

## 1. Una ristampa utile.

A metà degli anni Cinquanta, il paese di Chiaromonte, in Lucania, è stato l'ambiente e l'oggetto di studio di Edward C. Banfield, un ricercatore americano destinato a diventare un influente accademico del suo paese. Le tesi sviluppate nel libro, pubblicato in America e poco dopo in Italia, gli hanno dato ampia notorietà. Chiaromonte è così entrato negli annali delle scienze sociali con il nome di Montegrano, perché è usanza dei ricercatori che studiano una comunità di cambiarle nome, per ragioni di discrezione e per orientare lo studio a letture più teoriche e meno individualizzate (Banfield,1958; trad.it.,1961;1967<sup>2</sup>1976).

Chiaromonte a fine 2004 contava 2108 residenti, facenti parte di 847 famiglie, con una dimensione media della famiglia di 2.5 persone. Al primo gennaio del 2002 la popolazione era di 2139 persone. In tre anni, dunque, la popolazione è diminuita di 31 unità, circa dieci ogni anno.

Montegrano contava all'epoca della ricerca, a metà degli anni cinquanta, 3.400 abitanti, poco di più della popolazione nel 1862: 3240 abitanti. La diminuzione della popolazione si verifica dunque negli anni della crescita economica dell'Italia, in questo dopoguerra, e un certo stillicidio continua. La famiglia nucleare, carattere strutturale di fondo al quale si riferiva la ricerca, continua come abbiamo visto a permanere.

Un sito che oggi illustra le attrattive di Chiaromonte, ricorda una lunga e tormentata storia cominciata con un insediamento dell'età del ferro, che conclude dicendo: « altre notizie, di interesse sociologico, sul paese e i suoi abitanti, è possibile trovarle su *Le basi morali di una comunità arretrata*, di Edward Banfield (ed. Il Mulino, 1962) che proprio a

Chiaromonte, da lui denominata “Montegrano” elaborò una teoria sociologica. Il testo ampiamente dibattuto e contestato negli anni settanta è adottato in università americane: a distanza di cinquant’anni, dimostra la sua attualità. Il paese conserva in modo anche inquietante, un *ethos* strutturato ».

La frase finale è enigmatica e sollecita curiosità, più che fornire un’informazione documentata. Il testo offre anche, e giustamente, un’idea della diffusione del libro, le cui tesi si può aggiungere, hanno avuto e continuano ad avere una eco allargata, anche fuori dell’accademia. Addirittura, l’espressione *familismo amorale*, termine introdotto da Banfield per spiegare l’arretratezza, o per meglio dire la mancanza di reazione all’arretratezza, di Montegrano è diventata di uso corrente e a molti usi, per etichettare fenomeni disparati; è diventato persino un modo di individuare il presunto difetto fondamentale dell’Italia, per molti che dall’estero pensano al nostro Paese.

Come ricordava anche il sito prima citato, la ricerca dopo la sua pubblicazione è stata molto discussa, in particolare in Italia, anche da ricercatori stranieri che hanno lavorato sul nostro Mezzogiorno. Quando all’inizio degli anni sessanta il testo ormai esaurito venne ripubblicato in Italia, fu aggiunta anche una selezione dei contributi di discussione critica, a cura di Domenico De Masi.<sup>1</sup> Di nuovo esaurito il testo, a distanza ormai di mezzo secolo dalla sua comparsa, l’editore ritiene che sia opportuno metterlo a disposizione di chi voglia, per la prima volta, leggerlo. Credo che faccia bene, anzitutto perché l’eco nel discorso pubblico continua, e poi perché forse si potranno dare nuove occasioni per cercare di mettere un po’ meglio a posto le cose.

Un primo punto da notare è il significato diverso che il libro ha assunto in Italia, dove è stato letto direttamente in riferimento alla questione del Mezzogiorno, e per le implicazioni che ha avuto sugli stereotipi della cultura nazionale, e invece in America, dove è diventato

---

<sup>1</sup> Per comodità, quando di seguito viene fatto riferimento a uno di questi testi, si indica la collocazione nell’edizione del Mulino del 1976; nella bibliografia al fondo sono comunque riportate le collocazioni originarie dei contributi, accorciati nel volume.

un riferimento importante a sostegno di più generali interpretazioni conservatrici della società e delle politiche pubbliche, insieme ad altri contributi dell'Autore anche più, e comunque altrettanto noti e discussi, su temi diversi. Quanto a Banfield stesso, Montegrano è per lui come vedremo una tappa decisiva della sua inquieta ricerca, che lo porta da posizioni giovanili vicine alla tradizione pianificatrice del New Deal a posizioni diametralmente opposte.

La seconda notazione preliminare che si impone è che, guardando in Italia, vediamo critiche più o meno dure e convergenti alla ricerca, insieme anche ad apprezzamenti, specie di ricercatori stranieri che da noi hanno lavorato; guardando negli Stati Uniti, troviamo una più netta polarizzazione: critiche, ma all'opposto anche grande considerazione: James Q. Wilson, per esempio, professore emerito dell'Università della California, non esita a definire il libro uno dei grandi classici della scienza sociale moderna (Wilson, 2003).

Per quel che mi riguarda, condivido gran parte delle critiche, ma ho anche la sensazione che non ci si liberi facilmente di Banfield; ho il sospetto che anche in molti dei più accesi critici rimanga la sensazione di avere a che fare con una specie di fantasma nascosto da qualche parte nella casa, e pronto a ritornare quando e dove meno loro se lo aspettano. Diciamo allora meglio: molte e decisive riserve facilmente vengono alla mente leggendo oggi la ricerca a Montegrano, ma bisogna anche riconoscere che si tratta di una ricerca con la quale è necessario comunque misurarsi, e in modo non banale.

In questa introduzione farò solo alcune riflessioni, sollecitate da una rilettura del libro a distanza di tempo. Il loro filo conduttore è appunto la durata dell'interesse, la continuità delle citazioni, anche in Italia, dove altri libri così criticati sarebbero forse stati messi da parte; ma studiosi venuti da fuori continuano invece a usarlo, come un punto per loro di sicuro riferimento: Putnam (1993, tr. it. 1993), Fukuyama (1995, trad. it. 1996), per esempio.

La polarizzazione di critiche e consensi, va detto subito, evidente negli Stati Uniti, non riguarda però solo la ricerca a Montegrano, riguarda i lavori di Banfield nel loro insieme, con stessi toni convinti e spesso accesi; a parte considerazioni più direttamente scientifiche, questo è certamente collegato al forte e diretto impatto politico e ideologico del pensiero di uno studioso indipendente, ma diventato conservatore dichiarato e polemico. Vorrei ancora aggiungere, prima di iniziare, che Banfield sembra aver sempre parlato non tanto ad altri studiosi, quanto per i politici, e soprattutto per una opinione pubblica conservatrice da sostenere nelle sue ragioni e convinzioni profonde, con quelle che dal suo punto di vista erano argomentazioni empiricamente e teoricamente fondate, in sintonia con quanto pensa la gente comune.

## 2. Banfield in America

Nel 1954, quando Banfield e sua moglie Laura Fasano Banfield, che parla italiano e farà con l'aiuto di uno studente le interviste, arrivano a Montegrano, l'Italia ha avviato il miracolo economico, ma laggiù non se ne vedono effetti. Montegrano è allora uno dei più poveri paesi dell'Europa, e sono in diversi, italiani e stranieri, a misurarsi con i problemi che attanagliano molta parte del Mezzogiorno. Questo avviene spesso in quegli anni con "studi di comunità", ovvero *case-studies* che come si sa permettono di vedere in profondità molti aspetti dell'organizzazione sociale fra loro connessi. Si tratta di studi di grande utilità, che però richiedono anche cautela nel generalizzare i risultati o nel trarne conseguenze teoriche. Ovviamente gli studi di comunità non possono esaurire tutti gli aspetti dell'organizzazione sociale, ma di fatto possono giocare proprio a metterne a contatto diversi. Il riferimento alla cultura, termine soprattutto degli antropologi, esprime una intenzione di lettura complessiva e riconducibile a caratteri ritenuti essenziali di una comunità in genere piccola e arretrata. Per il fatto che ha studiato una comunità arretrata e che ha risolto la sua interpretazione – ma bisognerà tornare su questo - in un fenomeno

culturale (l'*ethos* del familismo amorale), Banfield è spesso indicato nei commenti come un antropologo. In realtà non era un antropologo, ma un *political scientist*.

