

I nuovi ceti popolari in Italia

Mario de Benedittis, Mauro Magatti

Chi sta in basso nella «modernità liquida»? La trasformazione delle condizioni di lavoro, la centralità del consumo, il ruolo dei media, della religione e del territorio sono tutti fattori che concorrono a modificare le caratteristiche dei gruppi meno privilegiati e a spiegare perché a essere determinanti oggi sono forse più i fattori di ordine

Culturale che quelli economici. I «nuovi ceti popolari» – fluidi, diversificati, politicamente e socialmente invisibili – si caratterizzano per la loro limitata capacità di comprendere il tempo nel quale vivono, oltre che per il loro complesso rapporto con la «tradizione» e il territorio, sentendo su di sé tutto il peso della precarietà sociale.

1. Perché parlare di ceti

Parlare oggi di «nuovi ceti popolari» significa mettersi in una prospettiva differente rispetto agli approcci classici al problema della stratificazione, chiedendosi quali fattori contribuiscano a creare una posizione di subordinazione nella società e quale sia la composizione sociale dei gruppi che vi si ritrovano.

Come sottolineato da gran parte della riflessione sociologica dell'ultimo decennio, le società occidentali hanno conosciuto mutamenti rilevanti, tanto in termini strutturali quanto a livello di esperienza soggettiva. Dal punto di vista strutturale, la globalizzazione e l'affermarsi di un regime di accumulazione flessibile (Harvey, 1997) hanno determinato frammentazione sociale, precarietà, fluidità – nei rapporti finanziari, lavorativi, così come nelle relazioni con lo spazio e con il tempo (Giaccardi e Magatti, 2003). Dal punto di vista soggettivo, si assiste a una progressiva individualizzazione dell'esperienza quotidiana e delle biografie personali. Per riassumere il senso di questa trasformazione che interviene a livello sia strutturale che soggettivo, Luc Boltanski e Eve Chiappello (1999) hanno parlato di «nuovo spirito del capitalismo», che si definisce attorno ad un criterio di legittimazione centrato sull'idea di «vita a progetto».

Le cose, com'è ovvio, non sempre corrispondono alla rappresenta-

zione che se ne dà. E il risultato è che, come osserva Bauman (2002), al di là della retorica, l'individualizzazione esiste sempre *de jure*, molto meno *de facto*. Ed è proprio la distanza tra il regime di giustificazione e la realtà dei fatti che costituisce, a nostro avviso, la chiave di accesso allo studio dei ceti popolari contemporanei.

Epicentro di questa trasformazione è il mercato del lavoro, che negli ultimi decenni è stato sottoposto a tensioni impressionanti. In fondo, era stata proprio l'esperienza di un particolare tipo di lavoro – svolto nella fabbrica, secondo modalità ben precise e standardizzate – che aveva reso possibile la solidarietà di classe. Le conseguenze sui processi di costruzione dell'identità individuale e collettiva non potevano che essere rilevanti. Beck è assai efficace nel cogliere la logica di tale mutamento quando scrive che «i discorsi che impiegano categorie come “classe operaia”, “classe impiegatizia” ecc. perdono la loro evidenza fondata sull'esperienza quotidiana, e con ciò vengono a cadere il fondamento e il punto di riferimento per l'infinito batti e ribatti di argomenti riguardo alla questione se il proletariato si sia “imborghesito” o gli impiegati si siano “proletarizzati”» (Beck, 2000, p. 149). Almeno in questa fase storica, la pluralizzazione dell'esperienza di lavoro costituisce un ostacolo alla riproduzione dell'idea di classe.

Il nostro punto di partenza è che, ai fini della comprensione di come si strutturano le disuguaglianze e i rapporti nella società contemporanea, si debba abbandonare la metafora «geologica» della stratificazione. In un mondo sociale in rapida trasformazione, privo di un unico baricentro, organizzato su diversi piani spaziali e quadri istituzionali, con molteplici riferimenti culturali – quello che Bauman (2002) ha battezzato «modernità liquida» – la prospettiva analitica da assumere deve fare riferimento al modo in cui i gruppi sociali hanno accesso alle diverse risorse disponibili nei vari ambiti – usando la terminologia di Bourdieu (1986), i diversi tipi di capitale (economico, culturale, sociale, simbolico) – e come ciò pesi nel determinare i destini sociali delle persone e la loro capacità di interpretare se stessi e il mondo circostante.

Dire questo significa accettare l'idea che le disuguaglianze (che come tali continuano a esistere) oggi non si determinano più nella sola sfera economico-lavorativa, ma coinvolgono anche la dimensione culturale, e soprattutto la relazione tra queste due dimensioni. Come scriveva Melucci, gli ultimi decenni hanno cambiato il modo in cui opera il potere, dato che « produzione, distribuzione e controllo dell'informazione sono le chiavi dei processi sociali rispetto a cui altre risorse

diventano strumentali [...]. Tutto ciò che assicura il controllo non è il semplice possesso di determinati beni o valori, *ma la capacità di dominare i linguaggi, le grammatiche e le sintassi che organizzano il senso*» (Melucci, 1997, pp. 329-330, corsivo nostro).

Per cercare di analizzare questa realtà sociale instabile e frastagliata ci è sembrato perciò utile recuperare il termine «ceto», depurandolo dalla sua forte connotazione analitica di stampo weberiano, persa ormai sia nel linguaggio corrente sia nel linguaggio specialistico. Quando noi oggi usiamo questo termine, non vogliamo indicare gruppi dotati di una stabile omogeneità culturale, quanto piuttosto aggregazioni fluttuanti, relativamente poco definite in quanto esposte ad una pluralità di sollecitazioni, e identificate di volta in volta con riferimento alla sfera del lavoro, dei consumi, del territorio. Ed è sulla base di tale definizione che parliamo di ceti (al plurale) e non di ceto (al singolare).

