendesse - anziché cogliere istanti di luoghi e sequenze da riconnettere successivamente - di rappresentare in un solo fotogramma un intero contesto locale nel suo spessore relazionale e in tutta la sua profondità storica.

In una ricerca su una situazione di tipo comunitario - come cercheremo di descrivere anche più oltre (ma per gli aspetti più specialistici non posso che rinviare al saggio di Mauro Giusti contenuto in questo stesso volume) - si possono usare certamente tutti gli strumenti della sociologia e/o dell’antropologia, ma l’elemento guida - che permette anche di ca-

pire il relativismo con cui vanno interpretati quegli strumenti - è la particolare sensibilità del ricercatore a un insieme di connessioni locali significative e non delimitabili a priori.

Un'indagine sull'"identità comunitaria" non è uno dei tanti "studi di comunità" di cui è ricca la letteratura sociologica specie anglosassone, intesi spesso a provare una qualche teoria politica sulla formazione e composizione delle élites locali (come descritto ad es. da Pasqui 1995, spec. parte III); e neppure è la descrizione empirica di un "caso locale" di più ampi processi economici e sociali spesso di origine esogena (si veda ad es. il bellissimo affresco, condotto negli anni Sessanta, del percorso di modernizzazione in un villaggio bretone: Morin 1969).

Il tipo di "indagine" che a noi interessa è qualcosa di meno, ma anche molto di più. Il ricercatore è coinvolto in prima persona (è parte, cioè non sta né fuori né al di sopra, ma neppure si identifica semplicemente con la totalità del contesto della sua ricerca). E non è coinvolto soltanto perché ormai è acquisito - nell'epistemologia di ogni ricerca sociale - che non si dà osservatore del tutto estraneo all'oggetto osservato, ma soprattutto perché questa sua condizione è una scelta soggettiva, una selezione di fini e valori sociali che lo "studioso dell'identità comunitaria" deve compiere in un modo o nell'altro (pena il ricadere nei limiti di approcci puramente "neutri" e descrittivi), e che inoltre egli deve rendere palese nello stesso "atteggiarsi" iniziale del suo lavoro.

Nel momento in cui si "studiano" relazioni sociali di tipo "comunitario" si compie un'*azione sociale*. E allora è giusto, onesto eticamente ma anche necessario scientificamente che il ricercatore *dichiari* le sue ipotesi, le griglie interpretative, i valori sociali, politici, morali a cui si ispira. Le relazioni comunitarie sono per definizione creative: creative di valori, progetti, immaginari, ma anche di conflitti e nuovi problemi. E tutto ciò ha a che fare con la "totalità" di coinvolgimenti in cui ogni attore è implicato, proprio nel momento in cui agisce consapevolmente la sua "parzialità". Ciò vale inevitabilmente per il ricercatore, che tanto meno potrà conoscere quanto meno "entrerà in relazione", e tanto meno entrerà in relazione quanto più sottrarrà "parti di sé" alla relazione stessa.

Può esserci un ricercatore che parte con idee e valori diversi da quelli del sottoscritto: ad esempio, che consideri antidemocratico e poco serio il trattamento a livello comunitario di problemi sociali di cui dovrebbe occuparsi lo Stato, oppure pensi che le forme di risoluzione "interfaccia" di conflitti urbani (di cui abbiamo dato un esempio nel par.1) siano puro *bricolage* sociale; oppure, al contrario, ritenga sacrosanta ogni forma e modalità di auto-organizzazione sociale purché sia radicale e oppositiva, non accetti nessun compromesso col "potere istituzionale esistente" e consideri del tutto provvisoria e "riformista" ogni soluzione parziale di problemi sociali più generali.

Io dichiarerò la mia opinione sul senso e l'importanza di uno studio delle nuove relazioni sociali che si creano in una situazione comunitaria. Ritengo che il bisogno di creare nuove aggregazioni sociali in si-

tuazioni “locali” che autorappresentino momenti identitari (religiosi, di differenza sessuale, etnici, giovanili ecc.) nasca da un’esigenza profonda di vivere pienamente se stessi (sia pure, ancora, in una propria “parzialità”) come reazione all’anonimato, all’anomia e alla frammentazione indotte dai processi di globalizzazione. Ma come ha capito la “psicologia di comunità”, sviluppatasi negli Stati Uniti già dagli anni Sessanta (Francescato, Ghirelli 1996) un’idea attuale e possibile di comunità nasce quando nuove relazioni sociali, per la soluzione di “vecchi” problemi di deprivazione economica e culturale, si coagulano attorno al comune obiettivo del *miglioramento della qualità della vita*, e per cogliere questo bisogno e possibilità di autogestire percorsi di trasformazione sociale non sono più sufficienti i classici indicatori - le variabili *hard*, le chiamano i nostri autori: reddito pro capite, tassi di scolarità, di disoccupazione, di devianza, presenza dei servizi ecc. -, bensì occorre analizzare “variabili di tipo più psicologico e soggettivo”: “il grado di collaborazione del vicinato alla soluzione di difficoltà concrete; l’estensione e la densità delle reti sociali; il livello di credibilità e fiducia attribuite alle istituzioni; la valutazione dei problemi esistenti nella comunità; la speranza di poter migliorare le condizioni ambientali attuali” (Francescato, Ghirelli 1996, 52). La “psicologia di comunità”, che certamente trascende un semplice approccio descrittivo o da “psicologia sociale”, ha elaborato complessi strumenti di intervento da parte dello “psicologo di comunità” incentrati sul principio dell’*empowerment* (potenziamento di competenze e autostima di individui e gruppi) e sull’obiettivo dello “sviluppo di comunità” inteso come crescita e integrazione consapevole di reti sociali per la soluzione di problemi specifici e, anche, sulla creazione di uno “spirito di comunità”, orgoglioso di sé e delle capacità di autopromozione progettuale dei soggetti partecipanti.