Banfield era nato nel 1916, e quando viene a Montegrano ha già alle spalle una storia personale di ricerca inquieta, autocritica, e sempre indipendente. Alla fine degli anni trenta, in epoca di ricostruzione dopo la grande depressione, collabora con la *Farm Security Administration*, agenzia del New-Deal a sostegno dei contadini, dalla quale si discosta trovandola poco efficiente; ha poi l'occasione di proseguire i suoi studi a Chicago, dove segue le lezioni di sociologi come H.Blumer, L.Wirth e E.A.Shils, fra gli altri. I suoi scritti di allora sono tutte difese della pianificazione, ma non esita a trovare punti deboli e fallimenti di specifiche politiche, incapaci a suo giudizio di incidere veramente a fondo.

La rottura con quelle che finirà per considerare illusioni della pianificazione avviene per passi successivi, e sono importanti al riguardo due ricerche sul terreno. La prima, la tesi di dottorato, riguarda le misure federali per sostenere la trasformazione in cooperative di aziende contadine rovinata dalla grande crisi. Lo studio su una di queste fattorie, a Casa Grande in Arizona, convince Banfield che quella politica non funziona, perché i contadini non hanno atteggiamenti cooperativi, e mostrano invece una conflittualità rancorosa, nei confronti reciproci e con l'esterno, in cerca dello status perduto.

La seconda ricerca, non pubblicata, ma subito successiva, riguarda una ventina di famiglie di Mormoni a Gunlock, nello Utah; si tratta di contadini poveri, in una zona appartata e arretrata, e l'intenzione di Banfield è all'inizio chiara: vedere se contadini poveri, non aiutati dal governo, cooperano fra loro più dei contadini di Casa Grande. La conclusione sarà che i contadini Mormoni non cooperano, come avrebbero potuto, in azioni comunitarie. Wilson ci informa che successivamente Banfield avrebbe cambiato idea, e avrebbe apprezzato le iniziative cooperative presenti, riconoscendo di averle sottovalutate. Ma questo avverrà dopo Montegrano, dove Banfield avrà esperienza di quella che da allora considererà la vera non-cooperazione.

Arrivati a questo punto della storia personale di Banfield, abbiamo chiaro che la ricerca a Montegrano non è una parentesi nel suo percorso americano. Perché, vale a dire con quali intenzioni, Banfield è venuto a Montegrano? Certo uno dei motivi è che la moglie appartiene a una famiglia di emigranti originaria di quelle parti, ma non è una gran risposta; c'è poi la circostanza che nel primo dopoguerra molti giovani ricercatori americani erano sollecitati a esplorare il Mezzogiorno, territorio difficile in un Paese diventato di frontiera politica. Anche in questa spinta possono esserci delle motivazioni dirette, ma visto il carattere e gli interessi del nostro non più principiante ricercatore, non possiamo dubitare che questi siano stati decisivi e specifici; possiamo dunque supporre che Banfield sia venuto a Montegrano per dare forma e mettere alla prova una sua tesi teorica, che andava maturando, sull'importanza della cultura per lo sviluppo politico ed economico. L'idea del *familismo amorale* si è concretizzata sul terreno, ma Banfield, per così dire, stava cercando qualcosa come il *familismo amorale*. E quando le sue idee sull'importanza e le condizioni della cultura della cooperazione saranno maturate, queste diventeranno una guida al suo lavoro successivo. Banfield, possiamo dire, guarderà all'America dall'Italia, come molti anni dopo un altro americano fra noi, Robert Putnam, dopo aver studiato l'efficienza dei governi regionali in Italia, e riscontrata la inefficienza di quelli meridionali, tornerà alle tesi di Banfield sulla mancanza di cooperazione, e anche lui da allora guarderà all'America dall'Italia denunciando i rischi della perdita di capacità cooperativa nella società americana, dove oggi, secondo la sua immagine fortunata, si gioca a bowling da soli (Putnam, 1995). Aprendo una parentesi: possiamo dire che siamo stufi di essere usati in questo modo poco cooperativo, in lavori che corrono per il mondo? Dopo Montegrano, Banfield passerà ad altri temi, principalmente la politica urbana, la povertà in ambiente urbano, e i rimedi possibili. La centralità della cultura nella spiegazione dei fenomeni è ormai acquisita, e il tema del familismo amorale sarà una

specie di conferma del decisivo significato appunto della cultura, trovata in condizioni estreme e per così dire originarie.

Nel 1955, insieme a M.Meyerson, Banfield pubblica *Politics, Planning and the public Interest*, una critica liquidatoria delle politiche di pianificazione urbana attivate da tecnici che sviluppano interventi orientati da indirizzi politici generali, e che riconosce invece buoni risultati raggiunti dalla macchina politica, con la sua diretta contrattazione degli interessi in campo. Seguono la raccolta, curata con J.Q.Wilson, *Urban Government. A Reader in Politics and Administration*, del 1961, *Political Influence*, del 1961, *City Politics* del 1963, una raccolta di saggi con il titolo *Here the People Rule*, del 1985, e soprattutto *The Unheavenly City*, pubblicato in una edizione definitiva nel 1974. In lavori come questi, ne ho ricordati solo alcuni, come nell'insegnamento e nella discussione pubblica Banfield si rivela come dicevo un fiero e indipendente polemista contro la pianificazione, denunciando quelle che ai suoi occhi sono velleità e buone intenzioni, che producono conseguenze inattese negative. Alcune sue affermazioni sono rimaste famose, e rendono bene la tempra del personaggio. Questa, per esempio: « A good professor is a bastard perverse enough to think what he thinks is important, not what government thinks is important ».

Quanto in generale alla tonalità della sua personalità intellettuale, è pesante il giudizio che ne ha dato I.L.Horowitz, in una recensione di *Here the People Rule*:

« il suo stile di scrittura è determinato più che elegante, e la sua sostanza è uniformemente consistente più che persuasiva. Una considerevole bellicosità caratterizza la maggior parte di questi venti saggi. Approcci alternativi sono messi da parte invece di essere considerati, prescrizioni morali sono date per acquisite piuttosto che discusse. Fra questi principi primi ci sono la credenza Hobbesiana che ogni accordo è basato sulla coercizione; la credenza Burkiana che i politici considerano circostanze mentre solo i professori hanno visioni generali della società; la credenza Tocquevilliana che ogni

estensione dell'autorità di governo crea nuove opportunità e incentivi per la corruzione; e una credenza neo-Platonica profondamente sentita cerca la venalità della gente comune, la sua propensione naturale a considerare la disonestà come l'orientamento migliore, perché più profittevole ». (Horowitz,1986,p.774)

I suoi colleghi o amici che lo ricordano, ne parlano come di un profeta inascoltato, schivo di suo, trascurato e sempre avversato dall'accademia. C'è forse del vero in questo, ma fino a un certo punto, se si pensa che al termine di una lunga carriera era professore emerito di *Government* ad Harvard, che era stato grande animatore del *Joint Center for Urban Studies* di MIT e Harvard negli anni Sessanta e Settanta, consulente del presidente Nixon, e durante la presidenza Reagan, membro di una commissione per lo studio del sostegno pubblico alle arti. Ancora una volta il suo spirito non convenzionale e paradossale si rileva nel libro – *The Democratic Muse* - nel quale tirerà le fila di questa ultima esperienza, affermando che sostenere le arti non è un compito di chi cura il bene pubblico, e che magari una buona cosa da fare sarebbe mettere in mostra nei musei copie perfette dei quadri e vendere gli originali a gente abbastanza imprudente da dire di vedere la differenza. Riportare una frase come questa è un po' un colpo basso, perché si tratta di una delle famose uscite paradossali con le quali Banfield amava pepare le sue ricette. Chi volesse una seria discussione delle sue tesi sull'argomento potrebbe fare riferimento a una precisa recensione di Howard S.Becker (1984).