Potremmo dire, riprendendo Bauman, che nella modernità liquida, i nuovi ceti popolari possono essere compresi solo in relazione a un campo di forze mediante cui si definiscono i vincoli e le opportunità entro cui la loro azione si può svolgere. Questo campo di forze non agisce in maniera deterministica, ma aperta, lasciando una certa indeterminatezza rispetto ai destini concreti delle persone e alla formazione di gruppi e identità. Più che come i vecchi ceti, rigidi e chiusi, i «nuovi ceti» devono essere pensati in modo (relativamente) dinamico e plurale, riconoscendone sia le differenze interne sia il debole senso di identità collettiva. La sfida è dunque duplice: cogliere tutta la frammentazione e il carattere composito di tali gruppi, ma senza perdere di vista le comunanze oggettive.

2. *La subordinazione come disciplina performativa*

Lungi dal voler sostenere che la società italiana – o quella occidentale nel suo complesso – abbia risolto il problema delle sperequazioni economiche, ci sembra però che i mutamenti in atto rendano il concetto di classe – e in particolare quello di classe operaia – sempre meno in grado di dar conto delle dinamiche sociali contemporanee, che si caratterizzano invece per la loro apparente incoerenza (e illeggibilità). La nostra tesi è che, nel quadro della situazione attuale, si sia passati da una subordinazione gerarchica e manifesta – tipica della grande fabbrica, dove essere operaio comportava una ben precisa identità sociale e l'accettazione/contestazione dell'ordine imposto dalla logica

della produzione – ad una più implicita e diffusa, basata anche su differenziazioni di ordine culturale.

Secondo Amin e Thrift (2005), si è passati da sistemi di disciplinamento rigido – tipici dell'età industriale – a modelli basati sull'operatività e la performatività. Ciascuno è libero di fare quello che vuole, anche se poi si tende di fatto a star dentro binari ben precisi: «come la soggettività e l'oggettività della disciplina non esistono prima delle forme di potere in cui si concretizzano, i soggetti operativi non tanto operano, quanto piuttosto sono operatori [...] non c'è agente dietro l'operazione, piuttosto l'azione stessa è un effetto della condizione di essere chiamati all'operatività [...] attività multiscopo, zapping, confusione da deficit di attenzione, questi fenomeni preannunciano l'emergere di soggettività a dimensionalità frattale» (McKenzie, 2001, p. 179).

Dentro questo quadro, si pone il problema dell'autonomia nel processo di individualizzazione, a partire dal monito di Bauman che ci invita a ricordare la profonda differenza che sussiste fra l'individualizzazione come destino e le concrete possibilità di realizzarla.

Al di là della retorica sul soggetto e la sua autorealizzazione – autenticità, ricerca di sé, interiorità, autonarrazioni – districarsi nella giungla di stimoli, esperienze, relazioni, emozioni, messaggi, prodotti e stili di vita con i quali si viene quotidianamente a contatto è compito tutt'altro che banale. Quello che viene omesso nelle presentazioni scintillanti del mondo in cui viviamo è che il conto pagato all'ipertrofia dell'Io (e soprattutto alla sua ideologia) è un costante senso di fatica, di smarrimento, di frammentazione e insicurezza, conto che diventa tanto più salato quanto più le risorse culturali, economiche e relazionali a disposizione scarseggiano.

Per godere appieno delle possibilità offerte da una società in cui i consumi assumono il ruolo di regolatori della vita quotidiana, occorre disporre di tutta una serie di competenze personali e di risorse strumentali, così da potere saltellare proficuamente fra le diverse esperienze. Ma forse ancora più difficile è arrivare a saper ricomporre riflessivamente in un quadro unitario il mosaico della propria vita. In realtà, come sostiene Lash (1999), accanto ai vincenti, vi sono i «perdenti della riflessività», le cui possibilità di auto-costruirsi delle narrazioni di vita sono ridotte, mancando di quelle che possiamo chiamare le condizioni strutturali della riflessività: cioè, oltre a una base economica, una cultura che permetta di non perdersi in quella che Marazzi (1996) ha acutamente chiamato «la fiera dei sensi» della società contemporanea.

In questa condizione sarebbe sbagliato cercare oggi i caratteri del tipo di subordinazione che si è prodotta per gran parte del XX secolo. Il suo posto viene preso dalla «disciplina performativa»: con lo sgretolarsi delle gerarchie sociali, tutti sembrano godere di un eguale status, salvo poi verificare che le opportunità effettivamente a portata di mano sono altamente differenziate. Se «il cedimento delle strutture sociali e la crescente libertà per l'agente nella società riflessiva vengono avvertite da tutte le classi sociali» (Lash, 1999, p. 186), nei settori più svantaggiati tali strutture non vengono rimpiazzate con facilità. Con buona pace dei teorici della scelta razionale, anche all'interno di una società che enfatizza la priorità della decisione personale, le scelte non avvengono in un ordine astratto di situazioni teoriche, ma si compiono «in rapporto a sollecitazioni, inscritte nel mondo stesso, sotto forma di indici positivi o negativi che non si rivolgono a tutti ma sono parlanti [...] solo per agenti caratterizzati dal possesso di un certo capitale e di un certo *habitus*» (Bourdieu, 1998, p. 231).

3. Una comune debolezza

Se dunque i nuovi ceti popolari sono imbevuti della cultura della vita a progetto che costituisce l'ordine del discorso all'interno del quale agiscono e se, al tempo stesso, «le disuguaglianze non sono affatto eliminate ma ridefinite nei termini di una *individualizzazione dei rischi sociali*» (Beck, 2000a, p. 153), quali sono i fattori che mutano le teoriche possibilità di autonomia in un semplice crollo degli *habitus* (e delle solidarietà) collettive senza contropartita? Quali sono, cioè, i fattori di debolezza che possono rendere la logica dell'individualizzazione una trappola insidiosa?