Ma in un’ottica forse più complessiva di analisi e ri/progettazione del territorio non si può non tener conto, oltre che del principio (e bisogno) di una *più ampia partecipazione diretta dei cittadini alla soluzione dei problemi* (già messa in evidenza, come valore di riferimento, dalla psicologia di comunità), anche di valori per così dire più alti e problematici, che attengono alla complessità, opacità, contraddittorietà profonde del mondo contemporaneo. Se una nuova idea di democrazia è in qualche modo sottesa al “principio comunitario”, non può trattarsi certo di questione formale o di ingegneria costituzionale. Se quel principio significa attivazione della società civile per la soluzione di problemi non marginali (ad es. questioni ambientali, situazioni di degradamento urbano, di marginalità sociale ed economica, di convivenza pluriethnica e pluriculturale ecc.), è evidente la centralità, nel suo concreto e fattivo manifestarsi, del lavoro di scavo, e confronto, e ripensamento relativo ai valori, alle scelte, agli enigmi, alle analisi, ai progetti, all’immaginario, concernenti, a tutto campo, la complessità, la pluralità dei mondi di vita, le mille sfaccettature del mondo contemporaneo.

Tornano qui utili i concetti relativi alla “nuova pianificazione” del ter-

ritorio espressi anni fa da Ignacy Sachs, là dove egli parlava dei temi “alti” che inevitabilmente sono coinvolti in ogni confronto partecipato che tende a disegnare nuovi scenari territoriali: gli *stili di vita* entreranno necessariamente in gioco, ma anche, in fondo, lo stesso *progetto di civiltà* sarà sempre all’orizzonte di ogni progettazione comunitaria. Qualità della vita, scelte negli stili dell’abitare e del produrre, idea di una civiltà finalmente pensata e decisa dai cittadini sono temi ambiziosi che pongono però nella sua piena portata il significato di una “rinascita comunitaria” come ricerca di senso attraverso la partecipazione. Perché una “comunità” è fatta di conflitti, ma anche di risorse inaspettate; soprattutto se determinati problemi appaiono irrisolvibili a livello teorico - e il mondo contemporaneo è pieno di queste “aporie problematiche” - vuol dire spesso che la soluzione “pratica”, forse, è più a portata di mano in una dimensione di relazioni interfaccia: come conciliare uguaglianza e rispetto delle differenze, ad esempio, oppure tutela dell’identità di un territorio con la presenza di “nuovi arrivati”, oppure la marginalità, la deprivazione e la devianza con la ricerca e il bisogno diffuso di responsabilità e nuovo protagonismo sociale.

Viene da fare - a puro titolo di esempio - una domanda provocatoria. Siamo sicuri che il conflitto tra immigrati “extracomunitari”, magari devianti e con la presenza di spacciatori di droga, e “cittadini” non sarebbe meglio risolto da un confronto diretto tra gli interessati piuttosto che attraverso la “mediazione” dei carabinieri?

Perché i valori, come dicevamo, e i conflitti, e gli immaginari che entrerebbero in gioco, nel farsi progettuale di una comunità locale - nel senso pieno che a questa espressione siamo andati attribuendo nelle pagine precedenti - che cerchi coraggiosamente di affrontare i suoi problemi in tutta la loro portata, sarebbero inevitabilmente quelli centrali del mondo d’oggi, in tutta la loro pregnanza, contraddittorietà, drammaticità: giustizia sociale e responsabilità individuale, bisogno di sicurezza e di nuova libertà, ricerca attiva di senso nella vita privata e in quella sociale, sviluppo economico e riequilibrio ambientale e, financo, ridefinizione dei rapporti Nord-Sud del mondo....

Se queste sono le finalità, i principi ispiratori di una “sociologia della comunità” e dell’intervento attivo dell’“esperto” per conoscere e facilitare lo sviluppo delle relazioni sociali che stanno a fondamento della definizione stessa (“normativa”) di una comunità “possibile” nel mondo contemporaneo, tutto ciò (i *perché* di una ricerca sulle identità comunitarie) ci dice molto sugli altri punti, di cui ora ci occuperemo: il *chi*, riferito al ricercatore/operatore di comunità; il *che cosa* è l’oggetto della sua ricerca (diremmo meglio: il *con chi*); il *come*, cioè i principi metodologici cui essa deve ispirarsi.

4. Chi è il ricercatore di comunità

Sul “chi è” il ricercatore di comunità (che chiameremo così, pur con tutta la difficoltà già accennata di distinguere nettamente, all’interno di ogni “esperto sociale”, la figura dell’analista da quella del progettista) già molto è stato detto sia in “psicologia di comunità” sia nelle analisi sul pianificatore territoriale secondo le varie scuole della progettazione partecipata.

Limitandoci a una figura di operatore più orientato a una dimensione complessiva di comunità territoriale, ne sintetizzeremo gli attributi e le caratteristiche (riprendendole, in gran parte, da Giusti 1995), cercando di enuclearne l’elemento centrale nella prospettiva del presente intervento. L’operatore di comunità dovrà essere portatore di una cultura del territorio, e di una capacità di valorizzarne la memoria storica e di rintracciarne i “valori” sociali e culturali. Ma tutto ciò nella consapevolezza - dichiarata esplicitamente come abbiamo visto - di una *propria* cultura di riferimento, di propri valori e di una propria visione dei problemi sociali da affrontare. Questo punto è cruciale, perché ad esempio la maggiore o minore convinzione circa la validità della “soluzione comunitaria” dei problemi determinerà la particolare angolatura dell’intervento dell’operatore. In tutti i casi, tuttavia, ci vorrà una certa convinzione circa il ruolo positivo di una maggiore partecipazione democratica dei cittadini, pena l’abbandono della stessa prospettiva “comunitaria” o la sua derubricazione a ricerca puramente descrittiva.

Secondo M. Giusti, gli elementi decisivi che caratterizzano il “pianificatore radicale” sono il suo atteggiamento *dialogico*, di *ascolto*, *riflessivo* e *comunicativo* (ma per un approfondimento si rinvia al cap. 7 del suo saggio): scambio e comunicazione interattivi con i soggetti sociali e le loro culture portano necessariamente l’operatore a riflettere su di sé, e in particolare sulle componenti tecniche del suo sapere, che egli guarderà allora con occhio disincantato e “ironico”. Ruolo precipuo dell’esperto sarà quello di favorire e farsi interprete della produzione di scenari relativi a nuovi assetti sociali e territoriali, intesi a ridare “senso” ai bisogni, ai problemi e alle loro possibili soluzioni facendo ricorso alle risorse autonome della comunità.