Duramente contestato dagli studenti negli anni caldi, Banfield non cessa di provocare e insieme stupire. *The Unheavenly City* è senza dubbio il suo libro più conosciuto, molto criticato o molto apprezzato. Notiamo che un panel di *National Review* chiamato a scegliere i cento migliori libri non-fiction del secolo lo ha classificato al trentasettesimo posto, subito dopo *Il Mito di Sisifo* di Camus e alcune posizioni sopra la *General Theory* di Keynes. *National Review* è certo una organizzazione conservatrice, che si qualifica come la migliore fonte alternativa di notizie e opinioni rispetto a quelle tendenziose servite ogni



giorno dai media liberali, come il *New York Times*, ma appunto questo documenta l'impatto ideologico e politico di Banfield, e le divisioni nette che produce su questo piano.

Il titolo del libro suggerisce subito che è intenzione dell'Autore occuparsi non della perfetta città abitata da angeli, ma delle città abitate dalla gente del nostro tempo. Non è vero che le condizioni generali di queste non siano migliorate: abbiamo tale impressione perché i nostri standard di giudizio crescono nel tempo. Certo continuano a esserci problemi irrisolti, come la criminalità e i bassi livelli di istruzione, ed esistono fasce di povertà e ghetti; il tema del libro diventa in effetti la povertà urbana. Questa non è una questione di razza, ma di classe, dove però il termine classe ha un significato diverso dall'uso comune nelle analisi sociali. Banfield infatti distingue quattro classi sociali, ordinate dall'alto al basso in relazione all'atteggiamento psicologico di immaginarsi in un futuro più o meno prossimo, con comportamenti conseguenti. Le classi più alte sono definite dal fatto che chi ne fa parte ha una cultura orientata al futuro; anche una persona povera, ignorante e di basso status può, da questo punto di vista, essere *upper-class*; una cultura speculare individua invece la classe più bassa: ne fa parte chi ha una psicologia del vivere alla giornata, è incapace di progettare il suo futuro, spreca tempo e risorse in soddisfazioni immediate e viziose. Anche il figlio fannullone e che vive alla giornata di un ricco magnate è dunque di *lower-class*. Banfield deve riconoscere che a grandi linee c'è una corrispondenza fra essere di classe culturale elevata e di classe economica elevata, e lo stesso per le classi basse. Tuttavia, le condizioni di formazione di ghetti poveri nel centro delle città è da lui considerata una specie di legge naturale necessaria, a fronte della quale poco valgono misure come il salario minimo garantito, l'educazione secondaria obbligatoria, o i programmi di welfare-state della *Great Society* di Johnson. Possono solo contare una diffusione di spirito individualista fra i poveri, la diffusione di valori della classe media, la crescita economica complessiva, la diminuzione delle nascite.

E' stato Richard Sennet (1970) a farsi carico di una delle critiche più puntuali e severe di *The Unheavenly City*, diventato subito un *best-seller*. Sennet riconosce a Banfield di avere fatto piazza pulita di falsi problemi sulla città: i veri problemi sono quelli che riguardano i poveri. Ma poi, dice Sennet, quando ci parla dei poveri viene fatto di chiedersi se lui vive nello stesso paese. I poveri di cui parla sono strane e enigmatiche creature, al centro di una analisi che resta del tutto astratta. Per mostrare tale astrattezza, Sennet usa un metodo piuttosto efficace. Modifica infatti i passi in cui l'Autore sostiene l'opportunità di abolire le leggi sul salario minimo nell'interesse stesso del lavoratore, sostituendo "lavoratore" con "lavapiatti", una di quelle tipiche figure che dovrebbero trarre benefici dall'abolizione. L'esito è esilarante:

« I principali beneficiari, comunque, sarebbero gli stessi lavapiatti. Essere un lavapiatti è molto più che una fonte di guadagno. Essere un lavapiatti può essere una opportunità per imparare cose nuove, per provare la resistenza agli sforzi, per uscire di casa e dal proprio ambiente, per sentirsi parte, anche piccola, di una impresa che merita », e così via.

Queste idee, così come la tipologia psicologica delle classi che abbiamo visto, rivelano per Sennet la psicologia di un'altra classe, la classe sbrigativa e pragmatica dei *Middle Americans*. Banfield suggerisce di fatto una soluzione di uscita dal ghetto per chi riesce a tirarsi su per i capelli, forte del proprio individualismo. Sennet fa allora osservazioni molto simili a quelle che vedremo fatte da qualcuno in Italia a proposito dei montegratesi: Banfield non si accorge che il ghetto è anche un tessuto fatto di persone decenti, con un senso di fraternità che impedisce loro di andarsene lasciando molti altri al loro destino, che non abbandonano famiglia, amici e comunità. Sono incomprensioni di questo tipo, insieme ad altre che Sennet considera, a fargli denunciare la *naïveté* di Banfield, per concludere che il lettore alla fine del libro rimane con l'impressione che la cosa migliore da fare sia lasciare le cose come stanno.

Ho pensato che per introdurre a una rilettura oggi in Italia di *Le basi morali di una società arretrata*, fosse utile parlare più in generale di Banfield, e di Banfield in America. Adesso, richiamerò brevemente alcune delle critiche che sono state fatte alla ricerca in Lucania. Torniamo allora a Montegrano.

### 3. Banfield in Italia: l'accoglienza della ricerca

Avere una ipotesi precisa di partenza è una buona cosa, e le prime battute dell'introduzione al libro sembrano delinearla. Del resto, anche una ricerca di comunità, che per sua natura prova a costruire un modello che mette in connessione tratti diversi di una società locale, ha bisogno di una via di ingresso. Ed è vero che l'obiettivo di Banfield non è un modello sintetico e complessivo di tutti i caratteri di Montegrano, è vero cioè che lui intende fare uno studio sulle « condizioni culturali, psicologiche e morali che stanno alla base di una organizzazione politica », ma è anche vero che la sua tesi riguarda l'organizzazione sociale di questa società locale, vale a dire le strutture fondamentali della cooperazione, e che l'espressione organizzazione politica non riguarda solo la politica in senso stretto. Da notare anche che fra le cause della arretratezza e incapacità di reazione, Banfield considera poi lo specifico assetto fondiario, includendo dunque un altro fattore strutturale profondo: la struttura di classe (peraltro tematizzata in modo insufficiente).