Il primo fattore è una conseguenza del processo di frammentazione sistemica e culturale. Come si è già ricordato, la forza della classe operaia nasceva dalla condivisione della medesima condizione. Condivisione che divenne percepibile grazie all'impegno dei movimenti socialisti e operai, oltre che all'esperienza della fabbrica. I nuovi ceti popolari, al contrario, hanno perso questo ancoraggio comune: la precarietà lavorativa e la complessità culturale della socialità contemporanea

¹ Sul piano dell'effettiva possibilità di costruzione della mobilitazione politica diviene quindi redditizio sollecitare non più una «comunanza per penuria» ma una «comunanza per paura» (Beck, 2000a).

rendono pressoché impossibile riconoscersi in una qualche comunità di destino. Sulle implicazione di tale mutamento è particolarmente preziosa la notazione di de Certeau a proposito della stretta relazione fra luoghi propri del potere, strategia e formazione di luoghi teorici, ovvero di discorsi, giustificazioni, legittimazioni, strutture di significati. Nel momento in cui i gruppi svantaggiati non hanno più un luogo proprio – quella che una volta era la fabbrica – diventa difficilissimo riuscire a produrre discorsi comuni ed esercitare una strategia di azione collettiva.

Indubbiamente la frammentazione rende assai meno probabile la costituzione di un'identità forte fondata sul lavoro, in quanto, all'interno di uno stesso segmento professionale o di uno stesso luogo di lavoro, coesistono ormai soggetti svolgenti la stessa mansione ma con paghe, posizioni contrattuali, traiettorie personali profondamente differenti. Inoltre, la precarietà polarizza l'orientamento verso il lavoro, riducendo la quota di popolazione per la quale è appetibile una realizzazione personale incentrata sulla professione (Sennett, 1999), sulla lunga durata e sulla costruzione progressiva di un progetto sul quale investire. Tali aspetti, combinati con la contemporanea espansione di uno spazio estetico (via media e consumi) accessibile in qualche misura – con il punto zero del puro consumo di immagini – anche ai livelli più bassi della scala economica e sociale, fanno sì che il consumo e i media si pongano come elementi assiali, finendo per passare attraverso di esso meccanismi di riconoscimento, integrazione, socializzazione, socialità e rapporto con il territorio che un tempo erano legati ad istituzioni oggi boccheggianti, o quantomeno in via di riorganizzazione. Ciò spiega perché l'identità diventa per i ceti popolari una posta in gioco fluttuante, che può portarli su rive diverse, molte delle quali non hanno alcuna relazione con la posizione economica.

Il secondo fattore è relativo alla *vulnerabilità economica*. Riconoscere che questi gruppi affrontano i mutamenti contemporanei da una posizione economica non particolarmente svantaggiata è importante, perché modifica profondamente i loro orientamenti, che sono spesso di difesa più che di rivendicazione, di protezione più che di promozione. Su questa linea, alcuni sociologi hanno utilmente cercato di sviluppare approcci analitici più adeguati alla situazione contemporanea riferendosi all'idea di *vulnerabilità sociale*, che si configura come «una situazione di vita in cui l'autonomia e la capacità di autodeterminazione dei soggetti sono permanentemente minacciate da un inserimento instabile dentro i principali sistemi di integrazione sociale e di distribuzione

delle risorse» (Ranci, 2002, p. 25). Il sensibile aumento della vulnerabilità costituisce indubbiamente uno dei tratti distintivi degli attuali ceti popolari, oltre che una delle ragioni della loro debolezza.

Il terzo fattore è il diffuso *sentimento di insicurezza*, che Bauman (2000) ha magistralmente riassunto nel polisemico termine tedesco di *Unsicherheit*, che designa l'insieme delle esperienze scomponibili nelle tre dimensioni dell'insicurezza esistenziale, dell'incertezza rispetto alle proprie chance di vita e del timore per la propria incolumità personale. Tale condizione esistenziale traduce nell'esperienza soggettiva le macrotrasformazioni che si sono succedute negli ultimi due decenni e finisce per costituire un ostacolo per i rimedi collettivi che potrebbero attenuarla. Ciò di fatto spinge tanto le istituzioni quanto gli individui a concentrarsi solo sull'ultimo aspetto: le politiche della sicurezza facilmente si riducono ad adottare misure che isolano e dividono le persone e frammentano ulteriormente le relazioni sociali. Come chiarisce Bourdieu, la precarietà ha effetti non solo su chi colpisce direttamente, ma anche su chi la avverte attorno a sé, creando una sorta di mentalità collettività che, «nella misura in cui rende tutto il futuro incerto, impedisce qualsiasi forma di anticipazione razionale e, in particolare, quel minimo di fede e di speranza nel futuro che è necessario per ribellarsi, soprattutto collettivamente, contro il presente, anche quello più intollerabile» (Bourdieu, 1999, p. 96). Quel che sappiamo è che l'insicurezza ha a che fare anche con la questione economica ma non solo: si pensi, per fare un esempio, ai temi della vita urbana e al degrado della qualità della vita di tante aree del paese, che porta i gruppi più deboli ad assumere spesso una posizione reattiva, se non di vera e propria chiusura.

L'ultimo fattore è quello che possiamo indicare con il termine di *sofferenza*, termine che ha una duplice sfumatura: da un lato, come Bourdieu affermava mostrando il malessere diffuso nella società francese, «assumere la grande miseria come misura esclusiva di ogni miseria significa impedirsi di percepire e comprendere buona parte delle sofferenze caratteristiche di un ordine sociale che ha indubbiamente ridotto la grande miseria (anche se meno di quanto si sostenga spesso), [ma che ha] offerto le condizioni favorevoli a uno sviluppo senza precedenti di tutte le forme della piccola miseria» (Bourdieu, 1993, p. 16). Dall'altro lato, A. Ehrenberg ha mostrato come la spinta individualizzante e il moltiplicarsi conflittuale dei quadri di riferimento normativi (più che la loro scomparsa), gettando la responsabilità delle scelte sull'individuo, abbiano generato un «ritorno della nervosità», una sof-

ferenza che ha per unico oggetto noi stessi, nella quale l'individuo può per la prima volta dire «io soffro» e non «io soffro di qualcosa» (Ehrenberg, 1999, p. 28). In particolare, Ehrenberg insiste sul senso di isolamento che l'ideologia del sé tende a generare. Nella logica della disciplina performativa, non sorprende nemmeno il *declino del conflitto*, causato non solo dai fattori strutturali legati alla frammentazione ma anche da un ordine simbolico e valoriale nel quale la linea di tensione fondamentale non è più fra giusto e ingiusto o fra chi ha e chi non ha, fra ciò che è permesso e ciò che non lo è, ma fra quello che è possibile e ciò che non lo è, con tutto quel che ne consegue in termini di sentimenti di frustrazione, impotenza e rinuncia per chi non è all'altezza.