Ma quel che ora preme sottolineare è il compito che mi pare centrale dell’operatore di comunità: quello di *facilitatore di relazioni*. Sinora non abbiamo risolto l’ambiguità, all’interno di questa figura di operatore, tra un ruolo di osservatore-ricercatore e un ruolo di esperto progettista di tipo partecipativo. Forse, come abbiamo già accennato, è bene non “risolvere” tale ambiguità, in quanto non si dà conoscenza compiuta di una situazione “comunitaria” senza partecipazione alle sue dinamiche, né si può ovviamente “partecipare” o “far partecipare” con intento progettuale senza conoscenza e rilevazione di un insieme dato di reti relazionali. Diciamo che (forse) è possibile immaginare una scala con gradi diversi di coinvolgimento dell’operatore”, dove il gradi-

no più basso (che è più vicino al titolo del presente saggio che riguarda la rilevazione-rappresentazione delle identità comunitarie) non corrisponde comunque mai alla posizione di un semplice osservatore-fotografo esterno, bensì a quella di chi è interessato a conoscere e *valorizzare* la rete di relazioni di cui è intessuta una certa situazione comunitaria; mentre il gradino più alto corrisponde a un ruolo di progettista coinvolto in un quadro di vero e proprio “sviluppo di comunità”. Non ci soffermeremo sulle forme “superiori” di intervento (ricerca-intervento, ricerca sperimentale, progettazione “radicale” dello sviluppo di comunità), dati i limiti di questo scritto. Ma almeno qualche osservazione schematica dobbiamo aggiungere attorno a questa figura dell’“operatore di comunità”.

Nell’ottica e nella prospettiva culturale che qui adottiamo, anche un “operatore” che si ponga in una posizione osservativa - ma sarebbe più esatto dire nella fase “diagnostica” della ricerca, quella della rilevazione degli indicatori sociali più significativi (composizione della popolazione, situazione economica, occupazione, indici di scolarizzazione, della devianza ecc.) e soprattutto delle prime interviste “qualitative” di sondaggio sulla situazione - dovrà verificare l’esistenza dei *presupposti culturali* di una configurazione di tipo comunitario, cioè di un insieme di gruppi e/o individui interessati a intessere relazioni significative per la soluzione di determinati problemi sociali. Questi presupposti sociali e culturali *non sono affatto dati*, e non è dunque da escludere che una ricerca debba essere *abbandonata* qualora tali presupposti siano assenti: una condizione di puro degrado, un atteggiamento di passività “assistita” da parte di gruppi devianti e/o marginali, l’assenza



Figura 1 - Quartiere Gallaratese di Milano, 1991: scuola pomeridiana di giovani volontari per un gruppo di immigrati dello Sri Lanka

di reattività sociale oppure, anche, la presenza di gruppi autoghezzati come riflesso di una segmentazione del territorio in compartimenti stagni (i “paradisi artificiali” di nicchia, per ricchi o poveri non importa) prefigurano scenari che richiedono altri strumenti di intervento e analisi, ma non un approccio di tipo “comunitario”.

Ecco perché è cruciale, nella definizione del “chi è” del ricercatore di comunità, il suo ruolo di *valorizzatore delle reti locali* (è quanto è accaduto al gruppo Ecopolis di Milano e alla sua “operatrice” quando incontra la rete di “Officina ecologica” in un quartiere periferico della città)¹ che diverrà ruolo di *facilitatore di relazioni e di nodi e reti progettuali* qualora l’operatore si collochi ai livelli più alti della “scala” dell’intervento (di cui parlavamo poco sopra).

Quella verifica circa i presupposti e i ruoli dell’“esperto” qui sopra accennati è essenziale per la definizione del *chi è* dell’operatore di comunità, in quanto, da un lato, occorre evitare che egli sovrapponga una sua “comunità inventata” a una situazione reale per niente partecipativa e, dall’altro, è necessario che egli sia ben consapevole della *preziosità* e insieme *parzialità* del suo ruolo qualora i presupposti siano verificati. Spesso, infatti, si danno situazioni di intenzionalità progettuale e “comunitaria” non ben consapevoli della rilevanza strategica delle nuove forme di partecipazione che pure si stanno praticando: e ciò per i più svariati motivi, non ultimo spesso l’ideologia della supplenza alle istituzioni che travalica negli stessi soggetti progettuali; ma, nello stesso tempo, guai all’operatore che pensasse di riassumere in sé il ruolo di analista e/o progettista sociale, dimentico che la nuova cultura “territorialista” di cui è portatore non può che vedere nella relazione sua con l’altro e “tra gli altri” il centro focale di ogni progettualità comunitaria. Ecco perché occorre che “l’altro ci sia”, ecco perché occorre molta circospezione verso qualsiasi tentazione ideologica di proiettare, su una realtà opaca, comunità puramente virtuali.

¹ Tra la fine degli anni '80 e la metà degli anni '90 nella zona 19 di Milano, caratterizzata da una forte presenza di aree verdi, è stata attiva una rete di associazioni che si è federata sotto il nome di “Officina ecologica”, presieduta da Maria Finzi del Forum di Ecopolis. Non è qui possibile sintetizzare la ricchezza progettuale espressa da questa esperienza (per cui posso rinviare a De La Pierre 1992); ma solo accennare al fatto che, muovendo dalle iniziative sparse di singoli gruppi che sentivano minacciata la qualità della vita a causa di progetti edilizi e urbanistici speculativi o per il semplice abbandono da parte della pubblica amministrazione (l’area degli ippodromi oggetto di mire speculative, servizi mai realizzati nella “spina centrale” del quartiere “Gallaratese”, minacce di degrado nel borgo di Figino per la presenza di impianti a fortissimo impatto ambientale, presenza di immigrati extracomunitari in situazioni precarie e potenzialmente conflittuali...), il costituirsi della rete di “Officina” ha determinato un salto di qualità sia nella capacità progettuale dei diversi comitati sia per i risultati ottenuti: ad esempio, il potenziamento del “Boscoincittà” di Italia Nostra, la salvaguardia della destinazione del parco “Monte Stella”, l’inserimento dell’area degli ippodromi nel parco regionale di cintura metropolitana, iniziative in favore dell’inserimento degli immigrati (per cui vedi foto alla figura...); ma soprattutto, a livello progettuale, il tentativo - rimasto non del tutto a livello di “immaginario” - di impiantare una struttura progettuale *in progress* che investisse nel tempo i sistemi delle acque, del verde, della viabilità, la rivalorizzazione di antichi borghi e cascinali in un’ottica di nuova definizione del rapporto città campagna (parco agricolo, agricoltura “pedagogica” di Boscoincittà) e di ripensamento della qualità della vita attraverso la messa in atto di un *movimento circolare di saperi* tra i vissuti e i progetti degli abitanti e quelli degli “esperti”.