La spiegazione dell'arretratezza persistente è presentata con il seguente percorso: l'alta mortalità che genera incertezza e paura della morte, l'assetto fondiario, la famiglia nucleare (ma è meglio dire la mancanza della famiglia estesa) hanno generato l'*ethos* del familismo amorale, vale a dire l'incapacità ad agire insieme per il bene comune e per qualsiasi fine che vada oltre « l'interesse materiale immediato della famiglia nucleare » (p.38); la regola fondamentale di comportamento nella società locale, questo il punto decisivo, è massimizzare i vantaggi materiali immediati del nucleo familiare pensando che tutti gli altri si comportino allo stesso modo; è questo tratto culturale ormai consolidato,

radicato nei costumi e nelle idee, che spiega oggi l'arretratezza, perché la cultura ha una « importanza determinante ». E se la cultura non cambia – ma è difficile – sembra che ci sia poco da fare. Di fatto, addirittura, alla fine del suo percorso appare per Banfield « difficile vedere come la maggior parte delle culture del mondo occidentale possano realizzare un alto livello di organizzazione (a meno che non intervengano drastiche trasformazioni, o che trovino espressione potenzialità attualmente latenti» (p.37). L'affermazione fra parentesi lascia aperta qualche possibilità, ma comunque misteriosa e lontana nel futuro. Quanto al caso esaminato, si tratta di un sistema culturale « non radicalmente eterogeneo rispetto a quello nordamericano» ma tuttavia diverso e che « per taluni aspetti si avvicina assai al mondo mediterraneo e levantino » (p.37). L'Autore dichiara di non sapere quanto Montegrano rappresenti il Mezzogiorno, ma ritiene che sia abbastanza tipico di molte situazioni meridionali. Tuttavia insiste sul fatto che lui si è occupato di un solo paese, con qualche confronto lontano, per contrasto, e che quindi con il suo modello non ha fatto che presentare un'ipotesi che dovrà essere messa alla prova da altri. Ed è appunto quanto hanno provato a fare i critici.

Le indagini di comunità, più o meno sintetiche, corrono un caratteristico rischio: che la costruzione selezioni in modo inconsapevole dati che si integrano appunto in un modello, trascurandone altri che non collimano; quanto poi alla presenza di una ipotesi teorica di portata più generale, l'atteggiamento rischioso è che si è in cerca di argomenti per sostenerla, e non per falsificarla.

Alcune delle critiche che sono state fatte, mi sembrano riconducibili a conseguenze di tali rischi; si sono rivolte infatti a ciò che Banfield non avrebbe visto, o sui limiti di come ha guardato. Farò qualche esempio.

Ha ragione Alessio Colombis (1975, ora in Banfield,1976): il dispositivo di domande per sondare i valori dei montegratesi (in realtà gli intervistati sono solo contadini) è una trappola metodologica. Di fatto l'intervistato può scegliere o una soluzione non familista o

al contrario una di familismo amorale, mentre un familismo per così dire normale, ovvero un sano attaccamento alla famiglia, non può essere scelto. Il lettore vedrà in dettaglio al VII capitolo, ma potrà fare anche un esperimento, provando a rispondere; per quanto mi riguarda, rispondendo alla prima batteria di cinque domande, con una sola eccezione (una risposta peraltro meno scelta anche dai montegranesi), sono senz'altro un familista amorale – per lo meno chi mi legge lo sappia. Forse è anche perché sono un italiano, ma mi piacerebbe sottoporre il test a un campione rappresentativo di americani.

Altre critiche si sono soffermate sulle eccessive semplificazioni delle reti di relazioni presenti nella società locale, ovvero sul tessuto sociale di cui Banfield non ha percepito l'esistenza. In questo senso, per esempio, si esprime Gilberto Marselli (1962, ora in Banfield, 1976); a suo giudizio Banfield ha sottovalutato certe manifestazioni di vita delle società contadine, fra cui le relazioni di parentado e di vicinato, che non sono sempre così diffidenti e ostili come vorrebbe farci credere. In realtà, le critiche di questo genere spesso sono rivolte alla generalizzazione del familismo amorale di Banfield all'intero Mezzogiorno, perché altre ricerche in contesti diversi hanno effettivamente mostrato cose diverse rispetto a Montegrano; di ritorno, fanno sorgere il dubbio che l'indagine in questo paese non sia stata approfondita a sufficienza, perché le associazioni formali che Banfield ha in mente e di cui osserva l'assenza, non sono la sola forma di organizzazione sociale cooperativa presente in Mezzogiorno e possibile.

Fortunata Piselli nell'introduzione alla sua ricerca ad Altopiano, una comunità del Cosentino dove riscontrerà l'importanza della parentela e di altre relazioni non solo nel tessuto tradizionale, ma nell'adattamento a nuove condizioni di mercato, riferendosi a Banfield parla di « incapacità a riconoscere l'operare di forme di solidarietà intermedia, che conservano grande importanza nel Mezzogiorno (vincoli di comparatico, di parentela, di clientela, di vicinato, di amicizia) [...] contro i molti indizi da lui stesso offerti » (1981,p.4).

In un capitolo del suo libro su donne, uomini, famiglie nella Napoli nel Novecento, Gabriella Gribaudi fa il punto dell'insieme di studi che si sono occupati della famiglia e del familismo, a partire proprio dal familismo amorale di Banfield, mostrando la varietà delle strutture e delle condizioni familiari nel Mezzogiorno. L'idea di fondo è che « il familismo amorale è una delle categorie che più hanno contribuito a formare l'immagine della famiglia meridionale e del suo ruolo nei rapporti sociali. Ma che cosa esattamente rappresenti al di fuori del contesto analitico in cui fu applicata è assai poco chiaro » ( 1999, p.87). Paradossalmente, nell'immagine corrente è l'idea di famiglia patriarcale, pervasiva del tessuto sociale e politico, a diventare portatrice del familismo amorale meridionale, e solo gli specialisti si accorgono della contraddizione. Con queste osservazioni ci si sposta però, di nuovo, da ciò che Banfield non avrebbe visto, a una certa sua pretesa, o comunque a un improprio uso generalizzante del caso di Montegrano.

Un critico acuto, John Davis, che riscontra inadeguatezza del metodo, insufficienza di argomentazioni formali, omissioni e interpolazioni nella presentazione dei materiali di ricerca, tuttavia afferma che « sarebbe assurdo rifiutare il libro di Banfield sulla base di ragioni puramente formali. E' riconosciuto che i fatti descritti da Banfield sono veri. Nessuno nega, io penso, che sia difficile spingere i meridionali a collaborare, che le associazioni per il progresso civile siano rare, e per di più inefficienti ». Tuttavia, prosegue Davis, « la buona fede e l'accuratezza non costituiscono una base solida per lo studio di condizioni culturali, psicologiche o morali né per un programma di sviluppo ».( Davis, in Banfield 1976, p.284). Fra le note critiche c'è l'osservazione che non è solo una questione di socializzazione al familismo amorale, di regole interiorizzate, ma di controllo sociale sulle condizioni di vita e sulle manifestazioni della socialità. E su questo, anche Davies riconosce che Banfield finisce per dire poco, si tratta di nuovo di cose non osservate.

S.F.Silverman, accettando molte critiche fatte, è anche più esplicito in un giudizio positivo. Osservando che Banfield ha sbagliato non tanto nella descrizione dei fenomeni, quanto

nella loro sistemazione analitica, afferma che « sarebbe giusto rivalutare questo lavoro allo scopo di porne in evidenza gli aspetti fecondi » (Silverman in Banfield 1976, p. 253). Agli argomenti di chi ha mostrato ciò che Banfield non ha visto, egli oppone che è vero che non mancano legami extra-familiari, informali e azione politica comprensibile, che Banfield sottovaluta e che i critici espongono per mostrare aspetti positivi, ma che resta comunque da spiegare *perché* questi vincoli siano incostanti e ambivalenti. Accetta invece la critica che l'*ethos* non può essere considerato una causa e una spiegazione soddisfacente, dal momento che è «una interpretazione in termini morali di certi fatti della struttura sociale »( op.cit,p.255).

Non continuerò con questa rapida rassegna delle critiche su quanto Banfield non ha visto. Voglio invece riservare spazio all'interpretazione dell' *ethos*, delle sue cause e delle sue conseguenze di lungo periodo.

Riprendiamo lo schema interpretativo di Banfield. Un insieme di condizioni strutturali – estrema povertà e corta durata della vita, assetto fondiario, famiglia nucleare – hanno sedimentato un *ethos* di familismo amorale, che ora pesa fortemente sulle possibilità di cambiamento perché perpetua diffidenza, disistima di sé, e non cooperazione nella popolazione. Sul futuro Banfield è molto pessimista: le condizioni strutturali non miglioreranno facilmente e in tempi brevi, e l'*ethos* che perpetua la condizione, nella migliore delle ipotesi ha bisogno di qualche generazione per modificarsi.