Frammentazione, vulnerabilità, insicurezza e sofferenza incidono e si combinano in maniera variabile sulla vita di coloro che fanno parte dei ceti popolari. Soprattutto se sovrapposti, questi elementi di disgiuntura fra ordine economico, culturale, politico, della vita quotidiana (Appadurai, 2001), definiscono una nuova condizione di subordinazione, che si manifesta nel sentirsi isolati e privi di una lettura condivisa del mondo e dei suoi rapporti sociali; nell'essere vulnerabili nella propria posizione lavorativa e economica, esposti a dinamiche che non si controllano e privati di quelle sicurezze sociali attorno a cui fino a qualche anno fa si organizzava la vita personale e familiare; nel non riuscire più a capire che i propri interessi coincidono con quelli di altri e nell'adottare logiche di adattamento individualistico.

Si capisce quindi perché i nuovi ceti popolari siano sensibili a richiami identitari strumentali, verso cui sono calamitati in modo tanto più affannoso quanto più la ricerca dell'identità individuale è fonte di frustrazione e insicurezza, nonché quanto più si sovrappongano le disgiunture di cui parlavamo sopra². Ad aggravare la situazione c'è poi il fatto che le identità collettive di tipo politico (partiti, movimenti, sindacati) non possono più contare su una socializzazione «automatica», ma dipendono dal capitale culturale, e in particolare scolastico, tramite il quale si costruisce la disposizione all'universale e pertanto alla partecipazione politica, alla riflessione e all'espressione delle proprie posizioni (Bourdieu, 1998).

² Si pensi per esempio alla facile presa di un discorso xenofobo che insista su un territorio in cui si sovrappongono problemi occupazionali, ingenti flussi migratori e disagi legati alla condizione urbanistico-abitativa.

I principali ambiti ai quali si ricorre per trovare una qualche forma di identificazione rimangono quindi il medium di massa per eccellenza (l'unico accessibile trasversalmente a ogni livello di istruzione) – la televisione – e un radicamento nelle proprie tradizioni (etniche, religiose o territoriali), più o meno costruite e più o meno mediate.

Rispetto ai media, osserviamo che i nuovi ceti popolari ben si prestano alla costruzione di comunità-piolo (Bauman, 1999) scatenate da una comunanza di paure o ossessioni – come per esempio le varie emergenze costruite attorno a questioni quali l'immigrazione, la piccola criminalità, la pedofilia, eccetera. Così come sono ben disposti a venire coinvolti nelle grandi o piccole cerimonie mediali, con le loro ritualità: eventi mediali come competizioni sportive, matrimoni di celebrità, funerali (Dayan e Katz, 1993), rituali di degradazione come processi a imputati famosi (Giglioli e al., 1997), reality show che producono il fenomeno che Thompson (1998) chiama di *intimità non reciproca a distanza*. In ogni caso, ben poveri surrogati per dei soggetti allo stesso tempo alle prese con scarse possibilità di costruzione soddisfacente dell'identità individuale e basso riconoscimento sociale sulla scala del prestigio.

Rispetto alla tradizione, il rischio è quello di riproporne una versione artificiosamente «pura», col risultato che, come ci ricorda il titolo di un celebre testo di Clifford (1993), «i frutti puri impazziscono», dando luogo nel peggiore dei casi alle derive fondamentaliste e separatiste, nel migliore a un'autoesclusione (ma sempre legata a processi nei quali l'autonomia non c'entra nulla) dalle dinamiche e dai prodotti culturali della società contemporanea.

Tutto ciò contribuisce a spiegare perché «i nuovi ceti popolari» – a differenza della classe operaia – condividano una condizione di debolezza, che rimane però interpretata in una chiave meramente individuale e aperta a proposte di ricomposizione collettiva sganciate però dalla condizione economica. Attratti dalle sirene dell'individualizzazione, che a causa della scarsità di risorse si traduce per loro in disciplina performativa, questi gruppi si muovono disordinatamente, privi di obiettivi comuni, cercando tutt'al più di mettere in atto strategie individualistiche di autopromozione o di semplice autoespressione. In tale situazione, i processi di aggregazione non possono che essere sporadici, instabili e imprevedibili, tanto che i ceti popolari sono facile preda degli imprenditori di identità, che tanto successo hanno in questa fase storica.

4. *Dal futuro al passato*

Sulla scorta di questo quadro analitico, in questo paragrafo e nel successivo restituiranno alcuni punti chiave emersi dai risultati di una ricerca condotta sui nuovi ceti popolari italiani³.

Le mutate condizioni nelle quali i nuovi ceti popolari conducono la loro esistenza possono essere approfondite considerando la ristrutturazione che subisce l'orizzonte spazio-temporale di riferimento. Offuscando la consapevolezza di condividere una condizione e interessi comuni, la vita a progetto tende a centrare sul sé e sui gruppi più prossimi e a esaltare il passato a scapito del futuro. Nel quadro delineato dalla ricerca, gli intervistati non sembrano interessati a delineare strategie collettive di lungo termine, rispetto alle quali non sembrano in grado di dire nulla, essendo il mondo circostante opaco e fuori controllo.