5. Gruppi sociali. “Con chi” costruire scenari di comunità

È possibile compiere una classificazione, o anche dare un elenco, di tutte le forme di aggregazione che, nel loro insieme, “fanno comunità”? Non solo la risposta è negativa, ma si potrebbe sostenere addirittura che è dannoso tentare di “restringere il campo” delle possibili associazioni o gruppi che possono essere oggetto di ricerca/intervento. Basta leggere il resoconto di Marianella Sclavi (1994) sulle forme di “autoaiuto” presenti nel Bronx all’inizio degli anni Novanta per rendersi conto dell’estrema varietà di problemi e, dunque, di soluzioni attraverso le più diverse forme di auto-organizzazione dei cittadini (quelli che lei chiama i “nuovi pionieri urbani”): condomini in preda agli spacciatori di droga (con l’intervento di associazioni soprattutto di donne), dispersione scolastica (con iniziative estremamente creative da parte di insegnanti e studenti), abitazioni fatiscenti (con l’attuazione di progetti autonomi di ristrutturazione...).

Mi pare che nell’individuazione dei gruppi da intervistare e “rappresentare” non sia necessario, ad esempio, un criterio di loro maggiore o minore “pertinenza” rispetto alle problematiche del territorio (se a quest’ultimo termine si dà il significato, comprensivo delle relazioni sociali a rete, che presiede all’impostazione generale del presente volume), bensì, semmai, un criterio di ruolo più o meno attivo e “partecipe” nella soluzione dei più significativi problemi sociali. Adeguando e integrando una classificazione che è tipica della “psicologia di comunità” (e certo senza nessuna pretesa di esaustività, come già detto) si può allora scegliere anche un criterio del genere “chi aiuta chi”, per sottolineare, sul filo conduttore generale del presente saggio (“chi si relaziona con chi”), la maggiore, o minore, o quale disponibilità esiste, in una necessaria piegatura di solidarismo sociale, a entrare in una rete di progettazione sociale attiva. Adottando una scala “a scendere”:

a) gruppi di autopromozione territoriale (chi aiuta a costruire la comunità degli abitanti): associazioni di caseggiato, gruppi progettuali sul verde pubblico o sulla viabilità, o per la ridefinizione dei sistemi delle acque e dei cicli energetici, o per la costruzione/autocostruzione di spazi pubblici e luoghi di socializzazione. A questi si possono aggiungere le aggregazioni di tipo “etnico” che tendono a organizzare intere comunità. Un esempio del primo tipo è il progetto partecipato gestito dall’Istituto Ecopolis (1997) per la costruzione di una piazza e altri spazi pubblici nel quartiere Adriano di Milano. Un esempio del secondo genere è l’auto-organizzazione della comunità cinese di Milano che, pur investendo l’intera città, si caratterizza per una struttura ad alta integrazione interna (anche con i connessi rischi di “chiusura etnica”) coagulatesi soprattutto in tre zone della città: il vecchio “quartiere cinese” della zona Sempione, Garibaldi-Isola e la zona 10 sopra Loreto attorno a via Termopili (Farina et al., 1997);²

(2) La comunità cinese di Milano, proprio per l’elevato grado di integrazione sopra ac-