Il “culturalismo” di Banfield non è dunque nella spiegazione della genesi della condizione attuale, ma nella forza affermata dell'*ethos* come variabile decisiva della sua riproduzione. La forza dell'*ethos* è legata alle « brutali e assurde condizioni di vita » ( Banfield, op.cit,p.132) che non lasciano spazio ad azioni che non siano improntate all'interesse esclusivo, materiale e immediato della famiglia. La questione fondamentale gira dunque intorno alla corretta valutazione di questa forza, alla socializzazione all'*ethos* e al controllo sociale che lo rafforza, ai dati strutturali che lo generano e che condizionano le situazioni

concrete nelle quali gli attori sono implicati, e agli effetti aggregati di tali azioni, che sono appunto la non-cooperazione e la resistenza al cambiamento.

Consideriamo ancora l'*ethos*: possiamo ammettere che esista una diffusa sfiducia interpersonale, una percezione forte dell'incertezza e della casualità degli eventi della vita, un senso di forte frustrazione. Questi sono atteggiamenti comprensibili, che i dati strutturali spiegano. Altra cosa però è spiegare perché ne derivano comportamenti sempre e necessariamente non cooperativi, ostacoli insormontabili a ogni azione comunitaria. Fra i critici, Davies indirizza a considerare la distinzione fra atteggiamenti e comportamenti. Si tratta comunque di un principio ben noto dell'analisi sociale: così, chi studia il conflitto sociale sa bene che le cause del malcontento non possono essere considerate le cause della protesta<sup>2</sup>. Protestare o no dipenderà da condizioni oggettive delle diverse situazioni e dalla loro valutazione. Ma sempre in riferimento all'*ethos*, inteso come insieme di *atteggiamenti* di sfiducia interpersonale, percezione di incertezza insormontabile, frustrazione, si pongono due questioni: quanto è generalizzato nella società locale? In secondo luogo: quale è precisamente la natura normativa del principio di comportarsi nell'interesse immediato e materiale della famiglia, con l'idea che tutti gli altri faranno così? Sulla prima domanda è importante quanto osserva F.Cancian: i contadini hanno la chiara percezione del fatto che la società è stratificata, e distinguono le persone, i loro comportamenti e il loro destino a seconda della posizione che occupano. Il contadino, aggiunge Cancian « non considera l'intero mondo in questo modo disperato. Egli, infatti, applica quest'idea di impotenza soltanto a se stesso nel suo ambiente attuale. La maggior parte delle altre classi [ a suo giudizio ] sono capaci di migliorare la loro condizione » ( Cancian, in Banfield, 1976, p.210). Questo naturalmente è fonte di frustrazione, che pesa

---

<sup>2</sup> Una ricerca esemplare al riguardo è quella di D.Snyder e C.Tilly, che appunto non trovano alcuna correlazione fra malcontento e protesta osservando la Francia su un lungo periodo ( v.Snyder e Tilly,1972). La ricerca è ripresa da R.Boudon proprio per sostenere questo importante punto di metodo in *La place du désordre* (v.Boudon,1985).



sui comportamenti, ma il contadino ha anche l'impressione che potrebbe fare meglio in condizioni diverse. Sono considerazioni importanti, che possono essere sviluppate.

Anzitutto non è l'insieme dei montegratesi a essere esposto all'insidia del familismo amorale. Una migliore analisi della struttura di classe locale, come quella che ha tentato Colombis, permette di distinguere non solo una significativa differenziazione sociale, ma mostra anche che al contrario di quanto Banfield dice sulle differenze del tenore di vita fra classi superiori e inferiori, che sarebbero poche, « la differenza vera non è tra chi ha di più e chi ha di meno, ma tra chi ha anche il superfluo e chi non ha nemmeno l'essenziale» ( op.cit. p.327). Non si capisce perché, in queste condizioni, la sindrome del familismo amorale dovrebbe riguardare anche le persone delle classi medio-alte.

Stando così le cose, possiamo avanzare due domande speculari: perché i contadini poveri, i braccianti e altre categorie nel basso della scala non cooperano in spirito comunitario? Perché la borghesia locale non si fa promotrice di iniziative economiche e sociali, in grado anche di incidere sulla mancanza di spirito cooperativo nella società locale? Una ipotesi plausibile sul perché la borghesia locale non si muova è che, data la situazione e l'incertezza di esiti positivi per iniziative di investimento migliorativo, giudica sufficienti i vantaggi che ricava da rapporti di produzione così squilibrati come abbiamo visto. D'altro canto, le innovazioni potrebbero mettere in moto processi poco controllabili su future pretese dei contadini poveri e dei braccianti, che è meglio evitare.

Quanto alle classi subalterne, la spiegazione sta in quanto lo stesso Banfield ammette, e cioè il fatto che l'azione cooperativa non dà esiti positivi. Ma si potrebbe anche dire: perché i contadini poveri, che hanno coscienza del loro sfruttamento, non forzano la mano, e non si ribellano? La risposta più ragionevole sembra di nuovo essere: perché date le condizioni di forza e le risorse a disposizione per una tale azione la protesta sarebbe destinata al fallimento.

Ci avviciniamo così alla questione posta prima della vera natura normativa della regola fondamentale di comportamento non-cooperativo (operare per l'interesse materiale, immediato della famiglia con l'idea che tutti faranno così), tipica del familismo amorale. Banfield ci dice che questa norma è profondamente impressa nella mente dei montegranesi, trasmessa nella socializzazione. Non è però ben chiara la natura di questa regola: è una norma derivata da un valore profondo, una questione di principio alla quale non si può transigere e che va testimoniata senza curarsi delle conseguenze? A volte quando ci si riferisce a comunità tradizionali, a torto o a ragione sono pensati in questo modo i valori e le regole che si impongono a persone iper-socializzate, in una cultura tutta di un pezzo. Non sembra però questo il caso: l'uomo di Montegrano come lo vede Banfield appare piuttosto privo di valori, o per lo meno non è chiaro fino a che punto la famiglia sia un valore morale interiorizzato. Qualcosa di una tale interiorizzazione potrebbe essere presente, mescolata alla forza di una vischiosa routine mai messa in questione, ad una componente cioè di agire tradizionale, e a calcoli di ragione meramente strumentale. Bisognerebbe saperne di più. Il punto per Banfield è comunque proprio la mancanza di una cultura comunitaria, il non poter contare su quello che molti anni dopo Coleman avrebbe chiamato il *primordial social capital*, che si consuma con la modernizzazione, ma prezioso per il funzionamento anche delle società moderne (tornerò su questo punto). Data questa mancanza originaria, l'uomo di Montegrano, definito culturalmente più per ciò che non è che non per ciò che è, per Banfield assume comportamenti razionali adattivi. Anche noi abbiamo appena visto, in effetti, che una razionalità adattiva degli attori si presenta come una ipotesi di spiegazione plausibile, che fa quadrare molte cose. Si può allora provare a riformulare il problema a partire dall'idea che i Montegranesi sono attori razionali, che valutano la loro situazione considerando obiettivi possibili, risorse, ostacoli; si può cioè mettere per il momento tra parentesi la questione del familismo amorale come sindrome culturale incombente, vale a dire immaginare i montegranesi non più, o non così

condizionati da una visione del mondo, e più plastici e adattivi. E' in modo particolare Alessandro Pizzorno (1967) ad aver scelto questa strada.