In realtà, più che neutro, il futuro è visto in chiave negativa, quasi una minaccia che può mettere in discussione il benessere raggiunto. Un tale orientamento di fondo – cauto e timoroso – è confermato, ad esempio, dalle posizioni espresse verso il progresso tecnologico, che viene visto con sospetto, vuoi perché causa della riduzione dei posti di lavoro, vuoi perché costituisce un fattore che introduce nuove incognite nella vita di tutti i giorni.

Nella posizione in cui si trovano, i nuovi ceti popolari non pensano di essere in alcun modo in grado di contribuire a determinare il corso degli eventi, né ritengono che vi sia qualcuno in grado di poterlo fare. Le conseguenze prodotte dalla trasformazione in atto possono essere schivate, non certo orientate.

³ La ricerca è stata condotta dagli autori di questo saggio e dal prof. M. Caselli, dal dottor Migliavacca e dalla dottoressa E. Montagnini nel corso del 2005. A una parte quantitativa, costituita da 1.800 questionari somministrati ad una popolazione tra i 20 e 49 anni priva di titolo di studio superiore, si è affiancata una parte qualitativa con interviste in profondità e quattro studi di caso etnografici su persone aventi le caratteristiche indicate sopra. Se in un primo tempo l'équipe aveva pensato di escludere dal campionamento le professioni di tipo dirigenziale e imprenditoriale (fatto salvo per artigiani e piccoli commercianti), l'analisi dei dati già esistenti ha mostrato che solo una trascurabile minoranza di persone senza un qualsivoglia diploma superiore occupa tali posizioni. Da rimarcare che, nella fascia di età scelta per la ricerca, i non diplomati sono il 53% (dato del censimento). Per maggiori dettagli metodologici si rimanda al link http://www.feltrinellieditore.it/SchedaTesti?id_testo=2059&id_speclibro=1095.

A prevalere è, di conseguenza, un atteggiamento realista e insieme fatalista che, per spiegare il mondo in cui si vive, privilegia le categorie impersonali della fortuna-sfortuna o della ricchezza-povertà, nelle quali non c'è posto per sentimenti di rivalsa e/o di conflitto (contro chi?). Siamo ben lontani dal clima degli anni '60, quando la lotta di classe o la speranza nel progresso erano sufficienti per sostenere la mobilitazione. Il diffondersi della paura e l'esposizione a rischi che non si controllano sbriciolano le appartenenze tradizionali e separano i destini personali da quelli collettivi. Non esiste più una «comunità di destino» tra chi si trova in una posizione subordinata: ciascuno ha la propria vita a cui pensare, che è diversa da quella di coloro che stanno intorno.

L'affermazione del nuovo spirito del capitalismo e la frammentazione lavorativa e culturale decretano l'incapacità dei nuovi ceti popolari di pensare la realtà circostante e di conseguenza di immaginare di poterla condizionare o cambiare. Il che li condanna all'insignificanza sociale. Vengono in mente le parole con cui Maria Zambrano indicava «quel modo passivo di stare dentro la storia» che consiste nel «limitarsi a sopportare la realtà e semplicemente a subirla». In tale situazione, chiosava la filosofa spagnola, «si è come dei giocattoli nelle sue mani». Mentre sembrano aprirsi spazi di autorealizzazione e di creatività personali, la fine della classe operaia e della fiducia nel progresso e nella politica determina la caduta della «coscienza storica», conseguenza della incapacità di decodificare il mutamento culturale in atto. Lo smarrimento che ne deriva costituisce un terreno adatto sul quale possono prosperare atteggiamenti reattivi di chiusura.

Senza futuro, è il passato che può rispondere alla diffusa quanto latente domanda di rassicurazione. Il tempo storico viene recuperato, ma all'indietro invece che in avanti. Se non c'è un futuro collettivo, e se le trasformazioni in atto sono minacciose, allora ci si rifugia nel passato. Qualcosa che, proprio perché già dato e acquisito, consente a questi gruppi di sentirsi adeguati e «a casa», oltre che di ritrovare un'identità.

Il problema è che questo movimento verso il passato è problematico da almeno due punti di vista.

Il primo è la sindrome dell'assedio che spesso si accompagna a tale orientamento. Privi di un destino storico, i nuovi ceti popolari si sentono prigionieri della cronaca, immersi nella marea delle informazioni e degli avvenimenti che aumentano solo la confusione, mentre l'attesa storica sparisce dall'orizzonte di senso soggettivo. Se non c'è un futuro da attendere; se non c'è un cambiamento che può accadere; se non

sono in agenda né possono essere prospettati cambiamenti palingenetici e se anche per la propria vita personale e familiare è difficile riuscire a fissare qualche meta da perseguire o almeno una direzione da seguire, allora la difesa dello status quo (con le sue piccole certezze e le sue moderate consolazioni), la conservazione di quelle legature fondamentali che permettono di sostenere la vita personale, la salvaguardia di qualche valore tradizionale, diventano i fattori di ancoraggio ai quali si tende a fare riferimento.

I nuovi ceti popolari sembrano rassegnati al fatto che l'equilibrio nel quale vivono non può che essere precario e sempre sotto minaccia. A livello individuale, perché le condizioni economiche e/o familiari che lo rendono possibile possono sempre – più o meno repentinamente – venire meno. A livello collettivo, perché i mondi nei quali si vive sono comunque esposti alle conseguenze (talora devastanti) di eventi esterni (si pensi, ad esempio, all'immigrazione o alla trasformazione del matrimonio) che non si sa come gestire.

Per lo più, una tale consapevolezza rafforza un orientamento pragmaticamente conservatore: si è diffidenti verso le chiacchiere e i grandi proclami, che gettano solo fumo negli occhi senza cambiare nulla. Dato che vivono in mezzo ad un mondo che cambia rapidamente, i nuovi ceti popolari sanno benissimo che alla fine contano i fatti e che il problema è quello di cercare di mettere a frutto tutti gli spazi e le opportunità disponibili per creare qualche equilibrio che consenta di barcamenarsi in un contesto oscuro e, per certi aspetti, ostile. A prevalere è un atteggiamento prudente (che tende ad accontentarsi, a non voler fare il passo più lungo della gamba, ad arrivare fin dove si può, sapendo che non si può arrivare dappertutto) e incline alla conservazione per quanto riguarda tanto i comportamenti individuali quanto le valutazioni politiche.