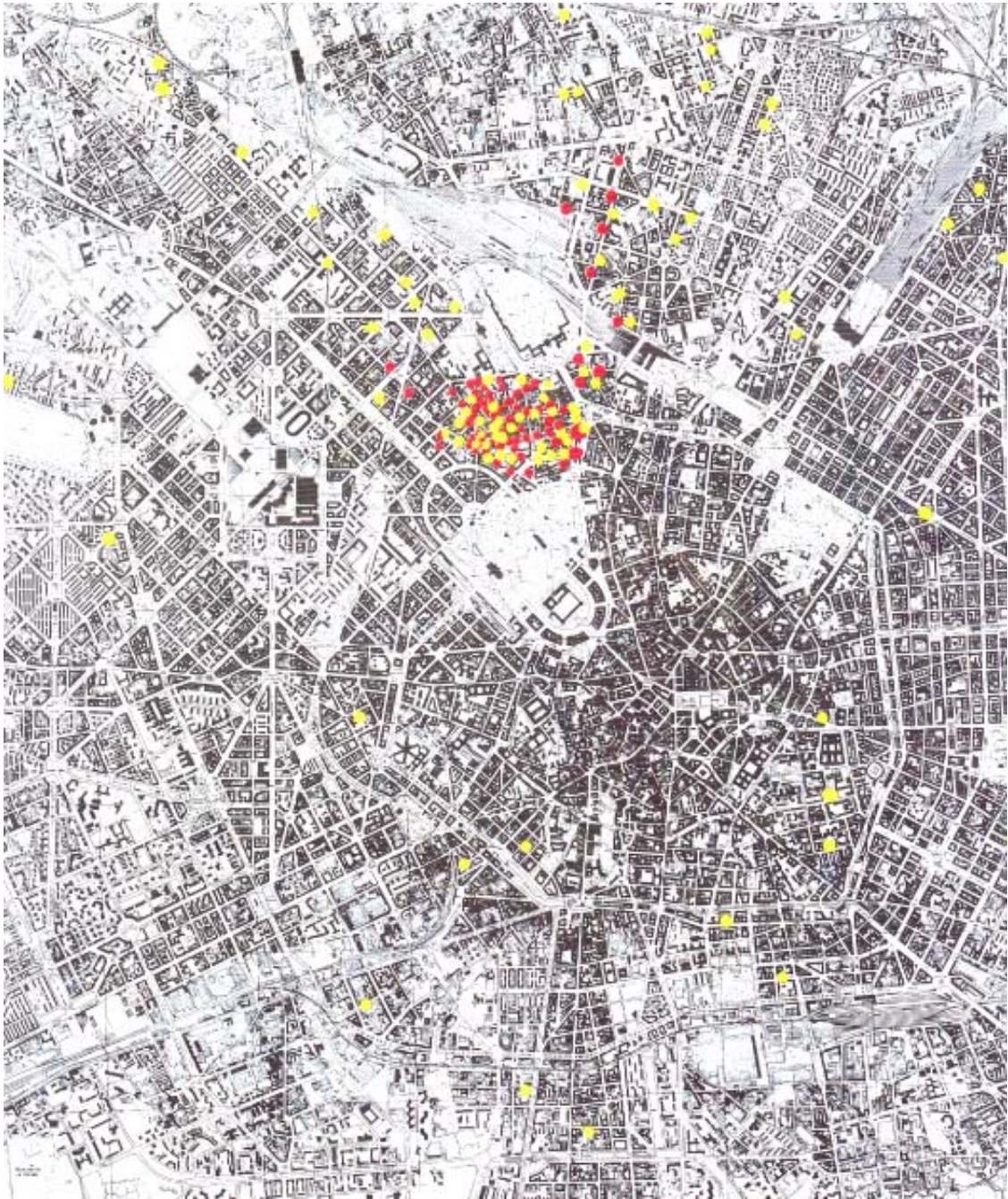
b) forme economiche che segnano il territorio in senso “comunitario” (cioè con consapevole gestione di risorse, costituzione di nuovi circuiti di scambio, imprese con tratti culturali deliberatamente rappresentati). Qui rientrano ovviamente molte imprese del “terzo settore” (cooperative sociali e aziende *no profit*), ma anche le forme di uso spontaneo ed “ecologico” del territorio e delle sue risorse, come il micro-riciclaggio dei rifiuti, l’allestimento di orti urbani, ed anche qualche progetto di risanamento che possa avere immediate ricadute di tipo economico (ad es. il riuso delle acque di un depuratore a scopi irrigui e di rivitalizzazione del rapporto città-campagna); e inoltre forme economiche comunitarie legate alla gratuità monetaria (neo-baratto, banche del tempo). Si possono aggiungere, nell’ambito della “città multietnica”, alcune economie di “enclave” connotate culturalmente: qui non rientrano, ad es., le molte imprese di pulizia gestite dagli immigrati nell’ambito del crescente settore di “imprenditoria etnica” che investe alcune componenti migratorie più di altre (cinesi, egiziani, eritrei, latinoamericani, riferendoci soprattutto ancora alla situazione di Milano), ma va invece presa in considerazione la rete sempre più fitta di ristoranti, pub, luoghi di ritrovo, vendita ambulante di prodotti tipici, negozi o addirittura supermercati specializzati, micro-imprese artigianali, che riguarda in primo luogo le etnie sopra citate ma, sempre più, un po’ tutte le componenti della nuova immigrazione;

c) gruppi di volontariato. Tema vastissimo, anche per la dimensione ampia e diversificata del fenomeno in Italia, nell’ottica del presente studio esso è interessante come insieme di persone che “aiutano chi è diverso da sé” (contrariamente ai gruppi di *self-help*, come vedremo). Nel privato sociale è interessante la progressiva fuoriuscita della solidarietà da una dimensione di puro assistenzialismo privato, per tendere alla valorizzazione delle risorse dell’altro. In questo senso anche l’aiuto generoso a categorie svantaggiate, in particolare affette da patologie, può avere particolare rilevanza in un’ottica comunitaria se si riesce a “far dire” al povero, malato, portatore di handicap che cosa la sua condizione “dice di noi”. Esiste poi, come abbiamo già visto in parte al punto *a*), un volontariato inteso come autoaiuto o autopromozione di comunità, un farsi

cennato, può essere un utile esempio per introdurre i concetti di comunità “di primo grado” e “di secondo grado”. Ogni “comunità”, come l’abbiamo definita nel testo, non può non porsi il problema dei rapporti con l’esterno da sé, che rappresenta insieme l’intorno, il limite ma anche le possibilità di sviluppo creativo, dato che la “parzialità sociale”, che sta a fondamento di ogni discorso di nuovo olismo, non riguarda solo gli elementi costitutivi di ogni comunità, ma altresì ogni comunità in rapporto alle altre e alla società “in generale”. Nella comunità cinese - tradizionalmente “chiusa” - si è introdotto di recente l’elemento fortemente innovativo rappresentato dalla libreria cinese di via Messina, la cui titolare, assai più colta della media dei cinesi di Milano, ha in mente un progetto di centro culturale aperto allo scambio con la società italiana. Così come *dentro* la comunità cinese esistono elementi di differenziazione culturale, religiosa, economica che la configurano nelle sue relazioni complesse (comunità di primo grado), altrettanto l’insieme delle relazioni esterne di auto ed etero-rappresentazione configurano la “comunità cinese di secondo grado” (per una rappresentazione cartografica dell’inserimento e della distribuzione territoriale della comunità cinese di Milano, si vedano le due parti della figura 2).



Figura 2 - Esempio di comunità multidimensionale: nella localizzazione all'anno 1995 delle attività economiche, si può vedere come la dislocazione ad ampio raggio dei ristoranti cinesi (a sinistra) conviva con la conurbazione



nel vecchio “quartiere cinese” delle attività artigianali nei settori tessile e della pelletteria (a destra). Da P.Farina et al., *Cina a Milano*, A.I.M. Segesta, Milano 1997, pp.190sg..