L'articolo con il titolo *Familismo amorale e marginalità storica. Ovvero perché non c'è niente da fare a Montegrano* è stato spesso letto come una visione pessimistica della situazione, alla quale opporre l'idea che invece a Montegrano ci sono molte cose da fare. Non è però questa la chiave di lettura. Si deve invece considerare che la frase nel titolo è appunto la deduzione razionale che i Montegranesi fanno data la situazione, e insieme la spiegazione del perché non si danno da fare, e del perché cercare di convincerli ad una azione cooperativa, predicandone la preferibilità, sarebbe del tutto velleitario se non si incidesse sulle condizioni strutturali e sul sistema di incentivi. Questo basta a comprendere il comportamento, e non impegna una visione pessimistica dei montegranesi, suppone invece che al cambiare delle condizioni possiamo anche aspettarci cambiamenti nei modi di adattamento.

La ragione per cui a Montegrano ci si trova in una situazione davvero difficile è poi indicata da Pizzorno nella "marginalità storica", vale a dire nell'isolamento dai luoghi e dai processi della modernizzazione. La formula è molto generale, e deve essere analiticamente attrezzata, ma segnala un secondo punto rilevante, che per inciso tocca un rischio di tutti gli studi di comunità: quello di isolare la comunità dal resto del mondo, dai fattori esterni che sulla comunità insistono, e che vanno compresi nell'analisi.

A questo punto possiamo anche reintrodurre il familismo amorale, anche se non è chiaro cosa significhi esattamente e quanta parte possa avere; possiamo cioè pensare alla vischiosità di abitudini acquisite di valutazione e comportamento, seguite perché anche se con effetti aggregati infelici, in qualche modo "funzionano" per gli attori nel contesto dato, diventate dunque un dato strutturale (un oggettivo fatto sociale avrebbe detto Durkheim) da mettere in conto fra le condizioni che entrano in gioco, che rendono meno evidenti le

possibilità di cogliere opportunità di cambiamento, indirizzano a definirle in modo distorto, avviano per strade traverse.

Tuttavia, è meglio partire dall'immagine del familismo amorale incombente, o dall'idea di attori razionali, più plastici, per capire Montegrano e le sue possibilità in futuro? Penso proprio che la seconda strada sia preferibile, anche se piena di trabocchetti legati alla sottovalutazione della forza delle idee ricevute (il fantasma di Banfield pronto a uscire dal suo nascondiglio in casa): intanto perché sollecita immaginazione sociologica, ma soprattutto perché non si sbaglia in prima battuta a pensare gli uomini come attori razionali, che se si comportano in un certo modo hanno delle buone ragioni ai loro occhi per farlo, che vanno capite bene. C'è comunque anche un indizio importante a favore della tesi dell'attore razionale, contro quella dell'attore imprigionato nel suo *ethos* regressivo come punto di partenza e argomento decisivo. Come vedevamo all'inizio, al momento del miracolo economico la popolazione di Montegrano diminuisce: molti emigrano, dando prova di imprenditività e fiducia nelle proprie capacità, trovando soluzioni adattive che non sembrano bloccate dalla paura della morte e dalla disistima di se stessi, probabilmente investendo nell'impresa anche risorse rintracciate in loro reti di relazione locali.

Da questo punto di vista, bisognerebbe forse aggiungere ancora che un limite di Banfield come ricercatore di comunità è che è stato talmente mosso da uno spirito critico radicale, in cerca di una teoria, da non riuscire a entrare davvero in sintonia con la comunità locale, da non esercitare quella simpatia – nel senso proprio, etimologico del termine – necessaria a capire con benevolenza, in spirito di cooperazione con la società locale. Il nostro ricercatore aveva certo molte ragioni per essere diffidente e criticare, e dobbiamo riconoscere quanto di utile ci dice su quanto è riuscito a vedere, ma con la sua diffidenza è andato oltre il dovuto.

A posteriori, dopo Montegrano, Banfield ha capito che aveva trattato con troppa diffidenza critica i Mormoni di Gunlock, e forse questo mutamento di opinione non deriva solo dallo

shock per lui dell'esperienza a Montegrano, ma appunto anche dal riconoscimento di non aver cercato di comprenderli allora con "simpatia", cercando di mettersi davvero nei loro panni; quello che suggerisco, è che lo stesso vale forse per la sua esperienza in Italia, sulla quale però non ha avuto ripensamenti.

Comunque sia, vorrei ancora tirare qualche conclusione sulla lezione di Montegrano.

#### 4. La lezione di Montegrano: qualche osservazione aggiuntiva.

Ognuno leggerà, o rileggerà, a suo modo questo libro, e trarrà sue conseguenze. Ho ricordato alcune letture che sono state fatte, e mi sono già esposto con alcune valutazioni. Vorrei aggiungere ancora qualcosa, soprattutto sul modo di usare Banfield e la sua ricerca a Montegrano.

Credo di dover confermare che *Le basi morali di una comunità arretrata*, anche se molte critiche sono possibili, è un libro con il quale merita confrontarsi. Del resto, si continua a criticare o ad appoggiarsi a Banfield, e nell'un caso come nell'altro se ne conferma così la rilevanza. Come dice Pizzorno (in Banfield, 1976,p.237): « l'importante è che di questa idea del familismo amorale si è continuato a parlare e che essa ha indubbiamente dei riferimenti nella realtà. Possiamo allora farla diventare uno strumento di lavoro corretto e utile? ».

Un aspetto che sovraccarica i giudizi pro o contro è il facile uso del libro a fini ideologici e di polemica politica. Questo si capisce soprattutto conoscendo l'altro Banfield, che peraltro vuole giocare effettivamente anche il ruolo di polemista pubblico. Nonostante le sue evidenti implicazioni conservatrici, la ricerca a Montegrano è però, forse, uno dei suoi lavori più analitici e non direttamente polemici. Resta il fatto che la ingarbugliata tesi "culturalista" si presta alla sottovalutazione delle determinanti strutturali dei processi e dei conflitti a queste connessi. Da questo punto di vista nasconde, più che portare alla luce i problemi. E si rischia di uscire dalla lettura del libro con la stessa impressione che Sennet

indicava a proposito di *Unheavenly City*: che è meglio lasciare le cose come stanno. Non insisterò su questo punto.

Mi sembra invece che valga la pena di sottolineare ancora l'importanza di Montegrano nell'evoluzione del pensiero politico di Banfield. Credo che a Montegrano ritenesse di aver trovato la prova per lui provata che una cultura cooperativa è necessaria allo sviluppo, perché dove non ce n'è traccia, non succede proprio nulla. Montegrano è il caso limite che serve da prova e paragone. Naturalmente Banfield ha ragione a sostenere l'importanza di una cultura cooperativa e della fiducia reciproca come condizioni di sviluppo, ma non ne consegue il pessimismo radicale al quale è finito per arrivare sulla capacità di affrontare con una azione politica orientata problemi come l'arretratezza e la povertà. Stiamo però attenti a non sottovalutare alcuni dei riscontri e alcune delle ragioni di Banfield al riguardo. Nei suoi studi ha messo in luce che molti interventi sulla città o in favore di categorie disagiate hanno *effettivamente* sortito effetti perversi, con spreco di risorse e senza raggiungere risultati. Horowitz, nella recensione di cui si è detto prima, ricorda fra altri esempi di tali effetti che la politica urbana di diffusione abitativa piuttosto che diminuire la densità della popolazione ha realmente *aumentato* la polarizzazione di classe. Senza trarne le conseguenze radicali di Banfield, dobbiamo ricordarci di lui contro facili entusiasmi o ingenua connivenze. Dai riscontri di Banfield possono uscire argomenti contro le *cattive* politiche per lo sviluppo.

C'è poi anche del vero nell'affermazione che Banfield fa a margine di Montegrano: « non esistono prove sulla possibilità di cambiare l'*ethos* di una popolazione in base a un piano determinato »(op.cit. p.177). E' una affermazione che può essere più o meno vera a seconda di come la si intenda, e nel caso specifico, cosa si intenda per familismo amorale; ma in ogni modo è vero che una azione politica che affronta i problemi dell'arretratezza, anche bene intenzionata, può fallire se non mette in conto lo sviluppo di pratiche orientate a migliorare la qualità delle relazioni e a orientare alla capacità cooperativa, incidendo

sulle convinzioni degli attori implicati. In sostanza: ha ragione Banfield a dire che la cultura, o più modestamente la qualità delle relazioni, il clima di fiducia, le convinzioni sulle possibilità reali della cooperazione, devono cambiare se si vuole uscire dall'arretratezza, e che si tratta di un punto decisivo; avrebbe torto a non vedere che questo cambiamento nella qualità delle relazioni può essere perseguito e in parte almeno ottenuto all'interno di azioni per lo sviluppo che in modo esplicito si pongano anche questo fine. E' un punto importante, che vorrei ancora toccare.

Negli ultimi anni il concetto di capitale sociale ha mostrato la sua utilità nell'analisi dell'organizzazione sociale e del suo cambiamento. In sintesi, capitale sociale è l'insieme delle risorse per l'azione che derivano dal tessuto di relazioni in cui una persona è inserita (v.Coleman,1990). Si tratta di relazioni che implicano un riconoscimento reciproco degli attori, ovvero un atteggiamento non puramente strumentale nell'interazione. Detto in altro modo: capitale sociale è il potenziale di azione cooperativa che l'organizzazione sociale mette a disposizione delle persone. Una cultura della fiducia reciproca alla quale si è socializzati è certo un capitale sociale a disposizione, che può essere investito in azioni combinate, ma lo è anche per esempio una specifica forma del tessuto relazionale. Così, una famiglia contadina allargata può in certe circostanze essere la base organizzativa appropriata per dar vita a una piccola impresa industriale, mentre una famiglia nucleare non può esserlo.<sup>3</sup> La letteratura ha esplorato vari tipi e condizioni di applicazione di capitale sociale, sui quali ora non possiamo soffermarci. Importa invece osservare che la modernizzazione ha sviluppato capitale sociale attraverso lo sviluppo di grandi organizzazioni formali, basate su relazioni per lo più indirette e fredde, e su posizioni nelle

---

<sup>3</sup> Il riferimento a questo aspetto strutturale dell'organizzazione sociale, è stato trascurato o sottovalutato nelle critiche a Banfield, eppure si tratta di un carattere molto importante, se si pensa per esempio al ruolo della famiglia contadina nello sviluppo a economia diffusa del centro e del nord-est dell'Italia. Una enfasi eccessiva sulla cultura fa dimenticare altri aspetti del capitale sociale.

Per una presentazione più estesa delle indicazioni sul capitale sociale che seguono, rimando a Bagnasco, 2003.

quali gli individui si succedono; il processo ha consumato il capitale sociale originario di precedenti organizzazioni comunitarie, correlato alla reputazione, allo status, alla conoscenza diretta, alla forza della morale condivisa. L'organizzazione formale erode le vecchie risorse di questo *primordial social capital*, e in parte le compensa; ma persiste il problema di riprodurre nelle nuove condizioni le norme sociali che si formano e trasmettono nell'interazione diretta, e i fattori di controllo correlati come appunto lo status, la reputazione, la forza morale. Questi elementi continuano a essere decisivi per l'organizzazione sociale, sono un *primordial social capital* nel senso di profondo, essenziale, il solo che c'era una volta, e del quale si continua a non potere fare a meno. La conclusione che Coleman ricava da questa analisi è la utilità, ma anche la possibilità di progettare organizzazioni formali, e in genere tessuti istituzionalizzati di interazione, con particolare sensibilità e attenzione ai possibili effetti generatori di capitale sociale essenziale, ai possibili incentivi informali generati dalla stessa organizzazione formale; la possibilità di modelli organizzativi dell'interazione in cui gli individui si riconoscano fra loro e connettano le loro scelte, riproducendo sul più lungo periodo condizioni di collaborazione, anche su piani nuovi e diversi, cumulando fiducia reciproca. Questo richiede capacità di disegno istituzionale di stile particolare, finora poco coltivato, attento alla crescita, in parte pianificata, in parte spontanea di contesti di interazione cooperativa. Non è un compito facile, e dobbiamo sviluppare le capacità relative. Coleman dice che « dobbiamo addestrare i sociologi a essere architetti in grado di contribuire al disegno delle istituzioni sociali »(Coleman, 1993, p.14).

Banfield sarebbe inorridito a una proposta simile; Coleman avrebbe potuto rispondere che Banfield ha certamente ragione a indicarne le difficoltà, ma che con la sua ostilità di principio a ogni intervento di pianificazione sociale non riconosce, per principio appunto, quello che è un assioma da tempo acquisito, formulato con chiarezza da uno dei più vecchi maestri della sociologia americana, F.H.Giddings, che a fine Ottocento aveva



scritto: « la società è più di un organismo, è una organizzazione che risulta in parte da una evoluzione inconscia e in parte da una pianificazione consapevole » (v.Giddings, 1896, cit. in Favole, 1977,p.540). Non è male ricordare questo principio in un'epoca di grande fiducia nei meccanismi regolativi a posteriori, come il mercato; l'idea di pianificazione di Coleman è giustamente molto *soft*, lascia spazio alla combinazione di evoluzione non prevista e scelte consapevoli. Sappiamo anche che Banfield, paradossalmente, era sospettoso nei confronti del mercato; per principio comunque egli avrebbe visto con sospetto anche maggiore ogni azione del tipo di quelle suggerite da Coleman.

Possiamo invece pensare che quella parte di ragione di Banfield che sta nelle necessità di una cultura cooperativa, possa essere compresa nella prospettiva non culturalista, ma relazionale del capitale sociale fondamentale o di base di Coleman, e in progetti di azione politica orientati a generarla all'interno di più comprensivi progetti di sviluppo.

Tornando al Mezzogiorno, non c'è dubbio che per generare sviluppo siano indispensabili misure politiche esterne: investimenti in infrastrutture, per esempio, o interventi più direttamente di politica economica, o per ristabilire la legalità in certe aree. Ma cruciale è la portata di interventi dal basso per attivare risorse sociali e economiche esistenti, diverse in contesti diversi, con modelli istituzionali appropriati, orientati consapevolmente alla costruzione di tessuti di relazioni cooperative sul lungo periodo. I patti territoriali sono un esempio di tali assetti istituzionali possibili. Molti non hanno dato i frutti sperati, altri hanno avuto successo. Proprio questi differenti esiti mostrano le trappole e le opportunità. I patti che non hanno funzionato sono stati quelli che hanno perseguito solo la caccia alla redistribuzione di risorse venute da fuori, secondo vecchi schemi; quelli che hanno funzionato, hanno appunto mirato alla costruzione delle condizioni di cooperazione, ovvero alla generazione di capitale sociale, ora spendibile anche in altre direzioni.<sup>4</sup> Per questo

---

<sup>4</sup> Per una valutazione degli esperimenti dei patti territoriali si veda: Magnatti, Ramella, Trigilia, Viesti, 2005.

Più in generale, lo spazio delle politiche di sviluppo locale è esaminato nel Libro bianco sullo sviluppo locale preparato dal Consiglio italiano per le scienze sociali (2005), e in

abbiamo bisogno oggi di nuovi studi di società locale<sup>5</sup> e di capacità di disegno istituzionale e di sostegno pratico ai processi di pianificazione strategica nelle società locali. In fondo, questa è la ripresa aggiornata di un sentiero dello sviluppo di comunità che era stato intrapreso nel dopoguerra, e poi abbandonato a favore di interventi dall'alto. Il punto è che *entrambe* le prospettive devono essere tenute presenti, e soprattutto coordinate.

Due rapide osservazioni prima di chiudere.