Meno diffuso, ma comunque significativamente presente, è un orientamento più marcatamente chiuso, esplicitamente ostile a tutto quanto possa minacciare uno spazio vitale faticosamente guadagnato. In questo caso, il passato viene richiamato in maniera rigida e dogmatica, come rifugio al quale ci si appella per far fronte ad un presente che appare sconosciuto e pericoloso.

Il secondo problema è che la trasformazione in corso mina anche la stabilità dei riferimenti culturali tradizionali. Dato che il passato a cui ci si appella risulta esso stesso evanescente, tale recupero avviene spesso in modo superficiale, qualche volta in un'ottica strumentale se non addirittura manipolatoria.

5. *Angosce «glocali»*

La riorganizzazione della griglia temporale all'interno della quale si svolge la vita dei nuovi ceti popolari – con il venir meno dei riferimenti al futuro, il prevalere del presente e del futuro breve, la ripresa del passato e della tradizione – va messa in relazione alla riorganizzazione dell'esperienza dello spazio, che costituisce un secondo elemento che consente di rileggere la condizione di questi gruppi sociali. I nuovi ceti popolari vivono in uno stato di forte stanzialità: l'accumulazione di risorse famigliari, la diffusa instabilità lavorativa, la trasformazione del mercato della casa rendono pressoché immobili questi gruppi. Il che, nell'era della mobilità globale, è un dato che non va sottovalutato.

In effetti, colpisce la limitatezza dell'orizzonte spaziale entro cui si dispone la vita dei nuovi ceti popolari. Smarriti i riferimenti di classe (che permettevano di stabilire legami sia nel tempo che nello spazio) e indeboliti i legami istituzionali, gli intervistati vivono all'interno di reti sociali corte, a volte cortissime. La loro vita quotidiana e il sistema di interessi a cui sono legati si definiscono con riferimento a territori limitati, con pochissime proiezioni esterne. A parte l'italiano, un buon numero di intervistati sa parlare il dialetto, ma quasi nessuno conosce una lingua straniera. E, d'altro canto, qualche viaggio preconfezionato (quando c'è) o la semplice esposizione televisiva non bastano certo a fare esperienze significative di altri mondi. Il territorio si propone quindi come la scena all'interno della quale i nuovi ceti popolari hanno le proprie radici, stabiliscono le reti di relazione, traggono il proprio sostentamento.

Insomma, mentre per gli strati benestanti e acculturati la globalizzazione significa mobilità, per i nuovi ceti popolari prevale l'immobilità e il sentirsi parte di un territorio dato. Ai loro occhi, la dimensione locale non è solo l'unica reale, ma spesso anche l'unica leggibile. Risorsa e insieme luogo concreto all'interno del quale l'esperienza personale viene vissuta, il territorio costituisce una questione calda e tangibile rispetto alla quale è possibile ricostruire spezzoni di interessi e identità comuni.

In effetti, uno dei risultati più interessanti della ricerca è proprio l'aver evidenziato l'importanza di quella intelaiatura sociale che deriva dalle caratteristiche dell'insediamento urbano italiano, caratterizzato da poche grandi città e dalla prevalenza di numerosi insediamenti urbani diffusi, nei quali la dimensione relazionale e locale sembrano riuscire ancora a tenere.

E tuttavia, la scarsa mobilità dei nuovi ceti popolari e il loro orientamento localistico, oltre a essere una risorsa, sono anche un problema. Il punto è che qualunque ambito territoriale oggi non è più isolabile da ciò che sta attorno e dai processi del tempo in cui viviamo. Non lo è nella concretezza dei fenomeni che si producono in ambito locale: basti pensare alle conseguenze sul lavoro della globalizzazione economica, alla crescente rilevanza del fenomeno migratorio, all'impatto che decisioni esterne hanno sulla dimensione locale. E non lo è nemmeno a livello percettivo e culturale, dato che qualunque territorio è ormai sistematicamente invaso da riferimenti simbolici e da stili di vita che gli sono estranei ed è continuamente sollecitato dai rischi che sono amplificati dai mezzi di comunicazione di massa.

Il risultato è che i nuovi ceti popolari – che sono stanziali – percepiscono il loro territorio come vulnerabile e di continuo invaso da processi esterni che sfuggono al loro controllo e talvolta anche alla loro comprensione. Ed è proprio nell'incontro-scontro tra la consapevolezza della limitatezza del proprio spazio di vita e di azione e la vastità degli avvenimenti e delle vicende a cui ci si sente esposti che nasce quel diffuso senso di insicurezza e di paura che la ricerca mette in evidenza.

Un tale effetto è ulteriormente accentuato dal fatto che l'accesso dei nuovi ceti popolari alla realtà più ampia è sempre meno filtrato da appartenenze sociali o da legature istituzionali ed è invece frutto del lavoro di informazione e drammatizzazione del sistema mediale, che è il canale principale attraverso cui viene messa in relazione la vita locale con quella globale. Si potrebbe dire così: la relazione tra la comunicazione mediale e l'esperienza di vita oggi si scarica direttamente nel territorio, con una scarsissima capacità di intermediazione da parte degli apparati istituzionalizzati (dalla politica al sindacato).

Le conseguenze sono prevedibili: la paura di quello che può accadere interessa 9 intervistati su 10 e il senso di insicurezza attraversa tutti gli ambiti di vita.

Prima di tutto, è diffuso (e reale) un certo senso di vulnerabilità economica che si lega alla paura di perdere il benessere raggiunto negli ultimi decenni. L'esperienza della vulnerabilità economica non è più un'astrazione, quanto qualcosa di molto vicino a gran parte degli intervistati. Se infatti è vero che circa il 60% del campione dichiara di godere di una condizione economica non problematica e che circa 3 intervistati su quattro sono proprietari di casa (segno evidente che, in misura ancora sufficientemente ampia, i ceti popolari sono ancora as-

sociati ai benefici materiali garantiti dal benessere diffuso), è ugualmente vero che quote non piccole di questa popolazione accusano evidenti difficoltà: circa il 10% del totale afferma di avere problemi economici gravi, mentre un altro 30% segnala di sbarcare il lunario con una qualche apprensione. Inoltre, soprattutto in alcune aree del paese, la disoccupazione e la precarietà del lavoro arrivano a sfiorare la maggior parte dei nuclei familiari, interessando almeno uno dei suoi membri. Gli effetti congiunti della flessibilità del mercato del lavoro e del ristagno economico cominciano a farsi sentire.

Dopo mezzo secolo di sviluppo e di consolidamento economico è ovvio che l'accesso ad un discreto benessere economico venga considerato un'acquisizione irrinunciabile. Ma al tempo stesso i nuovi ceti popolari sanno che nessuno può oggi garantire loro il benessere, dato che le trasformazioni dell'economia trascendono anche i soggetti istituzionali conosciuti. Si comprende dunque l'ansia che attraversa questi gruppi così come la loro disponibilità a far ricorso a qualunque mezzo per difendersi.

Ma la sensazione di insicurezza si manifesta in tanti altri ambiti.

Innanzitutto, la solidità dei legami familiari, così importante per gli equilibri di questi gruppi, è messa a repentaglio dalla diffusione di nuovi stili di vita. Data l'importanza della famiglia nel sostenere i singoli individui, l'instabilità familiare causata dalle «trasformazioni dell'intimità» ben descritte da Giddens (1995) e da Bauman (2004) è per molti un notevole problema.

Inoltre, anche a causa dell'influenza del sistema mediale, i ceti popolari hanno ormai sviluppato una certa attenzione verso i temi ambientali, che li rende piuttosto sensibili verso queste tematiche, soprattutto quando toccano l'ambito locale.

In terzo luogo, all'interno nei quartieri dove vivono, i nuovi ceti popolari fanno sempre più spesso l'esperienza della diversità dell'altro – immigrato, nomade o emarginato che sia. Anche qui ci troviamo di fronte ad una novità, in quanto nel passato il ruolo omologante e normativo della classe operaia tradizionale attenuava questo tipo di questioni. E, paradossalmente, questo passato di integrazione qualche volta si rivela un problema nel momento in cui le differenze e le disuguaglianze non sono più suscettibili di essere riassorbite da una comune condizione lavorativa, senza che peraltro si disponga di strategie e strumenti alternativi – culturali o istituzionali – per affrontare tale questione. Ciò spiega come mai la disponibilità ad accettare di convivere con situazioni sociali complesse rimane limitata e sempre revo-

cabile, soprattutto tra coloro che si sentono più esposti e più fragili. A sostegno di ciò, la ricerca conferma l'esistenza di una qualche relazione tra senso di insicurezza, aumento della paura, diffusione dell'intolleranza: presso i nuovi ceti popolari la paura di essere travolti dal degrado sociale è tanto più forte quanto più ci si sente isolati, scarsamente protetti dalle istituzioni e privi delle risorse necessarie per far fronte ai tanti problemi emergenti.

Tuttavia, la ricerca precisa anche che questi atteggiamenti non sono rivolti prioritariamente nei confronti degli immigrati (fatta eccezione per i Rom, che sono il gruppo verso cui c'è maggiore intolleranza), quanto piuttosto nei confronti di tutti coloro che esprimono un evidente stato di disagio e che di conseguenza sono considerati come una fonte di problemi sociali: alcolisti, tossicodipendenti, malati di aids. Si tratta di gruppi verso i quali la diffidenza diffusa si salda con un giudizio morale negativo. Il problema dunque non è tanto il diverso in quanto tale, ma le conseguenze non controllate che la diversità determina sulla vita quotidiana all'interno dei quartieri popolari.

Il catalogo delle paure è dunque ricco e variegato. La vita personale tende a venire continuamente destabilizzata dalle grandi ondate emotive prodotte dal sistema della comunicazione mediale: si teme per il lavoro, per l'arrivo degli immigrati, per la sicurezza fisica, per la crisi economica, per le nuove epidemie, per un disastro naturale, per il terrorismo.

A questo proposito, la ricerca mette in luce un aspetto importante: la percezione della paura – che pure è un dato diffuso – si accentua nelle persone più isolate rispetto agli ambiti relazionali e ai contesti istituzionali (una condizione che nel campione esaminato è ben rappresentata dalle donne casalinghe). Quando queste condizioni si verificano, al posto dell'individualizzazione troviamo isolamento e solitudine, nonché un abbandono alla sovraesposizione mediatica, con il conseguente restringimento del punto di vista determinato dalla drammatizzazione percettiva della realtà conosciuta attraverso l'occhio televisivo. La miscela che si viene a formare in questi casi è esplosiva: alti livelli di paura e una pressoché inesistente capacità di lettura e di gestione delle situazioni. Al contrario, un maggiore equilibrio si ritrova tra coloro che hanno una identità, una posizione lavorativa e una rete relazionale più stabili e più forti. Come a dire che l'inserimento in contesti istituzionalizzati e/o relazionali costituisce un fattore di protezione dal panico mediatico.

I nuovi ceti popolari vivono, dunque, dentro un orizzonte quotidiano

locale che è continuamente esposto ai rischi esterni. In realtà, se l'angoscia è la paura di quello che non si conosce, allora è questo il termine più adeguato a designare i vissuti degli intervistati. Non si sa esattamente di che cosa aver paura; ma si sa che tutti si è esposti a numerose minacce, che possono invadere da un momento all'altro il proprio spazio vitale, che coincide tendenzialmente col territorio. In tale situazione si sviluppa uno stato di angoscia «glocale» che porta a pensare – per citare l'emblematica dichiarazione televisiva di una amica delle due giovani italiane morte nell'attentato dell'albergo di Taba – che «questa volta è toccato a loro, non sai perché e non sai come [...] si vive senza sapere a chi toccherà la prossima volta».

Ma se l'angoscia diventa l'elemento prevalente nel determinare l'umore di fondo dei nuovi ceti popolari, le conseguenze non sono di poco conto. L'angoscia, infatti, rimane un'esperienza individuale, che vivono tutti, ma ciascuno a modo suo, difficile da spiegare e da condividere, con la segreta speranza che, alla fine, le sventure tocchino sempre ad altri (astratti e indistinti, nomi e volti sconosciuti, comunicati solo dalla tv). E inoltre, l'angoscia cambia continuamente il suo oggetto e dunque frammenta, sino a renderle indecidibili, le responsabilità. In questo quadro c'è poco spazio per il conflitto, che rimane un'astrazione. Il che, evidentemente, rende più difficile l'azione collettiva, sempre spiazzata dai repentini mutamenti del clima sociale complessivo.

In un certo senso, ciò non è altro che la conseguenza del vivere privi di una bussola in grado di rendere possibile l'interpretazione di quello che accade. Ciò rende i nuovi ceti popolari o apatici (quasi disinteressati a quanto accade attorno a loro) oppure ansiosi e inquieti, a volte persino nervosi. La consapevolezza di non avere voce in capitolo rispetto alle grandi scelte che determinano il corso degli eventi rafforza la passività e la rabbia, allontanando la capacità di immaginare una situazione diversa.

In questo clima, si va avanti in ordine sparso, senza un discorso unificante capace di creare solidarietà e con un radicato scetticismo nei confronti dell'azione collettiva: non si capisce come sia possibile salvarsi tutti insieme; ognuno può cavarsela solo impegnandosi per sé e (al più) per i propri cari, come peraltro l'esperienza degli stessi intervistati il più delle volte insegna.

Al tempo stesso, però, specie quando esplode qualche emergenza, la dimensione locale può effettivamente essere una matrice capace di generare forme di mobilitazione popolare. Verrebbe quasi da dire che

oggi il territorio può potenzialmente svolgere quella funzione aggregatrice di interessi e identità che un tempo era svolta dalla fabbrica. Ma il problema è come tale riferimento viene giocato – se in chiave di chiusura e contrapposizione oppure di mediazione e ricomposizione. Guardando alle vicende degli ultimi anni, le principali modalità mediante cui tale processo può prodursi sono:

- i) la reazione localistica di chiusura identitaria, terreno ideale per la formazione di sentimenti e pratiche razziste e per innescare il meccanismo mimetico di cui parla R. Girard, che porta all'identificazione del capro espiatorio nei confronti del quale viene scaricata – sotto forma di scoppi di rabbia – la violenza inespressa della vita sociale (come nel caso di alcuni episodi di violenza razzista avvenuti nell'ultimo decennio in Italia, Germania, Francia);
- ii) la violenza nichilistica, quasi occasionale e priva di senso, rivolta verso gli altri, i propri famigliari, se stessi: una violenza che può essere considerata come gesto estremo che sancisce, oltre alla perdita di qualunque possibilità progettuale (dall'assenza della quale allo stesso tempo deriva), l'interruzione della comunicazione con il mondo circostante, e che occasionalmente si può manifestare sotto forma di vero e proprio «moto popolare» (come nel caso delle periferie parigine);
- iii) la mobilitazione conflittuale, nella logica Noi (locali/*we group*)-Loro (invasori esterni/*out group*), in difesa di un bene concreto e riconoscibile, relativo all'integrità ambientale (soprattutto), culturale o istituzionale di un dato territorio e di conseguenza alla qualità della vita delle persone (come nel caso della Tav in Val di Susa).

Riferimenti bibliografici

- Amin A., Thrift N., 2005, *Città. Ripensare la dimensione urbana*, Il Mulino, Bologna.
- Appadurai A., 2001, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
- Bauman Z., 1999, *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman Z., 2000, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.
- Bauman Z., 2002, *Modernità liquida*, Laterza, Roma.
- Bauman Z., 2004, *Amore liquido*, Laterza, Roma.
- Beck U., 2000, *La società del rischio*, Carocci, Roma.

- Boltanski L. e Chiapello E., 1999, *Le nouvelle esprit du capitalisme*, Gallimard, Parigi.
- Bourdieu P., 1993, *La misère du monde*, Seuil, Parigi.
- Bourdieu P., 1996, *The Forms of Capital*, in Richardson J.G. (a cura di), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, New York-Westport-Londra, pp. 241-258.
- Bourdieu P., 1998, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano.
- Bourdieu P., 1999, *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neo-liberista*, I libri di «Reset», Milano.
- Clifford J., 1993, *I frutti puri impazziscono: etnografia, letteratura e arte nel ventesimo secolo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Dayan D. e Katz E., 1993, *Le grandi cerimonie dei media*, Baskerville, Bologna.
- De Certeau M., 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Ehrenberg A., 1999, *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino.
- Giaccardi C., Magatti M., 2003, *L'io globale. Dinamiche della società contemporanea*, Laterza, Roma.
- Giddens A., 1995, *La trasformazione dell'intimità*, Il Mulino, Bologna.
- Giglioli P., Cavicchioli S. e Fele G., 1997, *Rituali di degradazione. Anatomia del processo Cusani*, Il Mulino, Bologna.
- Harvey D., 1997, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano.
- Lash S., 1999, *La riflessività e i suoi doppi: struttura, estetica, comunità*, in Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale moderno*, Asterios, Trieste.
- Marazzi C., 1996, *Il posto dei calzini*, Casagrande, Bellinzona.
- McKenzie W., 2001, *Un manifesto hacker*, Feltrinelli, Milano.
- Melucci A., 1997, *Quale globalizzazione?*, «Studi di Sociologia», vol. XXXV, pp. 325-37.
- Ranci C., 2002, *Le nuove disuguaglianze sociali in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Sennett R., 1999, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del capitalismo sulla vita individuale*, Feltrinelli, Milano.