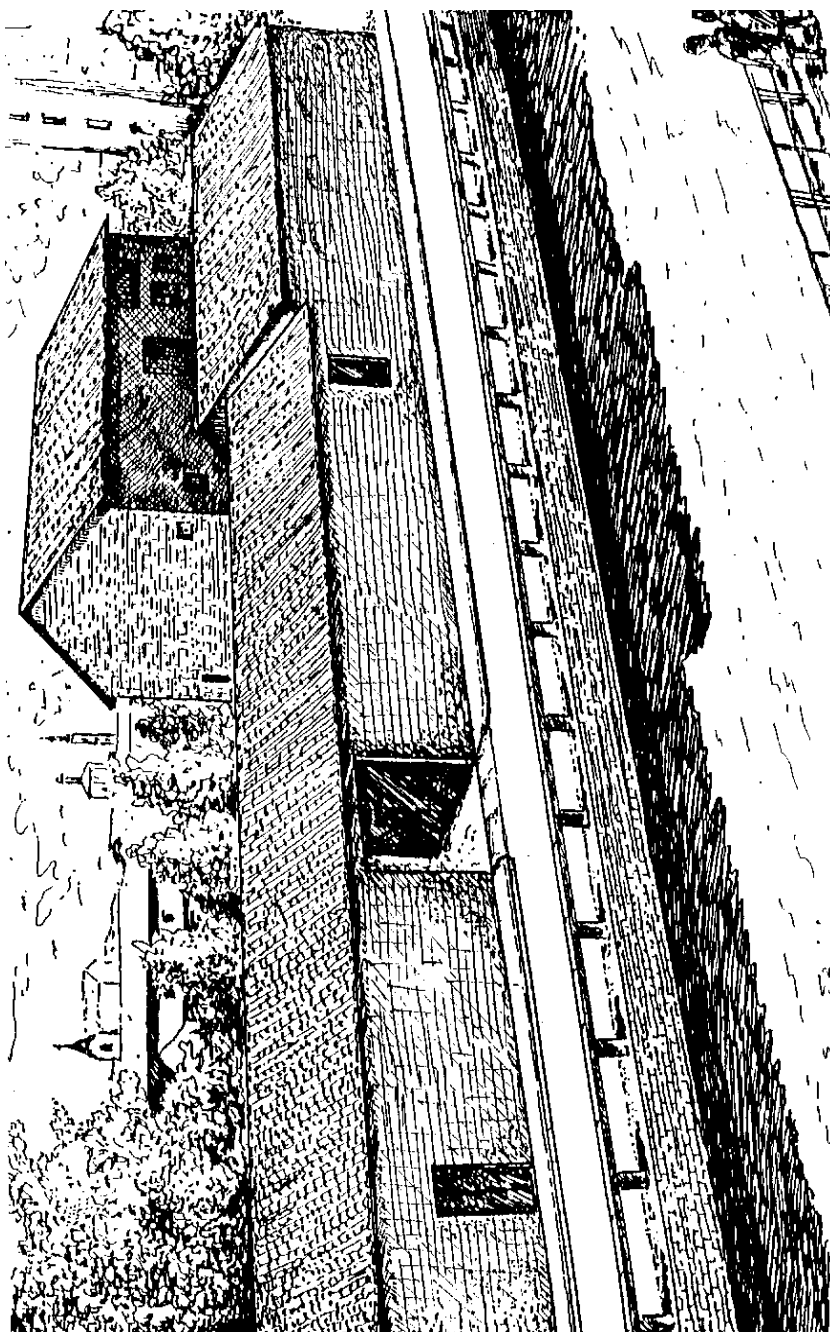
carico diretto da parte di alcuni gruppi di problemi sociali del territorio (centri sociali gestiti da giovani e/o anziani ad es., ma, soprattutto, quell' "utilizzarsi reciproco degli individui come risorsa" di cui parlava Paul Goodman - v. più sopra al par. 2);

d) gruppi professionali e di riflessione esistenziale. Come già abbiamo accennato più sopra, non ci riferiamo a organismi di carattere sindacale, ma a gruppi per così dire "esistenziali", di riflessione e progettazione creativa a partire dalla specificità di singole professioni: architetti, insegnanti, artisti, artigiani, medici, assistenti sociali... tutti coloro che possono porsi il problema di un' "utenza" e di come contribuire a modificare e arricchire i contenuti e gli statuti stessi della propria professione in relazione a una sua "proiezione" territoriale e comunitaria. È noto, ad esempio, come in Italia molti insegnanti, specie della scuola dell'obbligo, conducano spesso sperimentazioni didattiche sull'ambiente, i valori territoriali, le problematiche sociali a livello locale o generale tanto preziose quanto misconosciute. Anche gruppi di professionisti che operano dentro le pubbliche amministrazioni possono contribuire, ad esempio col facilitare l'operatività dell'associazionismo e la costituzione di nuove reti sociali, al formarsi di "situazioni comunitarie" nell'accezione utilizzata nel presente testo.

Ci si può domandare - raccogliendo qualche suggestione già intuita da Simone Weil alla fine degli anni Trenta - se nel futuro non sia destinata a rafforzarsi potentemente questa tendenza al costituirsi di piccoli gruppi di professionisti riflessivi, di filosofi dell'utopia concreta, non più solitari inventori di società tanto perfette quanto virtuali, ma arcipelago di "nodi culturali" di una rete ideale che può punteggiare un territorio ma che altresì può fare da humus alle reti sociali e "progettuali" più concretamente impegnate nel ridisegnare gli scenari del futuro. Faccio solo l'esempio di un gruppo di immigrati e operatori italiani che una volta la settimana si riunisce, per libere riflessioni sulla società multiculturale, presso l'EMASI di via della Signora a Milano (il "gruppo del giovedì") - ma gruppi di quel genere, spesso informali e "sotterranei", tendono a diffondersi un po' in tutti gli ambiti professionali;

e) aggregazioni "monotematiche". Anche se, com'è ovvio, queste distinzioni hanno confini talora incerti (la "monotematicità" ad esempio riguarda un po' tutti i tipi di gruppi qui elencati, se si pone attenzione almeno alla loro tendenziale - e necessaria, come abbiamo detto - parzialità), tuttavia hanno senso le distinzioni su esposte in funzione del diverso grado di complessità sociale che viene investita dall'azione dei diversi soggetti. Riuniamo dunque in questa categoria "e" i raggruppamenti che si occupano, o esprimono o autorappresentano uno specifico tratto culturale o una precipua relazione con un aspetto ben delineato del territorio. Sotto questo profilo rientrano nella stessa categoria almeno due tipi diversi di aggregazioni: quelle di "cura" di un aspetto del territorio e del rapporto uomo-ambiente; e quelle di autoespressione

Questa serata è dedicata alla difesa dell'antica cascina del '600 chiamata "la fornace" sul Naviglio Pavese. Una serata da passare tutti insieme con allegria e amicizia contro la speculazione, il degrado, il sistematico esproprio di spazi e di verde che potrebbero essere utilizzati ad uso pubblico e sociale.