La prima è che *Le basi morali di una società arretrata* non può essere una teoria generale del sottosviluppo meridionale. Non lo dice neanche Banfield, anche se qualche volta lo lascia credere. Montegrano è un piccolo paese agricolo del profondo Sud, di ormai molti anni fa, esistono diversi Mezzogiorno agricoli, e soprattutto ci sono città, più grandi e più piccole, anche queste in forme sociali diverse. Le dinamiche di questi mondi diversi non possono essere ridotte al problema del familismo amorale; basterà ricordare l'assurdo segnalato da Gabriella Gribaudi, visto prima, e poi considerare comunque che qualsiasi interpretazione culturalista dei processi complessi che si sono attivati nei decenni scorsi mostra presto le corde, anche a Montegrano.

La seconda osservazione riguarda il familismo più in generale. Non entrerò in tale discussione, come forse qualcuno avrebbe potuto aspettarsi in questa introduzione, perché chiunque si occupa della presunta sindrome familistica della società italiana, intesa come la chiave per spiegarla nei suoi caratteri di fondo, non manca mai di riferirsi al familismo amorale di Banfield. Ora, non possiamo avere dubbi sull'importanza della famiglia nell'organizzazione della società italiana: basta fare qualche confronto internazionale sull'età alla quale i giovani vanno via da casa, la distanza dai genitori alla quale vanno ad abitare, la frequenza delle visite, e altri indicatori del genere. Cosa questo possa significare in termini culturali più generali non lo so, so invece che è facile prendere

---

Triglia (2005). Sulle esperienze del dopoguerra, di cui si dice subito dopo, si veda: De Rita e Bonomi, 1998, e l'intervista a U. Scassellati ivi compresa.

<sup>5</sup> Sarebbe preferibile questo termine piuttosto che studi di comunità, espressione che richiama l'idea di contesti piccoli, con echi culturalistici, ma non è il caso di formalizzarsi.

cantonate al riguardo: trovando per esempio che un attaccamento alla famiglia può andare di pari passo con una migliore cultura civica, contrariamente a ipotesi consolidate sul familismo.<sup>6</sup> Anche a questo riguardo, dunque, c'è bisogno di chiarire meglio le cose, e resta il fatto che nel discutere di familismo in Italia, i riferimenti al familismo amorale sono canonici: di nuovo, sembra che non ci si liberi facilmente di Banfield.

Possiamo allora effettivamente cogliere, con la riproposta della ricerca a Montegrano, anche l'occasione per tornare a fare i conti con Banfield e le sue tesi da un altro punto di vista, e in riferimento a un'altra questione: quella appunto più generale del familismo italiano, che lui non ha inventato, ma alla quale, forse senza volere, ha così potentemente contribuito.

---

<sup>6</sup> Questo risulta da ricerche empiriche, ormai da diversi anni: v. Negri e Sciolla, 1996.

## Riferimenti bibliografici

Bagnasco,A.(2003), *Società fuori squadra. Come cambia l'organizzazione sociale*, Bologna, Il Mulino.

Banfield,E:C: (1958), *The Moral Basis of a Backword Society*, The Free Press, Glencoe, Ill.; trad.it. *Una comunità del Mezzogiorno*, Bologna, Il Mulino, 1961; *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, Il Mulino,1976.

Banfield, E.C.,(1961), *Political influence*, Glencoe, Free Press

Banfield E.C.(1974), *The unheavenly city revisited*, Boston, Little,Brown.

Banfield, E.C.(1984), *The democratic muse: visual arts and the public interest*, New York, Basic Books.

Banfield, E.C.(1985), *Here the people rule: selected essays*, New York, Plenum Press, 1985

Banfield,E.C. and Wilson J.G. (1963), *City politics*, Cambridge, Harvard University Press.

Becker, H.S.(1984), *Should the Government Pay for Arts?*, in *Contemporary Sociology*, 13,5,sep., pp.549-551.

Boudon,R.(1984), *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, Press Universitaires de France, trad.it., *Il posto del disordine, critica delle teorie del mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1985.

Cancian,F.(1976), *Il contadino meridionale: visione del mondo e comportamento politico*, in Banfield, cit., originariamente in *Anthropological Quarterely*, XXXIX,1961,pp.1-18.

Coleman, J.(1993), *The Rational Reconstruction of Society*, in *American Sociological Review*, 58.

Coleman, J.S.(1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge Ma. and London, The Belknap Press of Harvard University Press, trad.it., *Fondamenti di teoria sociale*, Bologna, Il Mulino, 2005.

Colombis, A.(1975), *Il familismo amorale visto da un familista*, in *Sociologia dell'organizzazione*, 4.,pp.437-488.

Consiglio Italiano per le Scienze Sociali, *Tendenze e politiche dello sviluppo locale in Italia. Libro bianco*, Venezia,Marsilio,2005.

Davis, J.(1970), *Principi morali e arretratezza*, in Banfield, 1976,cit., (originariamente in *Comparative Studies in Society and History*, 12,3,1970,pp.340-353).

De Rita, G. e Bonomi,A.(1998), *Manifesto per lo sviluppo locale. Dall'azione di comunità ai Patti territoriali*, Torino, Bollati Boringhieri.

Favole, A. (1997), *Organizzazione sociale*, in U.Fabietti e F.Remotti (a cura di),*Dizionario di antropologia*, Bologna, Zanichelli,

Fukuyama,F.(1995), *Trust: The social virtues of the creation of prosperity*, New York, The Free Press, trad.it., *Fiducia*, Milano, Rizzoli,1996.

Giddings, F.H.(1896), *The Principles of Sociology. An Analysis of the Phenomena of Association and Social Organisation*, New York, Macmillan

Gribaudo,G.(1999), *Donne,uomini,famiglie*, Napoli, L'ancora.

Horowitz.I.L.(1986), *recensione di Here the People Rule: Selected Essays*, in *Contemporary Sociology*, 15,5, Se., pp. 774-775.

Magnatti,P., Ramella,F.,Trigilia,C., Viesti,G.(2005), *Patti territoriali. Lezioni per lo sviluppo*, Bologna, Il Mulino

Marselli,G.(1962), *Sociologi nordamericani e società contadina italiana*, in *Quaderni di sociologia rurale*, n.1, pp.109-130, ora in Banfield 1976,cit.

Meyerson,M. e Banfield,E.C.(1955), *Politics, planning, and the public interest; the case of public housing in Chicago*, Glencoe,Ill., Free Press.

- Sciolla, L. e Negri, N. (1996), *L'isolamento dello spirito civico*, in Negri e Sciolla, *Il paese dei paradossi. Stereotipi di casa nostra*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Piselli, F. (1981), *Parentela ed immigrazione. Mutamenti e continuità in una comunità calabrese*, Torino, Einaudi.
- Pizzorno, A. (1967), *Familismo amorale e marginalità storica. Ovvero perché non c'è niente da fare a Montegrano*, in *Quaderni di sociologia*, 3, pp.247-261.
- Putnam, R. (1993), *Making democracy work*, Princeton, NJ, Princeton University Press, trad.it., *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Milano, Mondadori, 1993.
- Putnam, R.D. (1995), *Bowling Alone. America's Declining Social Capital*, in *Journal of Democracy*, 6, 1995.
- Sennet, R. (1970), *Survival of the Fattest*, in *The New York Review of Books*, 15,3, august.
- Silverman, S.F. (1976), *Organizzazione agricola, struttura sociale e valori in Italia*, in Banfield, 1976, cit. (originariamente in *American Anthropologist*, 70, 1968, pp.1-20).
- Snyder, D. e Tilly, C. (1972), *Hardship and Collective Violence in France*, in *American Sociological Review*, 37, pp.520-532.
- Triglia, C. (2005), *Sviluppo locale, un progetto per l'Italia*, Bari-Roma, Laterza.
- Wilson, J.Q. (2003), *The independent mind of Edward Banfield-Reconsiderations*, in *Public Interest*, Winter 2003.