L'INIZIATIVA E' PROMOSSA DAL "COMITATO PER LA FORNACE"

Figura 3 - Quartiere Ticinese, Milano 1991: manifesto per un incontro in difesa di un progetto di riuso sociale di un manufatto appartenente alla memoria storica del quartiere. Da S.De La Pierre, *I luoghi del verde sperato. Il caso del Ticinese - zona cinque*, 1992, inedito.

culturale di una particolare categoria sociale. Esempi del primo tipo sono i gruppi di anziani che curano un parco, le associazioni ambientaliste che rivendicano una pista ciclabile, un gruppo di portatori di handicap che lotta contro le barriere architettoniche e urbane, o anche l'insieme di movimenti che richiedono un riuso di tipo sociale di specifici spazi o aree dismesse; nel secondo tipo possono rientrare le associazioni culturali (per quanto queste si possano considerare "monotematiche"): ad es. gruppi di preghiera, gruppi musicali giovanili, gruppi che rivendicano una "diversità" nei comportamenti, stili di vita e costumi sessuali ecc. (aggregazioni, queste, cui si attaglia in senso più proprio l'attributo di "identitarie"). La "cura" del territorio o l'autorappresentazione in termini "monotematici" non vanno intese comunque nel senso di un'autoreferenzialità solipsistica: l'elemento "relazione" esiste comunque, nella cura di un aspetto del territorio e di sé, appunto, e nel "messaggio" culturale che il secondo genere di gruppi invia "alla società";

f) associazioni di self-help. Il concetto di *self-help* richiede una precisazione. A volte viene usato genericamente nel senso di rete di auto-sostegno di comunità, ma in questo caso ha a che fare con l'aiuto da dare/darsi tra diversi. In senso proprio va usato come "aiuto tra uguali": gruppi di sostegno psicologico e per l'autorealizzazione della personalità, gruppi di auto-cura per l'alcolismo (alcolisti anonimi) ecc. sono esperienze in cui la presenza dell'esperto esterno (tipico del "volontariato") è assai meno importante del portatore diretto dello stesso problema come fonte di "aiuto reciproco". Si tratta comunque di una relazione sociale (l'altro "esterno da sé" è via via meno importante man mano che si scende dal punto "a"), anche se qui l'"altro" tende a essere un uguale che mi dice molto sull'altro che è *dentro* di me. Riprendendo le due "utopie" di Goodman accennate più sopra nel par. 2, gli anziani soli che si occupano degli orfani (con reciproco vantaggio) rientrano nella categoria del volontariato creativo, del "*self-help* di comunità"; i pendolari che si scambiano le abitazioni per essere più vicini al luogo di lavoro rientrerebbero allora nel *self-help* di gruppo in senso proprio, in quanto si tratta di persone che condividono un'analogha condizione sociale.

Al limite più basso della nostra scala, allora, verrebbero collocate le esperienze del cosiddetto *self-change*, il *self-help* puramente individuale, l'insieme delle tecniche (spesso svolte a livello di gruppo) di terapia psichica o corporea intenzionata a un miglioramento di sé. È ovvio che in una certa misura anche queste esperienze (quando non si riducano a narcisistiche contemplazioni del proprio ombelico) possono far parte - e così le tratta la "psicologia di comunità" - di una situazione di sviluppo comunitario, se è vero che ogni "miglioramento di sé" non può non avere a che fare con l'emergere di una maggiore apertura dell'individuo verso ciò che è altro da sé.

Tuttavia se "comunità", come siamo venuti definendola nel presente studio, significa in primo luogo fattivo operare di soggetti che si fanno carico in prima persona della costituzione di reti sociali, culturali e progettuali, protese alla ridefinizione di scenari socio-territoriali del futuro, che investano qualità della vita, concezione della civiltà, nuove forme della produzione

economica e culturale, nuova partecipazione democratica e nuove modalità di risoluzione dei conflitti, allora è evidente l'utilità, e chiarezza, derivanti da una "graduazione" dei diversi soggetti sociali in relazione alla portata di un obiettivo così alto, ambizioso e "di lunga durata" qual è la costruzione delle "comunità del futuro". Ma altrettanto evidente è, per il ricercatore che si accingesse a conoscere e "valorizzare", come abbiamo detto, la dimensione comunitaria presente nella nuova progettualità sociale diffusa, l'importanza fondamentale del fare appello alla propria sensibilità iniziando, per intanto, a non escludere a priori nessuna delle forme - per quanto non ortodosse, esoteriche, sommerse o apparentemente lontane da un "territorio" inteso staticamente - in cui la "società civile del terzo millennio" sembra tendere ad auto-organizzarsi dentro una prospettiva, incerta ma possibile, di nuova civiltà.

Schema di intervista di rappresentanti delle associazioni di base

Non riportiamo qui l'intero "Schema di intervista" elaborato per la ricerca *I luoghi del verde sperato*, cui abbiamo fatto cenno più sopra (nota 1), ma solo i titoli delle diverse sezioni e qualcuna di queste, invece, per esteso. Ciò aiuterà lo studente a "riempire" i vuoti con domande il più possibile dettagliate, da preparare prima dell'intervista. Stiamo proponendo infatti un modello di questionario per un'intervista qualitativa, non strutturata e in profondità: l'intervistatore, in questo caso, deve "avere in mente" un questionario il più possibile articolato e anche delle possibili risposte alternative, ma tale questionario non deve essere mostrato all'intervistato, che va lasciato libero di esprimersi - e spesso anche di scegliere il punto di partenza - su tematiche che riguardano la biografia, il vissuto, gli immaginari e i progetti suoi e della sua associazione. Il *settimo* dell'intervista deve essere un luogo tranquillo, e in tutti i casi costituisce un dato della ricerca stessa. È preferibile che l'intervistatore sia uno solo, e così pure l'intervistato, perché diversamente si richiedono competenze più specifiche. L'uso di mappe da far disegnare o colorare all'intervistato può essere un utile strumento aggiuntivo, anche talvolta per superare momenti di *impasse* nel corso dell'intervista.

1. Dati di ordine storico-descrittivo

- 1a. Dati sull'intervistato*
- 1b. Dati sull'associazione*
- 1c. Struttura dell'associazione*

2. Attività dell'associazione: il verde vissuto

- 2a. Finalità dell'associazione*
- 2b. Descrizione dei confini fisici dell'area di riferimento e/o di azione dell'associazione (con eventuale disegno su mappa)*
- 2c. Percezione dell'area*
 - 2c.1. È un'area omogenea? Perché? (per unità di storia, per omogeneità sociale, per tipologia edilizia ecc.)
 - 2c.2. Luoghi significativi cui l'intervistato attribuisce un valore positivo (piazza, chiesa, centro sociale, area verde, area produttiva, area commerciale, area libera non progettata). Perché attribuisce un valore positivo? (perché è un centro di aggregazione, di

socializzazione, di qualificazione del quartiere, di ricreazione ecc. – N.B.: ricordiamo che questi esempi servono da promemoria dell'intervistatore, e occorre evitare di dare "suggerimenti" alla persona intervistata)

- 2c.3. Luoghi significativi cui l'intervistato attribuisce valore negativo (vedi punto 2c.2). Perché? (è luogo di lavoro della microcriminalità o degli emarginati, area fatiscente, area estranea alla vita del quartiere ecc.)
- 2c.4. Articolazione interna dell'area (esiste un centro? esistono più centri? quali? sono connessi fra loro? descrizione di eventuali sottozone e relativi criteri di definizione)
- 2c.5. Individuazione di barriere interne (rotture nella continuità dell'area)

2d. Il verde vissuto

- 2d.1. Descrizione della dotazione di verde nell'area di riferimento secondo l'associazione (quanto verde c'è, dove, quali tipi di spazi verdi esistono ecc.)
- 2d.2. Usi del verde esistente (per ogni area, come viene usata - giochi, incontri, sport ecc. -, chi la usa e qual è la frequenza)
- 2d.3. Funzioni del verde esistente (biologica-ecologica, estetica, ricreativa, produttiva agricola, pedagogica, socializzatrice, di valorizzazione dell'ambiente sociale ed economico, di connettivo o di diradamento urbano)
- 2d.4. Valutazione sulle politiche delle amministrazioni locali
- 2d.5. Rapporti tra l'associazione e la società locale

3. Attività dell'associazione: il verde sperato

3a. Progetti dell'associazione relativi al miglioramento della qualità urbana

- 3a.1. Localizzazione e illustrazione dei progetti (valorizzazione di piazze, spazi, edifici esistenti, ridefinizione di confini, potenzialità dell'area, individuazione di nuovi luoghi simbolici ecc.)
- 3a.2. Usi e funzioni del verde nell'ambito dei progetti (cfr. punti 2d.2 e 2d.3)
- 3a.3. Relazioni del verde progettato col "verde sistema" (relazioni con altre aree verdi, col "sistema" del verde urbano - piste ciclabili ad es. -, con i cicli delle acque, dell'aria, la vita vegetale e animale) e col verde inteso simbolicamente come ripensamento dei mondi vitali (stili di vita, attività produttive, forme della socializzazione)
- 3a.4. Regole di costruzione del progetto (data di inizio del progetto, chi ha preso l'iniziativa, come si è svolto il lavoro di progettazione, forme di partecipazione, rapporti con le istituzioni, stato attuale di avanzamento del progetto)

Riferimenti bibliografici

- Amendola G., 1997, *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, Laterza, Bari.
- Bagnasco A., 1992, "Comunità", in *Enciclopedia delle scienze sociali*, II, pp. 206-214.

- Bookchin M., 1975, *I limiti della città*, Feltrinelli, Milano.
- Busino G., 1978, "Comunità", in *Enciclopedia Einaudi*, III, pp. 696-709.
- Cattaneo C., 1858, "La città considerata come principio ideale delle storie italiane", in C. Cattaneo, *Storia universale e ideologia delle genti. Scritti 1852-1864*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 79-126.
- De La Pierre S., 1992, *I luoghi del verde sperato. Il caso del Gallaratese - zona nord-ovest di Milano*, ARTU-DST del Politecnico di Milano.
- Farina P. et al., 1997, *Cina a Milano. Famiglie, ambienti e lavori della popolazione cinese a Milano*, A.I.M., Editrice Abitare Segesta, Milano.
- Francescato D., Ghirelli G., 1996, *Fondamenti di psicologia di comunità*, Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Giusti M., 1995, *Urbanista e terzo attore. Ruolo del pianificatore nelle iniziative di autopromozione territoriale degli abitanti*, L'Harmattan Italia, Torino.
- Goodman P., 1995, *Individuo e comunità*, Eleùthera, Milano.
- Istituto Ecopolis, 1997, *Il quartiere Adriano: costruzione sociale di un progetto di spazio pubblico*, Circolo culturale Carlo Perini, Regione Lombardia.
- Morin E., 1969, *Indagine sulla metamorfosi di Plodémet*, Il Saggiatore, Milano.
- Pasqui G., 1995, *Il diagramma locale tra poteri e saperi. Osservazioni sul trattamento e sulla produzione del "locale" nelle scienze sociali e nella pianificazione territoriale*, Tesi di dottorato, Daest, Istituto Universitario di Architettura, Venezia.
- Sachs I., 1988, *I nuovi campi della pianificazione*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Scavi M., 1994, *La signora va nel Bronx*, Anabasi, Milano.
- Tobia G., 1996, *Dalla metropoli del conflitto alla città fortezza: il caso dei comitati milanesi dal 1985 al 1995*, tesi di laurea, a.a. 1995-96.
- Tönnies F., 1963, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano (ed orig.: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887).
- Young I.M., 1996, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano.