

Tre vecchi amici.

Foto di Sarah Klingenberg, 2005.

R. I. Macdonald,
Il movimento della sociologia
McGraw-Hill (2005)

III

Famiglia, comunità, rete

RENATO CAVALLARO

Premessa

Filosofia e antiche dottrine sullo Stato e sulla società si sono occupate da tempo della famiglia; il tema centrale di questa speculazione è stato soprattutto incentrato sulla famiglia come fondamento di base della vita associata. Per Aristotele e Hegel famiglia e comunità domestica sono addirittura la fonte della morale collettiva e nel passato si aggiunsero anche negli studiosi un profondo interesse per comprendere l'"origine" della famiglia e in modo particolare del matrimonio; in particolare si cercò di addurre una sorta di primarietà alla soluzione monogamica come forma originaria di questo raggruppamento, rispetto alle diffuse e diverse forme di poligamia. Dalla seconda metà dell'Ottocento la riflessione sulla famiglia subisce l'influsso delle teorie evoluzionistiche portate avanti soprattutto dall'etnologia che introdusse ipotesi spesso non verificate, frutto pur sempre di un notevole sforzo comparativo; in sociologia è all'incirca dopo il 1850 che si può parlare di una maggiore attenzione al problema della famiglia; ciò avvenne quando il sempre più forte processo d'industrializzazione ne mise in crisi le funzioni storicamente a lei attribuite e tale fenomeno fu percepito come inarrestabile, forse irreversibile¹.

Nelle scienze sociali la famiglia è considerata, senza alcun dubbio, il più importante gruppo di riferimento dell'individuo, presente in tutte le

¹ R.L. Coser, *The Family - Its Structure and Functions*, St. Martin Press, New York 1974.

società umane, insieme a quegli altri gruppi che sono collegati a quello familiare: i *gruppi parentali*. È poi possibile rinvenire un'attenzione particolare in taluni studiosi che sostengono essere la famiglia un *gruppo sociale* assai speciale in cui coesistono non meno di tre caratteristiche fondamentali:

- a) ha origine esclusivamente nel *matrimonio*;
- b) consiste in una *coppia eterosessuale* (marito-moglie) e nei figli nati dalla loro unione;
- c) i membri della famiglia hanno tra loro *vincoli* di tipo legale, economico, religioso e sono titolari di diritti e di doveri; essi, inoltre, sono sottoposti a una serie di diritti e divieti nell'uso della *sessualità* e rappresentano anche un insieme differenziato e variabile di particolari sentimenti: amore, affetto, rispetto, timore, e così via.

Si delinea così il tema della famiglia nucleare o famiglia coniugale (*nuclear* o *conjugal family*) struttura sociale dominante nell'Occidente, su cui molte e controverse sono state invece le posizioni degli studiosi, soprattutto in relazione al problema dell'universalità e della diffusione di questo particolare tipo di convivenza umana. Nella società occidentale questa forma familiare ha un ruolo centrale, mentre in altre zone del pianeta questo tipo di famiglie può dare luogo a formazioni notevolmente più ampie. Si può ipotizzare che la maggior diffusione della famiglia nucleare sia da collegare a ragioni eminentemente socio-economiche. La famiglia composta da individui appartenenti a sessi diversi forma in effetti la prima unità cooperativa e rappresenta soprattutto una prima forma di divisione sociale del lavoro in base al sesso².

La famiglia coniugale si oppone alla famiglia poligamica che appare così diversificata nelle sue forme: la *poliginia*, in cui un uomo convive con più donne e la *poliandria*, una donna che convive con più uomini; la famiglia poligamica è costituita – là dove essa appare – da numerose famiglie nucleari tra loro interrelate in cui vi è un membro in comune. La famiglia

estesa (*extended family*) è formata invece da almeno una coppia o da più famiglie nucleari raggruppate; questa situazione è tipica quando, per via dell'estensione della relazione genitori-figli si crea una relazione stabile di convivenza tra coppie appartenenti a generazioni diverse: è, per esempio, la situazione tipica che si configura quando un figlio adulto si sposa e convive con moglie e figli nella casa del proprio padre. La famiglia estesa ha rappresentato l'unità riproduttiva autonoma e autosufficiente caratteristica della società agricolo-pastorale, differenziandosi in tal senso dalla famiglia nucleare, caratteristica invece della società industriale moderna³.

Dal punto di vista della struttura di potere la famiglia può essere *patriarcale* o *matrilineare*, a seconda se il dominio del gruppo, almeno per quanto attiene alle scelte più importanti, è affidato al padre o alla madre. In Europa la famiglia patriarcale è la forma maggiormente diffusa, così come per quanto riguarda la linea di discendenza la famiglia europea ha la forma *patrilineare* (la donna e i figli prendono il cognome del marito, anche se è in atto un cambiamento in questo settore), pur essendo diffuse nel mondo anche forme nettamente *matrilineari*.

La famiglia come gruppo sociale

La famiglia è un gruppo, un gruppo speciale poiché è anche una istituzione; ma essa è nota in sociologia per essere stata definita un *gruppo sociale primario*. Questa espressione fu coniata dal sociologo americano Charles Horton Cooley che così scriveva nel 1909: "Per gruppi primari si intendono quei gruppi caratterizzati da una intima associazione e cooperazione. Essi sono primari in parecchi sensi, ma soprattutto in quanto svolgono una funzione fondamentale nella formazione della natura sociale e degli ideali individuali"⁴. Tale funzione fondamentale è quella

³ P. Donati, *Sociologia della famiglia*, Cooperativa Libreria Universitaria, Bologna 1978.

⁴ Cfr. Ch. H. Cooley, *L'organizzazione sociale*, tr. it., Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 23. Per un inquadramento generale R. Cavallaro, *La sociologia dei gruppi primari*, Ed. Liguori, Napoli 2003.

² R.N. Anshen, *La famiglia, la sua funzione e il suo destino*, tr. it. Bompiani, Torino 1955.

della cosiddetta *socializzazione primaria* che consiste nella trasmissione delle norme e dei valori fondamentali della società. Come sostiene il sociologo americano Ernest W. Burgess: "The actual unity of family life has its existence not in any legal conception, not in any formal contract, but in the interaction of its members"⁵. Alla famiglia Cooley aggiunge il *gruppo di vicinato* (o comunità degli adulti) e il *gruppo di gioco* dei bambini, cui per estensione si può aggiungere anche il *gruppo amicale*, o gruppo in cui i membri sono goethianamente caratterizzati da un legame di affinità elettive (*Wahlverwandtschaften*); tutti questi gruppi concorrono alla formazione sociale, culturale ed etico-morale degli individui. Nei gruppi primari i membri del gruppo non sono divisi da barriere gerarchiche, si conoscono tra di loro e comunicano direttamente, "faccia-a-faccia" (*face-to-face groups*).

La relazione primaria che si stabilisce tra le persone è frutto di una progressiva costruzione che scaturisce da una conoscenza comune, spesso condividendo uno stesso luogo all'interno del quale si svolge e si potenzia l'interazione (per es., nella famiglia è la "casa" a divenire il luogo degli scambi interattivi). Il risultato degli scambi interattivi è una relazione primaria, non burocratizzata, tra i membri del gruppo; qui gli individui comunicano infatti "direttamente" tra loro, pur nel rispetto delle eventuali gerarchie che si stabiliscono all'interno del gruppo (nella famiglia per esempio, i figli devono "rispettare" i genitori, cioè essi hanno nei loro confronti obbedienza ecc.). In tutti i gruppi sociali primari gli "scambi" e tutte le "prestazioni" tra i membri del gruppo sono sempre a titolo gratuito; ciò significa che tali scambi sociali non sono soggetti ad alcuno di quei tipi di mercificazione che intervengono invece nei *gruppi secondari*. I gruppi primari non sono quindi il luogo del *do ut des*, ma essi garantiscono a tutti i membri del gruppo - mediante la gratuità della prestazione - una sorta di circolarità affettiva in cui sono coinvolti reciprocamente tutti i membri. All'interno dei gruppi primari è presente un certo grado di *solidarietà* affettiva che non sempre si traduce in un atto d'amore e non sempre

CHARLES HORTON COOLEY

Charles Horton Cooley (Ann Arbor, Michigan, 1864-1929) studiò ingegneria all'Università del Michigan. Pur laureandosi in economia era molto interessato alla sociologia. Nel 1892 insegnò Sociologia all'Università del Michigan dove rimase per tutta la vita. Cooley parte dal presupposto evolutivistico di una relazione organica tra società e individuo, in quanto non si può dare lo senza società, né società senza io. Afferma che l'io si forma attraverso la comunicazione e giunge a vedersi così come lo vedono gli altri. L'idea dell'"io specchio" è tra le più note dell'Autore e viene sviluppata nel libro *Natura umana e ordine sociale* (1902). La formazione dell'io comprende diversi processi: l'immagine che il soggetto ha del suo modo di apparire agli altri e il sentimento di orgoglio e di mortificazione che di conseguenza si determina nel soggetto. La società consiste in questo processo reciproco che non è altro che il concatenarsi delle idee che gli uni hanno degli altri. Cooley eredita tale idea dal filosofo pragmatista W. James che aveva affermato che il "sé sociale" di un soggetto è costituito dalle immagini che gli altri hanno di lui. Il persistere originale di Cooley è quello di "gruppo primario" (*intimate face to face association*) che rappresenta uno dei fattori che contribuiscono alla formazione dell'io, il gruppo sociale, attraverso il quale si crea una profonda integrazione tra individualità e più ampio contesto sociale, costituisce la migliore espressione dell'organizzazione sociale. Cooley indica le sfere più importanti di questa associazione e cooperazione: la famiglia, il gruppo di gioco dei bambini e il vicinato o gruppo di comunità degli adulti. Definisce questi gruppi "primari" in quanto in essi l'individuo ha sia le sue prime esperienze sia forma il suo spirito sociale. La famiglia rappresenta il gruppo primario per eccellenza. È in essa che ogni individuo vive e interagisce con gli altri membri del gruppo in uno stato di totale fusione tra il proprio io sociale e quello degli altri membri. Cooley contrappone al gruppo primario l'istituzione dove si può partecipare soltanto svolgendo funzioni specifiche e rigorosamente previste. Egli ha analizzato diversi fenomeni sociali tra i quali quello della comunicazione. L'uomo senza la comunicazione rimane a uno stadio indefinito, non ancora umano. Soltanto lo sviluppo dei mezzi di comunicazione rende concepibile la diffusione di rapporti umani più democratici e liberi. Tra le sue opere si ricordano: *La natura umana e l'ordine sociale* (1902); *L'organizzazione sociale* (1909); *Teoria sociologica e ricerca sociale* (postuma, 1930).

Anna Maria Paola Toi

⁵ E.W. Burgess, *The family as a unity of interacting personalities*, in "Family", 7, 1926, p. 3.

delinea una sorta di armonia metafisica tra i membri. Essa è anche, come ricorda Cooley:

... una unità indifferenziata e di solito competitiva, che ammette l'affermazione individuale e varie passioni tendenti all'appropriazione; ma queste passioni vengono socializzate dalla simpatia e rientrano o tendono a rientrare, sotto la disciplina di uno spirito comune⁶.

La famiglia in quanto gruppo primario è regolata, per quanto riguarda la relazionalità affettiva, da regole informali, non codificate che dalla cultura.

La famiglia come "istituzione" è invece un gruppo formalmente costituito in base alle regole codificate del diritto scritto (codice civile) che organizzano e definiscono – in ogni nazione occidentale – il rapporto tra coniugi e tra questi con i figli. La formalità delle regole garantisce, secondo modalità prestabilite e mediante il meccanismo della sanzione, che il comportamento di ciascun membro sia conforme alle più ampie regole sociali.

Alcune teorie: C. Lévi-Strauss e T. Parsons

Nel libro *Le strutture elementari della parentela*⁷ l'antropologo Claude Lévi-Strauss propone un'analisi della famiglia in cui sostiene che essa non è il risultato di tendenze fisiologiche o addirittura psicologiche, ma essa è frutto di una progressiva evoluzione dell'organizzazione sociale. La concezione di Lévi-Strauss attinge alle teorie di Marcel Mauss e soprattutto alla sociologia di Émile Durkheim, secondo cui è l'organizzazione sociale dei rapporti parentali che ha determinato quei sentimenti reciprocamente suddivisi tra genitori e figli; per questo motivo la

caratteristica dell'uomo è quella di strutturare e organizzare non sottomettendosi a discutibili tendenze innate⁸. Uno dei primi, importanti segnali dell'organizzazione sociale risiede innanzitutto nella proibizione dell'incesto, che scaturisce non da tendenze di tipo psicologico, fisiologico o addirittura religioso, bensì dall'esistenza di una regola di reciprocità che governa gli scambi tra gli uomini nelle società arcaiche; questa regola è oggetto di "... una comprensione immediata e intuitiva da parte dell'uomo sociale"⁹. In pratica partendo dall'istinto sessuale l'uomo primitivo è stato capace di costruire una forma ben definita di organizzazione sociale mediante la suddivisione dei parenti in due gruppi sociologicamente ben definiti; da un lato vi sono infatti coloro che possono fornire il coniuge e dall'altro coloro i quali hanno l'assoluto divieto di accoppiarsi tra loro. Questo comportamento sociale è iniziato con l'uomo arcaico e arriva sino ai giorni nostri. Come è stato ricordato¹⁰, da quando l'uomo si è imposto l'*esogamia* (interpretata anche come proibizione dell'incesto), la società umana ha iniziato a organizzarsi, attribuendo il significato di *donno* allo scambio delle donne.

La teoria sulla famiglia formulata dall'americano Talcott Parsons è stata famosa negli anni '50 del secolo scorso¹¹ e ha suscitato molti dibattiti; essa contempla tre situazioni fondamentali:

- a) la teoria delle funzioni della famiglia;
- b) la teoria della struttura della famiglia statunitense;
- c) la teoria dei ruoli maschili e femminili.

⁸ É. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, tr. it., Edizioni di Comunità, Milano 1962.

⁹ C. Lévi-Strauss, op. cit. p. 206. Della teoria esogamica di Lévi-Strauss fanno parte l'*à-torno di parentela* e il *matrimonio* come sistema di ripartizione delle donne. Su questi due temi si rinvia anche a C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1966.

¹⁰ A. Michel, *Sociologie de la famille et du mariage*, Presse Universitaires de France, Paris 1972.

¹¹ T. Parsons – R. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*, Free Press, Glencoe 1955.

⁶ Cfr. Cooley, op. cit. p. 23.

⁷ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1969.

La famiglia, malgrado la riduzione delle sue funzioni che sono transitate nello Stato, ha sempre un ruolo fondamentale nella socializzazione primaria e nella formazione della personalità. Per svolgere questa funzione gli stessi membri della famiglia devono essere a loro volta integrati, nel senso di avere interiorizzato la cultura, le norme e i valori della società. Osservando la società americana Parsons definisce la famiglia come nucleare o coniugale, più o meno isolata dai gruppi parentali, fondata sul matrimonio con un sistema di valori orientato alla razionalità. La famiglia nucleare di procreazione, formata da genitori e bambini non ancora adolescenti, è una struttura autonoma, in cui i genitori sono svincolati dalle proprie famiglie di origine e dal sistema parentale; essa è anche un'unità di residenza e un'unità di consumo in cui tutte le risorse sono messe in comune. L'assoluta libertà di scelta del coniuge fa sì che il gruppo sia svincolato dall'insieme dei gruppi parentali. All'interno del gruppo familiare si assiste anche a una forte differenziazione e specializzazione dei ruoli (maschile e femminile) con il compito di fornire i fondamenti della socializzazione al bambino.

Il ruolo maschile del padre è di carattere *strumentale* e serve a stabilire i legami con la società circostante e a procurare i beni di sostentamento per la famiglia attraverso l'esercizio di una professione mediante la quale si definisce lo status all'interno della società; la donna è invece titolare di ruoli *espressivi* legati soprattutto all'educazione dei figli. Questa distribuzione dicotomica dei ruoli sociali all'interno della famiglia è fondamentale per la formazione della personalità nel bambino.

La teoria sulla famiglia elaborata da Parsons, sembrò individuare in questo modello di famiglia il più adatto a una società industriale in continua evoluzione come quella americana, con una grande mobilità territoriale. In effetti è stata una teoria che ha avuto molti critici e che a volte è stata anche sconsigliata. Ma è proprio in virtù del forte mutamento sociale che in questi ultimi decenni la famiglia in America e in Europa è mutata profondamente; essa si è inoltre adattata resistendo alle forme di sgretolamento, dimostrando una maggiore apertura ai cambiamenti epocali che hanno rivoluzionato la vita di relazione (per es., mass-media) anche nella sfera particolare di quei valori e di quelle norme di gruppo di cui la famiglia doveva essere portatrice (si pensi alle nuove forme familiari: dai *single* alle coppie omosessuali).

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Claude Lévi-Strauss è nato a Bruxelles nel 1908 da genitori francesi. Trascorre l'infanzia e la giovinezza a Parigi dove nel 1931 si laurea in filosofia alla Sorbonne. Nel 1935 si trasferisce in Brasile, dove ricopre la cattedra di Sociologia presso l'Università di San Paolo. In questi anni effettua due spedizioni etnografiche nel Mato Grosso e in Amazzonia. Ritorna a Parigi nel 1939 e si trasferisce due anni dopo a New York, dove ha modo di studiare l'antropologia culturale fondata da F. Boas ed entra in contatto con il linguista russo R. Jakobson, dalle cui lezioni sulla fonologia trarrà spunto per fondare il metodo dell'analisi strutturale. L'analisi, tra linguistica e antropologia, costituirà il nucleo centrale del suo strutturalismo. Nel 1947 rientra definitivamente a Parigi e viene nominato vicedirettore del Musée de l'Homme, contemporaneamente insegna all'Ecole des Hautes Études presso la cattedra di "Religioni comparate dei popoli senza scrittura" e infine nel 1959 diviene titolare della cattedra di Antropologia sociale presso il Collège de France. Nel 1973 viene eletto alla Académie Française. Tra i suoi molti scritti riveste particolare importanza *Le strutture elementari della parentela* (1949), che delinea un'ampia indagine comparativa sui sistemi di parentela dell'Australia, dell'India, della Cina e delle Americhe. Intanto dell'opera è di cogliere la logica sottostante a tutti i sistemi di parentela al di là della loro diversità. Lévi-Strauss ha cercato di dimostrare che il tabù dell'incesto non ha un'origine biologica ma una funzione sociologica, in quanto la proibizione dell'incesto costringe i gruppi umani allo scambio tra diversi nuclei familiari inteso dall'Autore come la regola costitutiva della società. Molti i suoi scritti tra cui ricordiamo: *Tristi tropici* (1955), racconto di viaggio che ripercorre le due spedizioni etnografiche in Mato Grosso e Amazzonia; *Antropologia strutturale* (1958), una raccolta di saggi teorici e metodologici, che ha iniziato a scrivere a partire dal 1945; i due studi correlati *Il totemismo oggi* (1962) e *Il pensiero selvaggio* (1962), opere del Lévi-Strauss maturo, che respingono i concetti di mentalità primitiva e di totemismo in quanto etnocentrici, considerando anche gli aspetti non verbali delle culture come sistemi di segni analizzabili semiologicamente; *Il crudo e il cotto* (1964), *Dal miele alle ceneri* (1966), *L'origine delle buone maniere a tavola* (1968) e *L'uomo nudo* (1971), raccolti sotto il titolo comune di *Mitologica* e indirizzati all'analisi strutturale della mitologia delle due Americhe; *Antropologia strutturale due* (1973); *La via delle maschere* (1975), un'analisi strutturale delle maschere rituali americane.

Anna Maria Paola Totti

TALCOTT PARSONS

Talcott Parsons (Colorado Springs 1902-Monaco di Baviera 1979) compie gli studi superiori presso l'Amherst College del Massachusetts, dove si era laureato in Biologia. Dal 1923 inizia a interessarsi alle scienze sociali. La sociologia intrapresa da Parsons sarà influenzata dai suoi studi biologici sull'interdipendenza tra le parti di un organismo. Nel 1924 si reca alla London School of Economics e segue gli insegnamenti dell'antropologo B. Malinowski e del suo collega A.R. Radcliffe-Brown. L'anno seguente ottiene una borsa di studio presso l'Università di Heidelberg dove intraprende gli studi su Max Weber e scrive una dissertazione di dottorato su *Il concetto di capitalismo nella recente letteratura tedesca*. Docente dal 1927 dell'Università di Harvard, insegna dapprima economia per poi occuparsi di sociologia. Nel 1942 è eletto presidente dell'*American Sociological Association*. Nel 1937 Parsons pubblica la sua prima importante opera, *La struttura dell'azione sociale*, in cui espone l'intenzione di sviluppare una teoria volontaristica dell'azione che tenga conto delle componenti soggettive e dei condizionamenti dell'agire sociale. Del 1951 sono *Il sistema sociale* e *Verso una teoria generale dell'azione sociale* (questa curata insieme a E.A. Shils), dove vengono approfonditi i temi relativi alla teoria parsoniana dell'azione e del sistema sociale. Parsons individua da un lato i requisiti funzionali del sistema e la struttura del sistema; dall'altro le diverse possibilità negli orientamenti di valore e di azione che caratterizzano i vari tipi di società. Il concetto di sistema costituisce il nucleo del pensiero parsoniano. In numerosi saggi egli affronta diversi aspetti della società americana: i problemi del potere politico, della professione medica, dell'educazione e della scuola, della religione (*Struttura sociale e personalità*, 1964; *Teoria sociologica e società moderna*, 1967; *Sistema politico e struttura sociale*, 1969; *Sistemi di società*, 1966 e 1971). Nell'ultima fase della sua vita tenta di integrare il suo modello sistemico con gli apporti della cibernetica, della biologia genetica e della teoria della grammatica generativa di N. Chomsky; studia i processi evolutivi della società contemporanea, evidenziando il grande aumento di complessità dei sistemi sociali e la crescente differenziazione dei diversi ambiti di vita. I saggi dell'ultimo periodo sono: *L'università americana*, 1973, con G.M. Platt; *La struttura sociale e i mezzi simbolici dell'interscambio*, 1975; *I sistemi sociali e l'evoluzione della teoria dell'azione*, 1977, che contiene anche un testo autobiografico e l'ultima opera è: *La teoria dell'azione e la condizione umana*, 1978, in cui Parsons pone il problema dell'origine dei valori culturali, che egli vede nella religione, come ciò che indirizza verso i significati dell'esistenza.

Anna/Maria Paola Toti

Il concetto di comunità

Il concetto di *comunità* può essere considerato un'estensione del concetto di gruppo sociale. La definizione sociologica di tale concetto è affidata al tedesco Ferdinand Toennies, che nella sua opera principale pubblicata alla fine del secolo scorso, si sofferma sulla nota dicotomia *Gemeinschaft-Gesellschaft*¹². Questa sorta di ideale contrapposizione tra comunità e società, che delinea le forme storiche più rappresentative della socialità collettiva, affonda le proprie radici nella storia del pensiero europeo e soprattutto in concetti come quelli di società-stato e società contrattuale, di polarità naturale e polarità culturale ecc.

Come sottolinea Toennies:

La teoria della comunità muove (...) dalla premessa della perfetta unità delle volontà come stato originario naturale, che si è conservato nonostante e attraverso la separazione empirica, atteggiandosi in forme sem-plici secondo la natura necessaria e data dei rapporti tra individui diversamente condizionati¹³.

Osservando la molteplicità delle forme relazionali che agli individui è dato stabilire tra loro nella comunità locale, Toennies individua i tre principali aspetti dell'aggregazione sociale, che scaturiscono dai vari tipi di legami che ciascun individuo può stringere con un altro individuo; a questi legami corrispondono nella società rappresentazioni sociali concrete, gruppi. Un individuo può infatti essere legato a un altro per vincoli di *sangue* (comunità di sangue) e i gruppi che ne conseguono sono la famiglia e i gruppi parentali; può essere legato a uno o più individui da legami *spirituali* (comunità di spirito) e i gruppi amicali ne sono la rappresentazione empirica; infine si possono intraprendere relazioni fondate sulla permanenza comune in un determinato territorio e sulla prospe-

¹² F. Toennies, *Comunità e società*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1963. Mi si consenta di rinviare a R. Cavallaro, *Orizzonti della memoria, orizzonti del gruppo*, Edizioni Ciesre, Roma 2004.

¹³ Idem, p. 51.

mità abitativa e i gruppi di *vicinato* (comunità di luogo) ne sono, in questo caso, la più evidente rappresentazione empirica. La teoria della *Gemeinschaft*, incentrata su quell'ideologia tedesca che tende a valorizzare la realtà comunitaria come sede di interessi semplici, puri, è un insieme rappresentativo di questi gruppi¹⁴.

Nella comunità i rapporti di autorità si fondano sulla forza, sull'età e sulla saggezza e si incarnano nella figura del "padre"; poiché la vita comunitaria è anche possesso e godimento, essa si sviluppa in una relazione durevole con il campo e con l'abitazione; i quali rappresentano il fondamento dei rapporti economici del gruppo incentrati soprattutto nel processo di produzione, creazione, conservazione. In questo particolare tipo di raggruppamenti comunitari, così diffusi nella società rurale, si formano anche i primi rudimenti della divisione sociale del lavoro che si basano su un rapporto sostanzialmente di tipo cooperativo.

La comunità quindi è un insieme di relazioni e di gruppi di tipo primario; il che spesso ha generato anche delle semplificazioni sulle tipologie di analisi che sono state intraprese – soprattutto nel secolo scorso – sugli aggregati territoriali di piccole o piccolissime dimensioni¹⁵. La comunità, che si oppone alla società, regno dell'*homo oeconomicus*, è il luogo privilegiato dell'identità che nella storia, nelle usanze, nelle abitudini del gruppo comunitario consente agli individui di ritrovare le coordinate sociali del comportamento. Il concetto di comunità, così come ha sostenuto Arnaldo Bagnasco, è forse un concetto "denso e ingombrante" costruito sul passato e forse – come egli scrive – "diventa sempre più una metafora equivoca per scopi analitici"¹⁶.

¹⁴ Sul tema della *communitas*, così importante nella tradizione sociologica, si rinvia a R. Nisbet, *La tradizione sociologica*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1977. Per le potenzialità empiriche del concetto può essere utile il saggio di W.G. Axinn-T. Fricke-A. Thornton, *The Microdemographic Community Study Approach: Improving Survey Data by Integrating the Ethnographic Method*, in "Sociological Methods and Research", 20, 2, 1991, pp. 187-217.

¹⁵ Cfr. A. Bagnasco, *Tracce di comunità-Temi derivati da un concetto ingombrante*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 39.

¹⁶ Idem, p. 32.

D'altra parte, il concetto di comunità è certamente divenuto oggi forse meno operativo di quanto non lo sia stato invece in passato nella sociologia statunitense prima e in quella europea poi, attraverso tipi e modalità diversi di operazionalizzazione che hanno consentito l'esecuzione dei *community studies*. Ma certamente suscita ancora l'interesse di quegli studiosi che vogliono comprendere universi sociali ristretti; magari ampliando i confini posti da Toennies; per arrivare infatti a una maggiore comprensione degli universi sociali in cui coesistono "storicamente" relazioni di gruppo (la comunità è una di questi) è forse necessario individuare non solo le reti dei gruppi sociali (primari o secondari che essi siano).

La *communitas* è dominio della storia, della cultura e delle istituzioni sociali; essa oltre che luogo dei "segni" è un gruppo in cui i singoli membri si percepiscono sinteticamente come "unità" all'interno di una *Gesalt* sociale dove io, tu, noi, voi, loro, esprimono diversità e coesistenza nei comuni valori. La comunità, sede dell'esperienza collettiva, contiene gli individui e ne fissa le coordinate del comportamento misurate dal tempo della storia e ordinate dalle manifestazioni concrete, spirituali e psichiche della cultura che fluisce nei *mores* e che consente a tutti i membri del gruppo di raccontare se stessi. Nella comunità non sono solo i bisogni e i sentimenti a muovere le scelte degli individui e dei gruppi, ad animare i loro campi di possibilità espressiva, ma bisogni e sentimenti bilanciati dall'equilibrio delle relazioni sociali. L'interazione collettiva regolata dalle pratiche sociali e dalle riproduzioni di tali pratiche, appare in qualche misura sottomessa all'apparato normativo che costituisce l'ordine legittimo. In altri termini la comunità si presenta all'individuo come struttura di legittimazione primaria. La comunità non è poi soltanto un sistema di norme e regole che governano il comportamento degli individui, ma è anche quell'ambiente che forma e mantiene i *valori* dai quali dipende la *cultura* antropologicamente intesa.

Forse perché la comunità come prodotto relazionale della società rurale è in dissoluzione, forse perché si attenuano le zone forti di una interazione significativa tra soggetti, ma sta di fatto che il termine *comunità* viene nuovamente riproposto, e non soltanto da un punto di vista semantico, per incasellare le proposte di aggregazione all'interno di organizzatissime *network*.

Community on line

Benché sia in atto un sostanziale mutamento nel panorama sociale della rete, per fortuna lo scenario attuale della socialità virtuale è ancora abbastanza delineabile. Anche nell'ambito delle comunità virtuali più marcatamente commerciali la maggior parte delle persone si 'incontra' ancora in modo spontaneo per passare il tempo, condividere interessi e soprattutto fare nuovi incontri. Per rendersi conto di ciò che avviene nella rete e per quanti vogliono farsi un'idea di come siano organizzati questi luoghi di vita comunitaria *on-line*, è ovviamente necessaria una frequentazione diretta. A tale fine proponiamo al Lettore una breve rassegna, da considerarsi poco più che orientativa, delle principali comunità virtuali italiane e internazionali. Sarebbe infatti impossibile delineare in poche pagine una mappa dettagliata di tutte le comunità virtuali. Intorno a quasi tutti gli *Internet provider*, e in genere intorno a ogni servizio o offerta che goda di una qualche visibilità in rete, si raccolgono gruppi di utenti; i quali spesso si coagulano sino a formare delle quasi-comunità. Tra le principali comunità italiane indichiamo:

- a) *Atlantide*, spazio virtuale creato e gestito da Telecom Italia (raggiungibile all'indirizzo <http://atlantide.tin.it>), vanta ormai decine di migliaia di iscritti e offre una serie di aree tematiche e di appuntamenti *on-line* capaci di offrire spunti di discussione interessanti e in grado di soddisfare i gusti di tutti gli utenti. È possibile anche creare aree di discussione personalizzate e, mediante un apposito *client* di *instant messaging* (denominato "C6" e scaricabile gratuitamente), sapere in tempo reale quale tra i "cittadini di Atlantide" è connesso e quindi subito rintracciabile. Fra gli altri servizi è stato implementato un sistema di *web chat* basato su Java (capace di trasformare il *browser* direttamente in uno strumento per la *chat*), un *forum* e un *server IRC*. Molte di queste caratteristiche fanno parte dell'offerta di *ClubNet*, il servizio gratuito di accesso a Internet lanciato da Tim nel settembre 1999.
- b) *Digiland* (www.digiland.it) è la comunità virtuale sviluppata dal *provider* Italia On Line (IOL). Offre anch'essa una serie di aree tematiche di discussione completamente aperte al pubblico e implementa servizi di *forum* e *chat*. Gli utenti possono entrare in "stanze" tematiche

Communities & network

È da tempo che i sociologi si sono accorti che nello spazio virtuale o *cyberspazio* si moltiplicano dinamiche sociali complesse. A dire il vero si tratta di una complessità particolare legata da un lato all'assenza fisica degli attori sociali e dall'altro all'azione esterna che introduce possibilità infinite di relazioni. Lo spazio virtuale non è più legato all'universo della scienza o del lavoro, ma produce una infinità di segni, particelle infinite disperse in una nuova *semiosfera*¹⁷. Milioni di persone transitano così da una dimensione societaria a una comunitaria in rete, oppure passano, sempre all'interno della rete, da una dimensione societaria a una planetaria, o ancora transitano simultaneamente da una situazione all'altra. Il cyberspazio sta progressivamente conquistando le coscienze. Persone di ogni parte del pianeta si incontrano in un *news group* e discutono di problemi privati, si scambiano informazioni oppure semplicemente giocano. A volte partendo da queste situazioni interattive deboli, è possibile che si costruiscano delle situazioni interattive più forti. Mi riferisco agli innamoramenti virtuali divenuti poi innamoramenti concreti, fisici e addirittura conclusi con un regolare matrimonio. La particolarità della relazione umana nel cyberspazio – e questo la differenzia completamente da quella reale – consiste nel fatto che è costruita sulla scrittura, il che amplia la sfera relazionale e soprattutto la disinibisce svincolandola dall'apparato delle regole sociali. Interessante sul piano psicologico è il fornire un supporto creativo che è utile a segnalare al proprio interlocutore la propria situazione emotiva. Gli *emoticons* sono infatti la concreta rappresentazione virtuale dell'emotività. Si può anche ipotizzare che le comunità virtuali si strutturino come gruppi sociali premoderni, privi per esempio del contenuto di "nazione", ma il passaggio dalla *Gemeinschaft* virtuale alla *Gesellschaft* virtuale, per via di un eventuale mutamento in quest'ultima direzione, è sempre possibile.

¹⁷ Per approfondire i problemi sociologici della rete e comprendere l'intersezione delle relazioni sociali, si rinvia a L. Mazzoli, *L'impronta del sociale. La comunicazione tra teorie e tecnologie*, Franco Angeli, Milano 2001 e G. Boccia Artieri-L. Mazzoli (a cura di), *Tracce nella rete. Le trame del moderno fra sistema sociale ed organizzazione*, Franco Angeli, Milano 2000.

e comunicare tra loro, oppure ritirarsi in "stanze private" per conversazioni particolari. Fra le possibilità più interessanti offerte da Digiland, sulle orme dei colossi americani *Geocities* e *Tripod*, c'è la possibilità offerta agli utenti di ottenere 3 Mbyte di spazio macchina gratuiti per costruire la propria *home page*.

- c) *Exploit* (www.exploit.it), infine, è un servizio realizzato da Galactica (insieme a MC-Link e Agorà uno dei primi *Internet Service Provider* italiani). Si tratta sostanzialmente di un indice ragionato delle risorse di rete italiane (qualcosa di molto simile a Virgilio) intorno al quale sono stati sviluppati servizi di comunità virtuale. In primo luogo ogni utente ha a disposizione 5 Mbyte di spazio per realizzare la propria *home page* personale e un *account e-mail* gratuito. Sono poi offerte delle aree di discussione il cui *software* di gestione visualizza automaticamente le persone presenti e consente l'invio di messaggi pubblici o personali. *Exploit* offre anche diversi strumenti di comunicazione in tempo reale (*chat* e *videochat*) e prevede la possibilità per ogni utente di dotarsi di un alter ego digitale, o *avatar*.

Tra le comunità virtuali straniere il primo esempio è *The Well* (www.thewell.com). Questa comunità è stata elaborata da oltre quindici anni da personalità eminenti del mondo della rete e a distanza di tanti anni è ancora molto frequentata. Il nucleo forte di *The Well* sono le aree di discussione, esemplari ancora nel panorama della cultura digitale. Diamo adesso una breve descrizione delle principali comunità del mondo:

- a) *Geocities* (www.geocities.com), una delle più grandi comunità virtuali della rete, recentemente acquisita da Yahoo!. Grazie all'assegnazione gratuita di ben 11 Mbyte di spazio a tutti coloro che intendono realizzare una propria pagina personale, e grazie ad appositi strumenti dedicati alla creazione *on-line* delle pagine HTML, *Geocities* è diventata una vera e propria *home page city*, divisa in quartieri e isolati. Le migliaia di utenti di *Geocities* nel gergo diffuso nella città virtuale vengono definiti coloni (*homesteaders*), i quali garantiscono un enorme numero di contatti che permettono a *Geocities* di vendere a caro prezzo i propri *banner* pubblicitari. Al fine di mantenere questo meccanismo perfetto di autoriproduzione per la vendita dei contatti, gli

utenti - pena la cancellazione - sono obbligati a mantenere le proprie pagine (un *software* controlla infatti ogni quanto tempo vengono effettuati gli aggiornamenti). Da ciò scaturisce un doppio vantaggio: innanzitutto quello di ottenere i contatti degli utenti che aggiornano le pagine e in secondo luogo ottenere il favore del pubblico della rete che trova in *Geocities* un numero enorme di informazioni sempre fresche. Le potenzialità economiche di *Geocities* hanno attirato l'attenzione dei proprietari di Yahoo! che ne hanno recentemente rilevato la proprietà.

- b) *Tripod* (www.tripod.com), è legata al motore di ricerca *Lycos*, la famosa comunità virtuale creata da Bo Peabody nel 1992. *Tripod* è stato uno dei primi servizi della rete a offrire spazi macchina gratuiti a disposizione degli utenti per creare le proprie pagine *web*. Oggi le pagine personali ospitate da *Tripod* sono più di due milioni. Da un po' di tempo esiste anche una versione italiana, affiliata a *Lycos.it*.
- c) *International friends.net* (<http://infriends.net>) dipende dal *provider* svizzero Alicom; è la comunità virtuale che più di tutte le altre cerca di favorire la conoscenza di nuove persone mediante la rete. In base a moduli riempiti dagli utenti, il sistema è in grado di facilitare i contatti fra le persone che hanno *hobby* e altre caratteristiche (religione, essere o no fumatore, età, lavoro, titolo di studio ecc.) in comune. *International friends.net* offre anche spazi gratuiti per realizzare pagine *web* personali e inoltre un divertente servizio di *jukebox* che consente agli utenti di riprodurre direttamente dal sito *file* sonori e *videoclip*.

- d) *The Palace* (www.thepalace.com), una comunità virtuale che si basa su un *software* di *chat* 3D. Si tratta di un sistema funzionalmente simile ai normali *chat*, ma che permette di interagire in un ambiente di realtà virtuale, articolato in vari luoghi dagli scenari diversi e popolato dagli *avatar* dei vari utenti connessi. Oltre allo scambio di messaggi di testo, gli utenti possono anche effettuare esplorazioni in comune e avere contatti audio e video mediante tecnologie di *streaming*. Il *client* necessario a partecipare agli eventi della comunità viene distribuito gratuitamente sul sito *web* di *The Palace* insieme a un *modulo server*, che può essere utilizzato per creare delle comunità virtuali (nel senso pieno del termine) nell'ambito di reti *Intranet* private.

Numerosi sono gli ambienti interattivi come *The Palace*, i quali si stanno ormai diffondendo, coadiuvati da nuove e sempre più raffinate tecnologie di trasmissione che favoriranno in maniera illimitata i contatti tra persone. La comunicazione telematica è oramai in atto e anche i sociologi e gli altri scienziati sociali dovranno lavorare in questa direzione¹⁸, per una migliore comprensione della società concreta, reale.

CIBERSPAZIO

Con il termine *cyberspazio* si intende lo spazio "virtuale", senza precisi confini fisici, creato da una rete elettronica che mette in comunicazione più computer: attualmente il prototipo di network è senza dubbio Internet, il Web, la più estesa rete mondiale esistente, a cui fanno capo una serie di servizi e di attività sempre più in espansione. Il *cyberspazio*, in quanto luogo abitato dagli utenti, presuppone un rapporto organico con la tecnologia, che permette la creazione di luoghi virtuali nei quali ci si possa muovere. Tra i fautori di una concezione del rapporto organico con la macchina c'è il movimento del *ciberpunk*, nato negli anni Ottanta del Novecento e i cui esponenti più noti sono Bruce Sterling e William Gibson. Anche il cinema ha in qualche modo recepito il movimento letterario-politico del *ciberpunk*: si pensi al film *Matrix*, di Andy e Larry Wachowski.

La Rete crea spazi virtuali di espressione e incontro comunitario *on line* per gli utenti, dai *blog* alle *chat line*. In Rete è inoltre possibile sperimentare quella che è stata definita la *realtà virtuale*, ambiente di interazione che attraverso le tecnologie digitali riproduce le situazioni "reali". Gli utenti possono provare la realtà virtuale sul Web attraverso gli *avatar*, ovvero simulando elettronicamente una sorta di giochi di ruolo. E il *cyberspazio* è anche, in modo crescente, la sede degli *hackers*, intraprendenti utenti dei sistemi digitali che esplorano tutte le loro possibilità, a volte anche sfidando e violando sistemi di sicurezza e luoghi "difesi" (si parla in questo caso di *crackers*).

Valentina Grassi

MARCEL MAUSS

Nipote di Émile Durkheim, Mauss è anche uno dei suoi principali allievi, divenendo uno dei redattori della rivista *"Année sociologique"*, fondata dallo stesso Durkheim, dove si occupa di storia delle religioni. Il suo contributo all'antropologia e alla sociologia è notevole: in due dei suoi lavori, *L'espressione obbligatoria dei sentimenti* (1921) e *Le tecniche del corpo* (1936), l'autore individua i codici sociali che, in diverse culture, presiedono all'espressione dei sentimenti e al comportamento corporeo. Diverse culture d'interesse etnologico saranno al centro degli studi dell'antropologo francese, che fonda nel 1925 l'Istituto francese di etnologia, insieme a P. Rivet e L. Lévy-Bruhl. Studiando materiali etnologici, egli cercherà di comprendere la natura e il funzionamento di alcuni comportamenti afferenti al campo del sacro, come le caratteristiche del sacrificio o l'origine dei poteri magici. In uno dei saggi più noti, il *Saggio sul dono* (1924), Mauss affronta il tema del valore simbolico dello scambio, avvalendosi del concetto di "mana". Trattando alcuni casi di doni in società arcaiche, si sofferma sull'esempio del *potlach*, una forma di accumulazione e distruzione di beni propria di alcune popolazioni indigene dell'America settentrionale. L'autore riconosce così che nel dono esiste una forza che va al di là del valore materiale dell'oggetto donato o scambiato, un "mana", che fa sì che il dono debba essere ricambiato. Essa è il vero motivo dello scambio, e ha origine nel dono sacrificale che si fa agli spiriti dei morti e agli dei: è già questa forma di donazione a presupporre il fatto che debba essere contraccambiata. Sempre in questa sede, Mauss sviluppa la famosa nozione di "fatto sociale totale": i comportamenti umani all'interno di un gruppo sono sempre affrontati dall'autore in modo globale, nella convinzione che un fatto sociale vada osservato nella sua interezza. In questo senso, il campo del "sacro" è quello dove meglio si possono rintracciare le caratteristiche sociali del gruppo, ed è per questo che i fenomeni sacri, come il sacrificio, sono sempre al centro delle sue analisi.

Valentina Grassi

¹⁸ D. Pacelli, a cura di, *Nuove espressioni di socialità. Dal reale al virtuale: il reticolo delle esperienze giovanili*, Franco Angeli, Milano 2004.

SINTESI

- Della famiglia hanno discusso prima i filosofi e successivamente i sociologi. A partire dalla seconda metà del XIX secolo le *teorie evoluzionistiche* hanno influenzato le analisi sulla famiglia prendendo spunto soprattutto dagli studi etnologici; dopo il 1850 l'attenzione dei sociologi si concentra di più sulla famiglia, poiché si individua nel processo di *industrializzazione* una delle cause importanti del forte cambiamento di questo gruppo.
- Nelle scienze sociali e soprattutto in sociologia la famiglia è considerata il più importante *gruppo di riferimento* insieme a quei gruppi collegati che sono denominati *gruppi parentali*. Alcuni studiosi hanno sottolineato la funzione di gruppo della famiglia in cui si possono individuare quattro fondamentali caratteristiche: 1) l'origine nel *matrimonio*; 2) l'essere formata da una *coppia eterosessuale* e dai figli nati eventualmente da questa unione; 3) la presenza, tra i membri della famiglia, di vincoli (giuridici, economici, religiosi) e di un intreccio di diritti e doveri; non ultimo quello relativo all'uso della *sessualità* soggetta a forti divieti (*tabù dell'incesto*).
- Una originale definizione della famiglia si trova nelle teorie di Charles Horton Cooley, sociologo statunitense, che la include tra i *gruppi primari* (vicinato, gruppi di gioco) o gruppi deputati alla trasmissione delle norme, dei valori, della cultura della società (*socializzazione primaria*). I gruppi sociali classificabili come "primari" hanno, secondo Cooley, tre caratteristiche: 1) un numero ridotto di membri; 2) una relazione di tipo *face-to-face*; 3) le procedure di scambio sono di "tipo affettivo", nel senso di una "gratuità" totale delle prestazioni tra i membri del gruppo. I gruppi sociali che non presentano le tre caratteristiche, sono *gruppi secondari*.
- Tra le teorie della famiglia sono importanti quelle del francese Claude Lévi-Strauss e quelle dello statunitense Talcott Parsons. Il primo si rifà alle teorie di Marcel Mauss e soprattutto di Émile Durkheim; in base a tali teorie Lévi-Strauss sottolinea come tra le principali caratteristiche dell'uomo vi sia quella di organizzare e strutturare, non sottomettendosi ad alcuna "tendenza innata". L'organizzazione della famiglia dipende *dai tabù dell'incesto* che instaura l'*esogamia* e inserisce nella storia dell'uomo la regola della *reciprocità delle prestazioni* (dono). La teoria di Parsons, molto discussa, riguarda in particolare la famiglia statunitense, che per alcune caratteristiche pare essere la famiglia tipica di una società molto avanzata e in fase di continuo *mutamento sociale*.

segue

continua

- Il concetto di *comunità*, introdotto dal tedesco Ferdinand Toennies, è molto importante. Esistono forme diverse di legami comunitari: di *sangue* (famiglia e gruppi parentali); di *luogo* (gruppi di vicinato); di *spirito* (gruppi amicali). La comunità si presenta quindi come un insieme di gruppi primari tra loro collegati dalla cultura, dalla storia, dalla lingua ovvero da quell'insieme complesso di pratiche di norme e valori che costruiscono l'identità collettiva.
- La crisi dei piccoli insediamenti sociali di tipo comunitario, la crisi delle relazioni intersoggettive all'interno dei grandi insediamenti urbani ha sgretolato la *comunitas* storicamente determinata. Un tentativo di "ricostruzione" del modello relazionale tradizionale, rielaborato però alla luce di nuove e rinnovate tecniche di comportamento, è quello che in epoca recente viene proposto da varie *network* che propongono *community on line*.

Domande

- La famiglia è un *gruppo sociale*, in cui coesistono tre caratteristiche fondamentali. Quali?
- Quale studioso definì la famiglia come *gruppo sociale primario*: Toennies, Hegel, Mauss, Cooley, Parsons, Durkheim?
- Dal punto di vista della struttura di potere, la famiglia può essere detta: nucleare, patriarcale, patrilineare, poliandrica o agricolo-pastorale?
- Nella comunità delineata da Toennies vi sono gruppi primari?
- Parsons delinea il problema dei ruoli femminili e maschili all'interno della famiglia oppure li esclude?

XIV

La comunicazione

ALBERTO ABRUZZESE

Macrofisica e microfisica del potere

Ragionare sulle forme e i mezzi di comunicazione ci porta naturalmente a implicare nel discorso le forme dell'immaginario, che da me vengono trattate in altro capitolo, ma assolutamente complementare a questo.

Tra comunicazione e immaginario esiste una reciproca dimensione empatica: non vi è un gioco di specchi ma di infinite rifrazioni. Rifrazioni tra la superficie dei fenomeni sociali e la loro profondità simbolica. Sapendo dunque che lo spazio comunicativo si intreccerà qui continuamente con l'immaginario perché in vari modi ne emerge e vi si immerge, cominciamo allora dalle *definizioni della comunicazione*. Esse si sono articolate in corrispondenza dei modi in cui l'agire comunicativo di un determinato contesto umano ha privilegiato particolari funzioni e finalità sociali rispetto ad altre. La qualità di queste teorie è stata ed è quindi profondamente coinvolta dalle e nelle forme di potere prevalenti o in conflitto in un dato sistema di rapporti sociali. Per chiarire quanto queste teorie siano strumentali o quantomeno condizionate, basta indicare da subito la sostanziale divaricazione degli studi sulla comunicazione in due indirizzi.

La tradizione di chi ha messo al centro della propria riflessione il mondo delle strategie, privilegiando così la dialettica tra individuo e identità collettive e di conseguenza una visione macrosociologica degli eventi comunicativi che caratterizzano i grandi sistemi mediatici della società. E la tradizione di chi invece si è spinto a osservare il mondo delle tattiche, privilegiando così le relazioni emotive e locali, le "microfisiche



nali polacchi. La domenica mattina a Roma, via delle Botteghe Oscure.
di Sarah Klineberg, 2004.

del potere"¹ in gioco nei territori infra-sociali e extra-sociali della "vita quotidiana"². Due prospettive molto diverse, spesso incastrate l'una nell'altra ma altrettanto spesso tanto tra loro contrapposte da scoraggiare ogni tentativo di *disciplinarle* e tenerle insieme.

Procederò in modo schematico, soprattutto nei tratti in cui esiste una abbondante manualistica, in grado di compensare le mie approssimazioni, al fine di concentrare l'attenzione sulla complessità di alcuni temi che nella più parte dei sintetici contributi richiesti da opere come la presente mi sembrano troppo trascurati e a torto. Di fronte all'utilità di trovare una discriminante tra le tante definizioni teoriche a disposizione mi pare che sia utile forzare il senso di due parole solitamente date per sinonimi – comunicazione e media – affidando a una loro possibile divaricazione culturale l'individuazione di due approcci diversi: quello *comunicazionista* e quello *mediologico*. Il primo privilegia il tempo lineare dei processi di industrializzazione e mondanizzazione; la ragione strumentale dell'individualismo moderno; la sovranità delle identità sociali sulle appartenenze simboliche; soggetti, narrazioni e discipline che incarnano i regimi occidentali di controllo sapienziale sulla vita quotidiana. Per quanto sia vezzeggiato sul mercato dei consumi culturali, il secondo – quello *mediologico* – è meno influente dell'altro dal punto di vista accademico, istituzionale e sociale. Concentra la propria attenzione sulle forme simboliche, sul mondo come esperienza vissuta, sull'immaginario come sfera "comprendente" tra soggetto e oggetto.

Naturalmente la distinzione è comprensibile soprattutto convenendo sul fatto che la maggioranza di chi fa ricerca sulla comunicazione rivendica prima la propria appartenenza alle scienze sociali e poi l'interesse per le forme espressive del proprio oggetto di studi. Questo fa sì che il comunicazionista si proponga come segmento disciplinare subordinato alla sociologia generale e che al contrario il mediologo possa essere la definizione più calzante per chi tenta di ricavare dai media stessi il senso della propria disciplina (come il filologo fa con la lingua o il semiologo fa con i segni e il sociologo con la società). Comunicazionismo e mediologia, dun-

que. Distinzione comunque di comodo, tendenziosa, approssimativa, che non tiene conto del continuo intreccio tra l'uno e l'altro di questi due fronti, in particolare delle ibridazioni della *ricerca etnografica* e dei *cultural studies*. Tuttavia vi sono ragioni anche più profonde nel volere definire la differenza sostanziale tra questi due campi di ricerca e risulteranno più chiare nel prosieguo del nostro discorso. Ma, per intenderci da subito, esse riguardano il fatto che il comunicazionista continua a pensare il rapporto tra attori sociali e media in modo deterministico e puramente strumentale, mentre il mediologo riconosce la irreversibile condizione mediale dei rapporti sociali raggiunta nella tarda modernità. Il comunicazionista è più sensibile alle forme della società mentre il mediologo è più sensibile alle forme dell'immaginario. Infine, il primo si schiera più sui *linguaggi del sapere* e il secondo si fa invece più attento alle *tecniche del corpo*³. Anche questa ultima distinzione può essere accusata di rozzezza sul piano teorico e storico. Non v'è dubbio. Eppure oggi sta funzionando in un modo sempre più appropriato, esplicito, "giusto". Mette in luce le punte di maggiore attrito tra innovazione e tradizione, tra culture dei consumi e cultura della produzione, tra apparati delle istituzioni e dispositivi dell'esperienza vissuta. Tra norme e desideri. La distinzione sapere-corpo ha lavorato dentro i movimenti della emancipazione delle donne, degli omosessuali, dei disabili; infine è dilagata spudoratamente anche nelle politiche del consenso oltre che del mercato. Costituisce una delle principali descrizioni vocazionali nell'uso delle reti cibernetiche. Per tutte queste ragioni è stata rimessa al centro dell'analisi sulla polverizzazione delle tradizioni sociali condotta da antropologi della post-modernità come Appadurai⁴. Funziona dunque da metafora, da narrazione di un passaggio epocale. Passaggio che per i comunicazionisti è nel segno deterioro della deriva sociale dovuta all'eccesso edonistico dello sviluppo moderno, ma per chi è dotato di sensibilità mediologica è invece nel riemergere della dimensione tragica dell'umano, del nostro essere al mondo⁵.

³ M. Mauss, "Le tecniche del corpo", in *Teoria generale della magia*, tr. it. Einaudi, Torino 1991.

⁴ A. Appadurai, *Modernità in polvere*, tr. it. Meltemi, Roma 2001.

⁵ M. Maffesoli, *L'istante eterno: ritorno del tragico nel postmoderno*, tr. it. Sossella, Roma 2003.

¹ M. Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici*, tr. it. Einaudi, Torino 1977.

² M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, tr. it. Edizioni Lavoro, Roma 2001.

CULTURAL STUDIES

La ricerca tradizionale sui media, nota negli Stati Uniti è comunemente nota con il nome di *communication research*, ai suoi esordi si concentra maggiormente sull'analisi degli effetti dei media sul pubblico, richiamandosi a un modello del tipo: emittente-messaggio-ricevente. A dare una svolta decisiva nel campo della ricerca empirica concorrono i *cultural studies*, una corrente di studio che nasce tra la metà degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta e si sviluppa intorno al *Centre for Contemporary Cultural Studies* di Birmingham, in Inghilterra. L'interesse di questa corrente è rivolto alle pratiche di costruzione e di attribuzione di senso da parte degli individui, intendendo il termine "cultura" come l'insieme dei significati e delle pratiche sociali.

Lo studio dei media può essere condotto solo a partire dalla prospettiva dei destinatari dei prodotti mediatici, che interpretano i diversi testi in relazione alle loro condizioni socio-culturali. Per far questo, occorre adottare un approccio *etnografico*, un metodo di ricerca sul campo che ha già una certa tradizione nelle scienze sociali e che si avvale soprattutto delle tecniche dell'osservazione partecipante e delle interviste in profondità. Tale metodo viene così applicato allo studio dei vari consumi mediatici, non esclusi i generi "bassi" (fumetto, soap-opera), come pure a tutte le pratiche culturali e subculturali di costruzione dei significati condivisi.

Primo direttore del Centro dell'Università di Birmingham è Richard Hoggart, mentre nel 1969 è la volta di Stuart Hall; tra gli esponenti di spicco si possono annoverare James Lull e David Morley; a quest'ultimo si deve una delle ricerche più significative svolte nell'ambito dei *cultural studies*, *Family Television* (1986). Attraverso interviste non strutturate in alcuni nuclei familiari sul tema della tv, il ricercatore mostra come esista un sistema di aspettative del pubblico che pre-esiste alle informazioni trasmesse e che attiene, quindi, al contesto di fruizione.

Valentina Grassi

Il comunicazionismo

Sul primo fronte stanno certamente tutti gli autori che come McQuail⁶ hanno fatto da asse portante dei grandi manuali riassuntivi, cartografici,

⁶ D. McQuail, *Sociologia delle comunicazioni di massa*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1973.

INDUSTRIA CULTURALE

L'espressione "industria culturale" viene proposta nell'omonimo saggio di Theodor W. Adorno e Max Horkheimer in *Dialettica dell'illuminismo* (1947); quanto alla definizione, gli autori sono concisi: "Film, radio e settimanali costituiscono un sistema. Ogni settore è armonizzato in sé e tutti fra loro". Dal punto di vista della dialettica negativa che anima l'opera, i due autori considerano il sistema dell'industria dei divertimenti di massa nella sua proprietà misificatoria, in quanto "defrauda continuamente i suoi consumatori di ciò che continuamente promette".

In un'ottica che consideri l'attuale sviluppo del sistema dei consumi di massa, si può considerare l'industria culturale come l'insieme integrato di tutti gli apparati che, dalla produzione al consumo, provvedono alla sfera del *loisir*. I processi e i linguaggi coinvolti costituiscono appunto un sistema integrato che si articola in continui rimandi (stampa, radio, cinema, televisione, pubblicità, arti, new media ecc.). La complessità di questo sistema è stata evidenziata da uno dei maggiori studiosi della cultura di massa, Edgar Morin, che ha parlato a tal proposito di "spirito del tempo" (si veda l'omonimo testo del 1962).

Valentina Grassi

sulle teorie degli effetti e su ogni altra teoria a esse vincolata. Ma anche tutta quella trattatistica – l'esempio più nobile e raffinato, aperto, in Italia spetta a Mauro Wolf⁷ – in cui lo spazio concesso all'*ambito culturale* delle ricerche sui media (Benjamin, Adorno, McLuhan, Morin) resta sempre in varia misura e con diversa sensibilità ridotto e marginalizzato, quando addirittura non scompare. Forse in posizione intermedia (ma alla fin fine non tanto) abbiamo quel nodo di eccezionale portata culturale, intellettuale e civile che ha ruotato intorno o in pur polemica sintonia con il pensiero del post-francofortese Jürgen Habermas⁸. Un nodo tuttavia in

⁷ M. Wolf, *Teorie delle comunicazioni di massa*, tr. it. Bompiani, Milano 1985 e *Gli effetti sociali dei media*, tr. it. Bompiani, Milano 1992.

⁸ J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, tr. it. Laterza, Bari 1971 e *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1997, 2 voll.

cui, seppure in un variegato spettro di posizioni, l'eccesso teorico e ideologico di queste "scuole" sta a dimostrare il loro pesante vincolo con le principali filosofie – dicotomiche e dialettiche – dell'Occidente, con l'inesausto conflitto in esse inscenato tra razionalità e irrazionalità, *pensiero negativo* e *pensiero affermativo*, culture d'élite e culture di massa, estetiche e comunicazione, critica del capitalismo e dialettiche dell'illuminismo, cultura e civilizzazione, tradizione e progressismo, società civile e barbarie, culture della produzione e culture dei consumi, logiche del diritto e valori della persona, realtà e finzione, natura e artificio, ordine e disordine, condizione umana e straniamento tecnologico, libertà e potere. Potremmo continuare. C'è infatti di tutto, ma proprio per questo da tanta trascendente pesantezza si distaccano – per andare a occupare un posto d'onore nel secondo fronte o costituire l'indispensabile ponte tra il primo e il secondo – solo alcune figure, prima fra tutte quella di Walter Benjamin⁹, insieme a quanti, come lui, non escluso quindi neppure qualche tratto analitico di Adorno, abbiano prima o poi attinto allo spirito delle avanguardie storiche, in particolare al surrealismo come punto di incrocio tra marxismo e psicanalisi, tra costruzione sociale della realtà e inconscio individuale-collettivo, tra economia politica e desiderio.

Tutte queste punte della cultura mitteleuropea dei primi decenni del Novecento – si pensi anche al primo Lukacs (quello dei saggi *L'anima e le forme* e *Teoria del romanzo*), hanno avuto la caratteristica di attingere all'esperienza genetica della metropoli, valorizzando il punto di massima saturazione della filosofia moderna costituito da Nietzsche e il più originale punto di coagulo dell'attitudine sociologica rappresentata da Simmel. E non a caso proprio a quello stesso incrocio tra due zone limitari e instabili della filosofia e della sociologia si collega la linea di studiosi dei processi culturali che a partire dalla seconda metà del Novecento più ha pesato nel formarsi di una opinione sapienziale sulla natura non-sapienziale dei media: per esempio molte pagine di Blanchot e Bachelard, anche se le loro analisi della scrittura e dell'immaginario, hanno trattato di media più indirettamente che direttamente; in partico-

⁹ W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, tr. it. Einaudi, Torino 1995.

lare, invece, Jean Baudrillard¹⁰ e altri autori che sarà meglio collocare risolutamente nel secondo fronte.

Infine, si possono considerare in posizione davvero intermedia studiosi caratterizzati da un'attenzione al sociale più spregiudicata: Raymond Williams¹¹, Richard Sennet¹², Thompson¹³ – e vi aggiungerei una figura assai eccentrica nel panorama della storiografia e della teoria in ambito letterario come Franco Moretti¹⁴ per le sue analisi del romanzo (luogo genetico delle grandi narrazioni di cui nel Novecento si appropria il linguaggio televisivo), condotte in base alla sua originale elaborazione del concetto di "opere mondo", in grado di centrare proprio la fase di passaggio dalla crisi della civiltà metropolitana dello spettacolo dal vivo e della scrittura all'avvento dei media industriali e tecnologici. Un percorso di forte interesse sociologico per l'attenzione che rivolge alle modifiche dei rapporti spaziotemporali innestati dalla società moderna¹⁵.

Accanto ad altri autori si schierano sul crinale delle teorie critiche e delle ideologie democratiche sui processi mediatici di modernizzazione e socializzazione – come Mattelart¹⁶ o Lyon¹⁷ – molti studiosi di media che si inseriscono invece nella *ricerca etnografica* e nei *cultural studies*, uno per tutti Moores¹⁸. O si rifanno finalmente a un attento aggiornamento e a una intelligente rielaborazione delle teorie e dei metodi della ricerca sociale in campo generale e/o nel settore dei mass media e dell'immaginario audiovisivo: è il caso di Manovich¹⁹, capace di una rilettura dei vari

¹⁰ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1979 e *La trasparenza del male*, tr. it. SugarCo, Milano 1991.

¹¹ R. Williams, *Sociologia della cultura*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1981.

¹² R. Sennet, *La coscienza dell'occhio. Progetto e vita sociale nella città*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1992.

¹³ J.B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1998.

¹⁴ Moretti, F., *Opere Mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine*, Einaudi, Torino 1994.

¹⁵ S. Kern, *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1988.

¹⁶ A. Mattelart, *Storia della società dell'informazione*, tr. it. Einaudi, Torino 2002.

¹⁷ D. Lyon, *La società dell'informazione*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1991.

¹⁸ S. Moores, *Il consumo dei media: un approccio etnografico*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1998.

¹⁹ L. Manovich, *Il linguaggio dei nuovi media*, tr. it. Olivares, Milano 2002.

linguaggi della multimedialità audiovisiva alla luce del computer, e il caso, forse meno creativo ma davvero eccellente oltre che monumentale, di Castells²⁰, il quale di fronte alla rapida fortuna delle innovazioni digitali "traduce" il quadro più classico dei fattori di mutamento in contesti moderni nel nuovo quadro globale e locale della "società delle reti".

MARSHALL McLUHAN

Probabilmente Marshall McLuhan (1911-1980), canadese, è oggi l'autore più noto e più popolare nel campo degli studi sulla comunicazione. Inizialmente interessato alla letteratura e alla critica teatrale, diventò un vero e proprio "guru" nel panorama delle scienze della comunicazione, soprattutto in virtù dei suoi aforismi, che sono oggi entrati nel linguaggio corrente di queste discipline. Tra i principali meriti di McLuhan, c'è quello di aver spostato l'attenzione dello studio sui media dal contenuto della comunicazione alle proprietà dei mezzi tecnologici, valorizzando così un punto di vista interno (mediologia).

Direttore del *Center for Culture and Technology* all'Università di Toronto, l'autore elaborò alcuni slogan enfatici che sono anche i nodi cruciali della vulgata mcLuhaniana; per lui, *il mezzo è il messaggio*, nel senso che le tecnologie della comunicazione determinano una certa visione della realtà, inevitabilmente influenzando il contenuto che veicolano. Così l'avvento della scrittura e, in particolare, l'invenzione della stampa, hanno privato l'uomo della proprietà calda e sensuale della "parola parlata", di quell'oralità che oggi ritorna con i media elettronici. La metafora della *galassia* mostra ancora quanto i mezzi di comunicazione esercitino un'influenza globale nella realtà sociale. Partendo dall'idea che i media siano delle estensioni dei sensi dell'uomo, McLuhan li divide in due categorie: mentre i mezzi caldi richiedono una bassa partecipazione del fruitore, grazie alla loro alta risoluzione e definizione, i mezzi freddi richiedono un'alta partecipazione a causa della loro bassa definizione.

Tra le opere principali di McLuhan, *La sposa meccanica* (1951), *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico* (1962), *Gli strumenti del comunicare* (1964) e *Dall'occhio all'orecchio* (1982).

Valentina Grassi

²⁰ M. Castells, *Galassia Internet*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2002 e *La nascita della società in rete*, tr. it. Università Bocconi editore, Milano 2002.

Quanto al forte ruolo sussidiario sempre più spesso dato alla sociologia della comunicazione dalla semiologia del testo, mi pare che, seppure molto approssimativamente, tale ruolo sia andato variando a misura delle distinzioni di cui stiamo tentando di tracciare la principale biforcazione. Basti ricordare la forte tendenza a dividersi tra chi tratta i testi in modo astratto, ideologico, meccanicistico, e chi in modo situato; tra chi è attento solo al linguaggio verbale o iconico e chi individua le piattaforme espressive di una più ricca complessità semantica tra *linguaggi verbali* e *linguaggi non verbali*. Là dove, quindi, come nel caso di Roland Barthes²¹ e di Greimas²², la semiologia non ha nulla da invidiare alla filosofia e alla sociologia, ma anzi avanza la forza di verifiche molto efficaci sul piano teorico e anche empirico. In Italia, valgono per tutti Paolo Fabbri²³ e Isabella Pezzini²⁴.

La mediologia

Veniamo ora al secondo fronte. Qui si possono raccogliere i contributi più sensibili proprio alla contrapposizione che ci sta guidando, quella tra corpo e metafisiche del soggetto moderno. Si tratta di autori che forniscono un quadro interpretativo estremamente puntuale, fondato eminentemente sul linguaggio sensoriale piuttosto che sulle astrazioni del pensiero. E dunque: Marshall McLuhan²⁵, Edgar Morin²⁶, Michel de Certeau²⁷. Tre punti di riferimento che avrebbero dovuto funzionare da cardine per il pensiero mediologico e che al contrario pochi comunicazionisti – fortemente assorbiti nelle prospettive elencate sul primo fronte – sono stati

²¹ R. Barthes, *Miti d'oggi*, tr. it. Einaudi, Torino 1974.

²² A.-J. Greimas, *Del senso*, tr. it. Bompiani, Milano 1996 e *Del senso 2. Narrazione, modalità, passioni*, tr. it. Bompiani, Milano 1998.

²³ P. Fabbri, *La svolta semiologica*, Laterza, Roma-Bari 1998.

²⁴ I. Pezzini, *Le passioni del lettore*, Bompiani, Milano 1998.

²⁵ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, tr. it. Garzanti, Milano 1968 e *La Galassia Gutenberg: nascita dell'uomo tipografico*, tr. it. Armando, Roma 1976.

²⁶ E. Morin, *Lo spirito del tempo*, tr. it. Meltemi, Roma 2002.

²⁷ M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, tr. it. Edizioni Lavoro, Roma 2001.

disposti a riprendere. Fa eccezione l'originale revisione del comunicazionismo operata da Meyrowitz²⁸, che ha applicato il pensiero di McLuhan alla distinzione tra scena e retroscena di Goffman²⁹, riuscendo, con il conforto di Giddens³⁰, a mettere l'azione dei media direttamente al centro dei mutamenti sociali della sfera pubblica e privata. E naturalmente fanno eccezione Donna Haraway³¹, straordinario scatto in avanti del pensiero postmoderno e postumano del femminismo storico, e Derrick de Kerckhove³², discendente per via diretta da McLuhan, di cui sembra essere la migliore incarnazione oggi disponibile. Dal suo maestro ha preso la stessa capacità di connettere tra loro elementi apparentemente inaccostabili – spersi nel tempo e nello spazio – e formulare modelli teorici che assumono sempre i contorni di un discorso in divenire su tutto l'arco delle civiltà umane.

Tra gli ambiti filosofici trascurati dai ricercatori in campo comunicazionista vi sono alcuni casi molto significativi: penso in particolare a Merleau-Ponty³³, di cui solo oggi – nel tempo del virtuale – si possono capire le straordinarie anticipazioni (utilizzate non a caso dagli interpreti più sensibili del linguaggio cinematografico e presenti anche nella ricerca semiotica). Quella di Merleau-Ponty non è l'unica delle censure di tipo modernista, progressista e universalista che si sono verificate nel rapporto selettivo e discriminante che la tradizione di studi sulla comunicazione ha intrattenuto con la filosofia. Tra comunicazionisti e “pensiero negativi” non corre lo stesso buon sangue che li ha resi consapevolmente o inconsapevolmente succubi della “teoria critica”. Ma, con l'emergere delle esperienze, dei segni e dei temi della società postmoderna – destrutturazione dell'immaginario collettivo e dei suoi modi di vita

simbolica; frantumazione dei legami sociali, della loro autorità, delle loro rappresentazioni – il recupero in chiave innovativa delle “culture della crisi” a cavallo tra Ottocento e Novecento si è tuttavia fatto strada, vincendo una resistenza che neppure l'intermediazione di Benjamin era riuscita a intaccare. È venuto alla luce solo grazie a casi isolati e tra loro poco omogenei. È importante segnalarne almeno due. Il primo è Michel Maffesoli³⁴, dedito a una creativa rilettura critica dei classici della sociologia – Simmel appunto, ma anche Durkheim e Weber – è tra gli autori che più hanno fatto da cerniera tra immaginario e comunicazione, legato com'è all'antropologia dell'immaginario di Gilbert Durand³⁵ e a una vasta trama di riferimenti che discendono, direttamente o indirettamente, dal pensiero “magico” degli anni Trenta, da Mauss³⁶ e dalla “sociologia del sacro” che aveva caratterizzato l'“École de Sociologie” di Bataille³⁷ e Caillouis³⁸.

Il secondo è Pierre Lévy³⁹, che nella prospettiva cibernetica intravista da Pierre Teilhard de Chardin e inaugurata da Wiener⁴⁰ è l'autore che con più metodo si riallaccia ai reciproci bordi tra tradizioni cosmogoniche e tradizioni hegeliane, componenti che spesso rischiano di riportarlo alle filosofie della storia e dello spirito tipiche della infatuazione macrosociologica per l'universalismo occidentale. Ma è dotato di straordinaria lucidità e chiarezza nel definire le qualità dei linguaggi digitali e le nuove dimensioni spazio-temporali che possono soddisfare la crisi della modernità, dei suoi saperi e delle sue pratiche, dando così una risposta ponderata alla fase anarchica delle prime riflessioni sull'avvento delle reti⁴¹. La

³⁴ M. Maffesoli, *L'istante eterno: ritorno del tragico nel postmoderno*, tr. it. Sossella, Roma 2003 e *La parte del diavolo: elementi di sovversione postmoderna*, tr. it. Sossella, Roma 2003.

³⁵ G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, tr. it. Dedalo, Bari 1972.

³⁶ M. Mauss, “Le tecniche del corpo”, in *Teoria generale della magia*, tr. it. Einaudi, Torino 1991.

³⁷ G. Bataille, *La parte maledetta*, tr. it. Bertani, Verona 1972.

³⁸ R. Caillouis, *I giochi e gli uomini*, tr. it. Bompiani, Milano 1981.

³⁹ P. Lévy, *Il virtuale*, tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 1997 e *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1998.

⁴⁰ N. Wiener, *Introduzione alla Cibernetica*, tr. it. Boringhieri, Torino 1966.

⁴¹ H. Rheingold, *Comunità virtuali*, tr. it. Sperling & Kupfer, Milano 1994.

²⁸ J. Meyrowitz, *Oltre il senso del luogo. L'impatto dei media elettronici sul comportamento sociale*, tr. it. Baskerville, Bologna 1993.

²⁹ E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1995.

³⁰ A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1994.

³¹ D.J. Haraway, *Testimone. Modesta@Female Man@_incontra_OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2000.

³² D. de Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato*, tr. it. Baskerville, Bologna 1993 e *L'architettura dell'intelligenza*, tr. it. Testo & immagine, Torino 2001.

³³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1965.

sua distinzione sincronica e diacronica tra *terra, libro, merci, intelligenza collettiva* riesce a rendere più facilmente usabili – affiancandosi così anche al lavoro di de Kerckhove – alcuni dei principali nodi teorici di McLuhan, basati sulla sua distinzione tra oralità e scrittura. Distinzione efficace, mentre tradotta in linguaggi della vista e linguaggi del sentire, che è appunto la versione mcLuhaniana della contrapposizione tra linguaggi del sapere (scrittura, prospettiva, immagine) e linguaggi del corpo (la tattilità dei sensi). I grandi transiti della storia vengono così definiti nel loro progressivo passaggio attraverso piattaforme espressive che costituiscono le vere e proprie condizioni spazio-temporali dell'*abitare*: territori fisici della comunicazione faccia a faccia; territori della comunicazione metatemporale e metaspaziale realizzati grazie alla scrittura alfabetica; territori espressivi e simbolici aperti dalle merci e dalle nuove relazioni interpersonali che esse creano nei luoghi della vita ordinaria; forme di connessione legate alle reti digitali. Mutamenti, passaggi epocali, che – pur avendo il loro “visibile” ingresso, il loro avvento, nella fortuna sociale delle tecnologie che se ne sono fatte espressione – tracciano trasformazioni umane in cui il susseguirsi dei diversi modi di produrre e di consumare immaginario ha tempi e forme diverse dal susseguirsi dei fatti storici. Con la loro “lunga durata”, comunicazione e immaginario sovranano il “prima e il dopo” della linea episodica in cui sono confinati i gesti del quotidiano e il tempo delle istituzioni sociali.

Conviene fermarsi un poco più distesamente su questa prospettiva di studi. Le quattro dimensioni comunicative sintetizzate da Lévy sono la descrizione non solo di una linea diacronica ma anche di una condizione sincronica che si modifica su quella stessa linea ma lascia costantemente convivere, seppure in diversa misura e miscela, le sue quattro articolazioni. Che, molto schematicamente, elenco qui di seguito.

1) *I linguaggi del corpo*: alla “terra” appartengono le radici di ogni arte dell'espressione umana dalla più ordinaria (le relazioni e il fare necessari a vivere) alle più simboliche e rituali (arti che qui sono artifici che comunque quasi nulla hanno a che vedere, a parte un certo tipo di sacralità, con il significato che nella modernità l'arte assumerà come dimensione istituzionale): musica, danza, scultura, pittura, poesia, canto, teatro.

2) *I linguaggi della scrittura*, dalle sue forme analogiche (il geroglifico) alle sue forme alfabetiche (egemonizzate dalla scrittura greco-romana). A essa si attribuiscono non solo forme di comunicazione a distanza prima inconcepibili, ma anche il distacco del corpo dalla sua memoria e le condizioni più adatte a elaborare il pensiero. Due passaggi importanti anche riguardo alle forme dell'immaginario, poiché esse nel transito dall'oralità alla scrittura cominciano a godere di una più alta stabilità e forza di trasmissione, ma sprofondano anche e con altrettanta intensità nel segreto della persona e delle sue relazioni, della vita vissuta che la comunità orale primitiva era invece incaricata di esternare e trasmettere. Di questa eredità di un mondo già profondamente mediatizzato, la stampa di Gutenberg e la città del Rinascimento rilanciano la potenza espansionista (viaggi, commercio, conquista del mondo) e prospettica (rappresentazione del mondo secondo un punto di vista soggettivo). Viaggi e prospettive che si rivolgono anche al passato (instaurando la dialettica tra Antico e Moderno) e a nuove frontiere geo-antropologiche (instaurando la dialettica tra civilizzazione e mondi primitivi; tra occidente e oriente). Altra ragione, tutto questo, di un nuovo e clamoroso potenziamento dell'immaginario attraverso un processo continuo di assorbimento e contaminazione dell'altro da sé che si realizza non più soltanto con le religioni e le guerre ma con strumenti culturali (il libro) e con reti di interazione economico-politica (trasporto e scambio di merci, transazioni commerciali e trattati, colonie). È infine su queste basi alfabetiche che a partire dal Settecento hanno luogo: l'avvento della borghesia come nuova classe dirigente; i primi fondamenti democratici delle culture e identità nazionali; il rapporto tra diffusione della stampa e “opinione pubblica”.

3) *I linguaggi delle merci*, che intimamente connessi con le condizioni materiali create dal precedente passaggio, cominciano a manifestarsi in pieno a seguito dell'avvento della fabbrica, quindi della rivoluzione industriale, ma già sono all'origine, sin prima del Rinascimento, della stretta interdipendenza tra modernizzazione e mondanizzazione. I territori di esperienza e appartenenza da cui i linguaggi delle merci hanno tratto la loro potenza sono quelli della metropoli ottocentesca e dei grandi apparati e dispositivi collettivi che essa elabora

e produce per rendere visibili le merci e le relazioni sociali: spazi urbani, vetrine, Grandi Esposizioni Universali, Grandi Magazzini (luoghi di convergenza dei flussi di merci e persone garantita dai trasporti ferrati e più in generale dall'energia a vapore). Per questo la vita metropolitana ha funzionato da spazio genetico di tutte le innovazioni tecnologiche di cui si sono serviti i mass media sino a oggi: fotografia, cinema, televisione. I territori mediati dello schermo – caratterizzati da una forte smaterializzazione della realtà fisica a vantaggio della potenza immateriale dei simboli – si sono aggiunti alla stampa così da consentire non solo la costruzione sociale delle identità collettive ma anche la piattaforma espressiva più idonea a garantirne la partecipazione e il consenso. Anche in questo caso assistiamo a una enorme espansione dell'immaginario collettivo attraverso le eccezionali capacità produttive e distributive dell'industria culturale di massa e attraverso la crescita esponenziale dei suoi pubblici. Qui i rapporti di forza tra culture della produzione e culture del consumo tendono a ribaltarsi. Sino a raggiungere, con la dimensione postindustriale, un punto irreversibile di crisi tra immaginario sociale – ancora influente sui modelli identitari di una collettività che resta di proprietà delle istituzioni pubbliche nazionali e internazionali (e delle loro strategie di mondializzazione) – e un immaginario antropologico-culturale che nella sua estrema complessità e multiversalità tende sempre più ad articolarsi in senso centrifugo, trasversale, non identitario, quindi sempre più distante dalle leggi moderne della socializzazione e dei mercati di massa.

- 4) *I linguaggi delle reti telematiche* sono l'innovazione tecnologica che appunto risponde ai processi di disgregazione dei legami sociali fondati dai linguaggi del libro e delle merci. Hanno un carattere ambiguo: massima espressione di intelligenza (il sapere tecnico che vi è incorporato; e il sapere che offrono all'utente), ma anche massima capacità di connessione diretta tra diverse situazioni psico-emotive della persona⁴².

⁴² S. Turkle, *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di Internet*, tr. it. Apogeo, Milano 1997.

WALTER BENJAMIN

Intellettuale tedesco, Walter Benjamin (1892-1940), dopo aver cercato invano di ottenere la libera docenza all'Università di Francoforte, con l'avvento del nazismo (1933) è costretto a emigrare a Parigi. Muore tragicamente sul confine franco-spagnolo nel tentativo di fuggire dalla Francia ormai occupata dai tedeschi. Il suo percorso biografico si incrocia con molte delle figure significative del periodo tra le due guerre, da Brecht a Adorno e Horkheimer. Studioso tra i più originali del suo tempo, si interessa all'analisi della modernità, ai mutamenti della fruizione estetica, alla metropoli (in particolare la Parigi di Baudelaire) e ai mass media. Tra le opere più note, di Benjamin vi è *Angelus Novus* (1955), che contiene i suoi principali scritti di filosofia e di estetica.

Per comprendere il mutamento della funzione dell'arte nella società di massa, fondamentale è il saggio *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1936), dove Benjamin sottolinea come l'opera d'arte perda la tradizionale "aura" che aveva connotato la sua autenticità e irripetibilità. La possibilità di riprodurre tecnicamente l'opera modifica il rapporto della società con l'arte: con la partecipazione crescente delle masse diventa centrale la fruizione dell'opera stessa e la quantità si trasforma in qualità. Lo stesso concetto di genio è profondamente messo in questione: l'unicità dell'ispirazione artistica deve fare ormai i conti con il momento dell'esecuzione e con quello della ricezione, da cui il valore espositivo, che diventano componenti fondamentali del processo di produzione artistica.

Valentina Grassi

Il medium è il corpo

Dicendo che *il medium è il messaggio*, McLuhan ci ha messo a suo tempo sulla buona strada. Ma questo fortunato slogan è stato tuttavia rimosso o assorbito alla rovescia, per stigmatizzare la presunta subordinazione dei contenuti della comunicazione alla qualità espropriatrice delle tecnologie, al dominio dei mass media sull'individuo. Invece, la formula suggerisce una lettura di segno radicalmente diverso: l'equivalenza tra medium e messaggio, tra forma espressiva e contenuto, consegna il significato della comunicazione alla natura tecnologica dell'attore sociale ma non in quan-

to identità socialmente precostituita ma vita vissuta, corpo. Non il corpo della società, vincolato alle sue istituzioni, ma il corpo gettato nella società, come all'origine fu gettato nella nuda natura. Vale a dire che McLuhan non concepisce l'attore sociale ricorrendo alle astrazioni del pensiero moderno ma lo individua a partire dalla sua consistenza corporea somatica, psicoaffettiva. Lo sviluppo storico non è per lui il progredire di un soggetto umano attraverso risorse e mezzi estranei alla sua natura di essere vivente, ma è invece la continua trasformazione delle sue facoltà espressive in termini fisiologici. Per questo il costante punto di partenza delle teorie di McLuhan è la predisposizione sensoriale con cui la persona costruisce se stesso e il proprio ambiente. Per questo la sua storia diviene la storia degli snodi fondamentali in cui i linguaggi del corpo hanno assunto qualità tecnologiche tali da costituire una sostanziale differenza rispetto al passato.

Ma, a fare da metro di paragone, per lui è sempre la dimensione originaria del faccia a faccia, il momento costitutivo della relazione umana, della sua percezione e costruzione della realtà. In questa chiave ha preso in esame il "corpo tecnologico" che la comunicazione, spinta dalle logiche che espansionistiche dello sviluppo moderno, ha dovuto acquisire per potere superare le dimensioni dello spazio e del tempo che più resistevano alla piena affermazione dell'identità collettiva delle società di massa. Un processo di acquisizione, dunque, che può essere descritto come sviluppo tecnologico di una situazione appena successiva a quella del faccia a faccia: la situazione in cui uno dei due interlocutori sia andato altrove e ponga quindi l'urgenza di una comunicazione a distanza senza che esista ancora nessun mezzo per realizzarla. Il messaggio è allora la cosa che A vuole dire a B: questa cosa non può che essere riferita da A coprendo la distanza che lo separa da B. C'è dunque un discorso che una persona vuole consegnare a un'altra persona: la condizione necessaria e ideale è che sia la stessa persona interessata a *dirlo*. Quindi A è spinto a servirsi del proprio corpo sia come mezzo di locomozione sia come mezzo di comunicazione della cosa che vuole dire a B e in cui B è coinvolto. In questa sequenza c'è una doppia equivalenza tra medium-messaggio e medium-messaggero: A userà tutti i sensi di cui dispone e che la presenza di B gli consente per realizzare il proprio messaggio, renderlo percepibile (McLuhan non a caso ci ha lasciato giocare anche sullo slittamento della parola *messaggio* nella parola *massaggio* così da rendere esplicito il riferi-

mento al *massaggiatore* e quindi al *messaggero*). Sarà lui, il *messaggero*, a sapere trovare tutti i mezzi possibili per esprimere quello che vuole esprimere o che è stato incaricato di esprimere; lui a ingegnarsi per determinare una relazione diretta tra se stesso e il suo destinatario. In questa condizione ideale, matriciale, A non è il portatore ma il creatore del messaggio; è il soggetto che lo traduce nello scopo comunicativo che si è dato. Allora, con questo passaggio di proprietà transitive, McLuhan ci dice che il messaggio è il soggetto e anche che *il medium è il soggetto*. Soggetto, naturalmente non metafisico, ma situato nella sua possibilità concreta di comunicare, soggettività incardinata dunque nel proprio corpo, quel corpo e non un altro. *Il medium è il corpo* nel senso che è l'organizzazione che il corpo di A si è dato per comunicare con il corpo di B.

L'emittente A è il messaggio. Ma non c'è destinatario senza messaggio e messaggio senza destinatario: questo gioco di un'altrità posta alla base di qualsiasi atto comunicativo è inscritto nella pluralità stessa della persona. Un soggetto che si costruisca come messaggio non può privarsi della qualità per cui è nominato tale: essere relazione. Una relazione che si fa luogo, luogo relazionale, luogo di appartenenza, luogo che è corpo-messaggio-mezzi-altrità di un essere-in-comune. Tutto ciò rende molto dubbie e scopertamente ideologiche le recenti tesi sui non-luoghi della contemporaneità⁴³, mentre mi pare invece confortare l'attenzione rivolta da Foucault alle eterotopie⁴⁴.

Letto così, lo slogan "il medium è il messaggio" dice la stessa cosa di un altro nodo teorico di McLuhan, la definizione delle tecnologie come *protesi umane*. Importante a sua volta per comprendere un altro suo celebre slogan: il *villaggio globale*, la piattaforma espressiva, abitativa, realizzata dai media della tarda modernità tele-visiva. Questa formula, infatti, indica la globalità dei mondi vissuti mediaticamente e quindi al di là dei luoghi fisici, piazza, città, nazione o continente che sia. Ma essa allude non tanto alle strategie imperialiste oggi messe in luce dalle teorie sulla

⁴³ M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, tr. it. Eleuthera, Milano 1993.

⁴⁴ Si veda G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani: capitalismo e schizofrenia*, tr. it. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987.

globalizzazione quanto piuttosto alle pratiche di glocalizzazione, cioè di mondi globali eppure fortemente localizzati⁴⁵: una distinzione ancora una volta riconducibile alla differenza tra linguaggi del sapere (i quali supportano le grandi aspirazioni totalitarie che si stanno esprimendo nell'uso delle reti da parte della volontà di dominio economico-politico del soggetto occidentale e del suo sistema di conflitti) e linguaggi del corpo (i quali supportano forme di neocomunitarismo radicate dalle tradizionali mappe geopolitiche).

Il medium come incarnazione del messaggero è appunto il corpo che si traduce e trasforma: meglio non dire che si sviluppa, per non usare l'ambiguità comunque deterministica e lineare del termine sviluppo, carico com'è di progettualità moderna. Meglio usare, come ha fatto Ortega y Gasset, l'immagine metaforica dell'*ameba*, capace di metamorfosi dettate dal momento. Il medium è il corpo che si traduce, si trasforma senza soluzione di continuità mediante deformazioni psicosomatiche del proprio assetto sensoriale. Il corpo-messaggero è medium delle proprie relazioni attraverso l'estensione territoriale dei suoi arti, dei suoi sensi, della sua mente, dei suoi desideri, della sua immaginazione. Le traduzioni di sé che ha vissuto sono segnate dal passaggio all'oralità, poi alla scrittura, poi agli schermi, infine ai linguaggi digitali. L'uomo tecnologico delle macchine (civiltà industriale) si sta trasformando in *cyborg* (civiltà post-industriale o, come alcuni preferiscono dire, post-umana, per sottolineare l'estensione dei processi di artificializzazione resi possibili dalle biotecnologie).

L'idea di *villaggio globale* elaborata da McLuhan va dunque individuata non tanto nel progetto di globalizzazione messo in opera dal soggetto moderno – ultima versione dello sradicamento occidentale dell'esperienza vissuta in nome della invenzione di una comunità possibile ma a venire – quanto piuttosto nella dimensione relazionale (di appartenenza affettiva più che sociale) che può realizzarsi localmente e tuttavia con la ricchezza di un intero mondo vitale, spinto oltre ogni confine storico-sociale. Emerge l'altro versante della riflessione di McLuhan, quello più post-moderno e anche più politico, ma di una politica per così dire "rove-

sciata" poiché di fatto qui a spezzarsi è lo statuto stesso della *polis* come metafora delle strategie politiche moderne. Emerge una radicale distinzione tra il carattere *esclusivo* dei linguaggi dell'alfabeto e dunque del sapere, e il *carattere inclusivo dei linguaggi del sentire* e dunque del corpo. Sempre la stessa differenza su cui abbiamo insistito ma con un taglio teorico che impone una rilettura di tutta la storia della comunicazione e uno sguardo più attento ai mutamenti del presente. McLuhan ha pensato tanto in anticipo sul nostro tempo da essersi spinto ben oltre i luoghi comuni in atto ancora nei saperi e in buona parte delle strategie sociali sulla comunicazione. A fronte della drammaticità delle crisi dei nostri sistemi di potere e della qualità dei loro conflitti, non possiamo rischiare di continuare a utilizzare vecchi paradigmi e vecchie teorie sulla comunicazione. Bisogna evitare di restare inchiodati a uno scenario che sta riconsegnando ai saperi tradizionali della modernità la *preziosa* differenza tra comunicazioni personali e interattive (tendenzialmente, almeno per il momento, "uno a uno" e "molti a molti") e comunicazioni collettive e unidirezionali (tendenzialmente un'area generalista di relazioni ancora molto forti che osservano piattaforme espressive "pochi a molti"). Per essere governabili, i grandi mutamenti – e davvero tutti sono oggi convinti che quello presente, nel bene o nel male, lo sia – hanno bisogno di una soggettività in grado di interpretarli, di esserne la voce. Da questa assenza di nuovi contenuti dentro una effervescenza di mutamenti tuttavia elevatissima dipendono tutte le grandi questioni di collasso, locale e globale, delle democrazie rappresentative. La qualità dei regimi di massa caratterizzati da piattaforme espressive egemonizzate dalla televisione generalista si spezza proprio nel punto in cui le strategie politico-culturali di queste piattaforme collettive non riescono più a conservare la loro capacità di coesione. Non riescono a trattenere insieme – nello stesso luogo, nello stesso messaggio, in uno stesso vincolo (patto) comunicativo – né la società di diritto dei cittadini e della cittadinanza né l'immaginario degli spettatori, né i valori emergenti dei consumatori, il loro diverso senso di appartenenza al mondo delle esperienze. La società dei media di massa non riesce più a "sostenere" la sua storica *finzione di comunità*. È la matrice del suo sviluppo ideologico e simbolico ad avere raggiunto la condizione di "risorsa insostenibile". E a loro volta le nuove finzioni di comunità che vengono dalla pluralità di mondi della persona

⁴⁵ F. Sedda (a cura di), *Glocal: sul presente a venire*, Sossella, Roma 2004.

non riescono a trovare soddisfazione nella società, non partecipano alle "strategie di riforma" che essa concepisce, neppure a quelle che nascono all'insegna neofunzionalista dello "sviluppo sostenibile". McLuhan ci aiuta a riformulare criticamente l'intera storia dello sviluppo dei rapporti tra società e media; a porci alcune domande cruciali su quali siano, ora, le soggettività emergenti della rivoluzione cibernetica; quale sia la qualità espressiva dei territori vissuti da tali soggettività attraverso le nuove protesi del computer e delle mutazioni biotecnologiche, degenerazioni e rigenerazioni tanto forti da farsi estensioni post-umane, al di là dell'umano, al di qua e al di là della sua "pelle". Su questo versante in particolare mi sembra che si possano mettere in reciproca sinergia McLuhan e Benjamin, il primo teorico del "sex appeal dell'inorganico"⁴⁶.

Fu certamente importante il salto di qualità che a loro tempo – nel tempo delle grandi manovre dei processi di socializzazione dei sistemi di massa fondati sulla democrazia e sul mercato – gli studi sulla comunicazione hanno compiuto nel convergere in modo così esteso e continuativo sui mass media. La *quantità si trasforma in qualità*, aveva scritto Benjamin nel 1936⁴⁷. Grazie alla sua veggenza, questa dinamica gli era apparsa già chiara guardando all'asse di esperienze che dalle masse metropolitane dell'Ottocento si spingeva sino all'avvento del cinema. Gli studi sui mass media compiuti dagli anni cinquanta a oggi hanno avuto il merito di scoprire un "mondo nuovo": il territorio reale, sempre più mediale, del progetto moderno e dei suoi conflitti identitari (individuo, classi, ceti, gruppi, generi, etnie, culture). Qui forme e mezzi della modernizzazione hanno fatto pressione per un sempre più "determinato" mutamento di ogni segmento del sistema occidentale e capitalistico in direzione fortemente mediatica. Nelle strategie economiche, in cui lo slittamento delle risorse materiali e simboliche verso il consumo e i consumatori spiega la rilevanza raggiunta dai linguaggi della *pubblicità* e la loro intima connessione con gli apparati editoriali dell'*informazione* e dello *spettacolo*. Nelle strategie politiche, con innesti sempre più forti tra i dispositivi utilizzati

⁴⁶ M. Perniola, *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino 1994.

⁴⁷ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, tr. it. Einaudi, Torino 1966.

nelle *campagne elettorali*, dunque nei regimi di senso delle democrazie rappresentative e delle economie di mercato, e i *linguaggi persuasivi* elaborati da un immaginario collettivo sì mediale – schermico, simulacrale, emotivo, tattile – e quindi ricco di vie di fuga simbolica dalla realtà e dalle sue norme ma tuttavia inibito dentro il quadro *rigidamente finalizzato* di un modello collettivista.

METROPOLI

Se il processo di urbanizzazione in Occidente si fa risalire al periodo tra il XVIII e il XIX secolo, quindi legato al processo di industrializzazione, la metropoli raggiunge nel corso dell'Ottocento il suo pieno sviluppo, tanto da diventare uno dei simboli della modernità. La sociologia, sin dai suoi esordi, si occupa della questione della città da più punti di vista, da quello delle sue caratteristiche strutturali ai risvolti sociali, sino a quello della dimensione simbolica. Significativa l'analisi di Simmel (*La Metropoli e la vita dello spirito*, 1903), secondo cui la metropoli è il luogo dove la psiche dell'individuo reagisce alla vita metropolitana attraverso un atteggiamento intellettualistico che permette l'espressione della libertà personale.

La ricerca empirica sulla città è profondamente segnata dai lavori di etnografia urbana della Scuola di Chicago, un gruppo di studiosi che, tra gli anni Venti e Trenta, si dedica all'analisi dei quartieri metropolitani dal punto di vista di chi li vive (ecologia urbana). In particolare con Robert E. Park, la città, da tema astratto di riflessione, diventa un ambiente concreto in cui vivono comunità con le proprie regole non scritte di organizzazione del territorio (le bande e i loro *slums*).

La metropoli, in quanto spazio territoriale e simbolico, è profondamente interconnessa con i processi sociali e comunicativi, tanto nel campo della produzione quanto in quello dell'espressione. Inizialmente essa è protagonista di movimenti centripeti, laddove dalle periferie le attività politiche, economiche e culturali si concentrano nel territorio urbano: la metropoli diventa così il luogo privilegiato dell'affermazione della società di massa, il luogo delle istituzioni politiche, della vita produttiva e del consumo, delle reti di comunicazione e trasporto, dello spettacolo cinematografico, il luogo della vita quotidiana. Una seconda fase di sviluppo vede protagonisti i movimenti centrifughi, che dall'esterno vanno verso l'interno dello spazio domestico, grazie alla diffusione dei mezzi di comunicazione di massa (radio prima, televisione poi).

Valentina Grassi

SINTESI

- ☐ Gli studi sulla comunicazione possono essere suddivisi in due grandi indirizzi: la tradizione del *comunicazionismo* e quella della *mediologia*. Mentre la prima si concentra prevalentemente sulla dimensione macrosociologica degli eventi comunicativi, la seconda valorizza soprattutto le forme simboliche della vita quotidiana, in quanto esperienza vissuta.
- ☐ Sul versante del *comunicazionismo* si possono ricondurre autori dediti alla manualistica e alla trattatistica sulle teorie degli effetti dei media e affini, tra cui, in Italia, Mauro Wolf. Ma anche tutta la riflessione che ruota intorno al pensiero di Jürgen Habermas, riflessione caratterizzata dall'eterna dicotomia tra pensiero negativo e pensiero positivo, tra razionalità e irrazionalità.
- ☐ In posizione intermedia spicca Walter Benjamin, che valorizza l'importanza della metropoli nella genesi di molti fenomeni socio-culturali. All'intreccio tra i due fronti si collocano alcune ibridazioni come la ricerca *etnografica* e i *cultural studies* (si veda, per esempio, Moeres).
- ☐ Sempre più importante sta diventando, per gli studi sulla comunicazione, il ruolo della semiologia del testo, anch'essa divisa tra chi predilige i linguaggi verbali o iconici e chi è attento a una più ricca complessità di *linguaggi verbali* e *linguaggi non verbali*.
- ☐ Sul versante della *mediologia*, attenta al linguaggio sensoriale piuttosto che alle astrazioni del pensiero, possono essere collocati autori come Marshall McLuhan, Edgar Morin e Michel de Certeau.
- ☐ Riprendendo la distinzione, diacronica e sincronica, delle quattro dimensioni comunicative operata da Pierre Lévy (terra, libro, merci, intelligenza collettiva), si possono distinguere quattro grandi linguaggi. I *linguaggi del corpo* riguardano le radici dell'arte dell'espressione umana. I *linguaggi della scrittura*, legati appunto al transito dall'oralità alla scrittura, sono quelli che provocano il distacco del corpo dalla sua espressione, creando le condizioni per l'elaborazione del pensiero. I *linguaggi delle merci*, che si manifestano in pieno a partire dalla rivoluzione industriale, traggono alimento dai territori urbani, luoghi privilegiati dello sviluppo dell'industria culturale di massa. I *linguaggi delle reti*, infine, rispondono alla disgregazione dei legami sociali che i linguaggi della scrittura e delle merci hanno fondato.

segue

continua

☐ Il celebre slogan di McLuhan *il medium è il messaggio* può essere interpretato seguendo la linea che dal messaggio ci riporta al soggetto che lo ha prodotto. Le allo scopo di comunicare, e che dal soggetto ci riporta ancora al suo corpo. Le tecnologie sarebbero quindi *protesi umane*, come sostiene ancora McLuhan, nella globalità dei mondi vissuti mediaticamente del villaggio globale.

☐ Le acute osservazioni di McLuhan sul rapporto tra società e media possono aiutare anche nel porsi alcune domande sull'attuale rivoluzione cibernetica, sul ruolo che stanno rivestendo le nuove protesi del computer e delle biotecnologie.

Domande

- Nel panorama degli studi sulla comunicazione, quali sono le differenze tra un approccio prevalentemente *comunicazionista* e uno più *mediologico*?
- Quali autori possono essere collocati nel fronte del *comunicazionismo*?
- Quali autori, con il loro pensiero, rappresentano in modo più significativo il fronte *mediologico*?
- Si parli delle quattro dimensioni comunicative dei *linguaggi del corpo*, della *scrittura*, delle *merci*, delle *reti*.
- In che senso il medium è il messaggio e, quindi, il corpo?
- Secondo la formula di Walter Benjamin, con l'affermarsi delle masse metropolitane e l'avvento del cinema "la quantità si trasforma in qualità". Perché?
- Quali sono le prospettive nell'era dell'uomo *cyborg*, con la diffusione e lo sviluppo crescente delle nuove tecnologie?

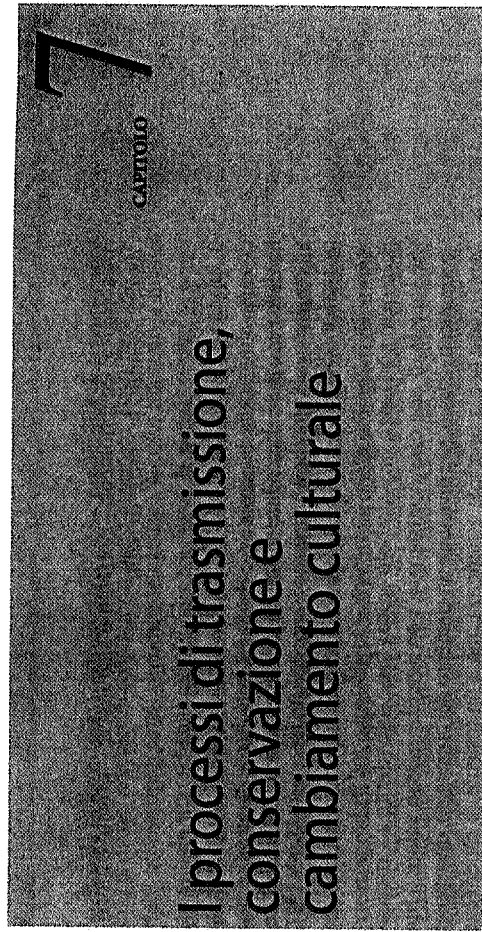
LOREBANA

SCOLLA

Sociologia del

Processi culturali

le vulture (2002)



In quanto prodotto sociale che incide, a sua volta, sulla struttura sociale, la cultura ha bisogno per sua natura di essere diffusa, sia attraverso la comunicazione interpersonale sia attraverso quella di massa, oltre che di essere trasmessa alle generazioni future. In questo contesto si definiscono anche i processi attraverso cui la cultura viene conservata, come pure quelli del suo mutamento, in società che hanno fatto del pluralismo, dunque del confronto tra culture diverse, un valore.

1. I PROCESSI COMUNICATIVI

1.1. Cultura, linguaggio e comunicazione interpersonale

La cultura (valori, norme, simboli, ideologie, credenze religiose) circola nel mondo sociale prevalentemente sotto forma di discorsi, espressioni, parole dette o scritte, attraverso dunque il **linguaggio** (nei suoi aspetti verbali e non verbali). Quest'ultimo si basa sulla capacità degli esseri umani di utilizzare i simboli. È già stato osservato (cfr. cap. 2) che il linguaggio è la principale forma di **oggettivazione** dell'espressività umana, la cui caratteristica è proprio quella di staccarsi dalle manifestazioni immediate della soggettività, assegnando ai diversi elementi dell'esperienza dei suoni e segni convenzionali che ogni volta li richiamano, anche se non sono presenti. Uno tra i maggiori linguisti del Novecento, Edward Sapir [1921], riportava l'esempio di una persona che abbia udito, in una casa specifica, pronunciare una parola in circostanze talmente importanti per lui sul piano psicologico che da quel momento in poi ogni volta che riascolta questa parola specifica, essa gli riporta alla mente quella particolare casa e viceversa. Questo esempio è molto utile per capire che cosa il linguaggio non è: il linguaggio non è semplicemente un'associazione

Linguaggio come oggettivazione

psicologica, un fenomeno – potremmo aggiungere – privato e individuale. Secondo le parole di Sapir:

Questo tipo di associazione psicologica non costituisce il linguaggio. Per essere linguistica, l'associazione deve essere semplicemente simbolica; in altre parole, la parola deve denotare, etichettare, l'immagine, non deve possedere altro valore che quello di un gettone, che richiama l'immagine ogni volta che è necessario o appropriato far questo [Sapir 1921; trad. it. 1969, 11].

Ciò però non basta. Se il simbolo «casa» fosse solo riferito all'immagine singola di una casa determinata, non avrebbe nessun valore a fini comunicativi. Esso, per diventare un elemento del linguaggio, deve poter rimandare non a una sola esperienza, ma a un insieme di esperienze con caratteri talmente simili da essere classificabili nella stessa categoria. Ancora con le parole di Sapir:

In altre parole, quell'elemento del linguaggio che è la parola «casa» è il simbolo, prima di tutto e soprattutto, non di una percezione singola, e nemmeno della percezione di un particolare oggetto, ma di un «concetto»; e cioè di un utile recipiente intellettuale, che contiene migliaia di esperienze distinte ed è pronto ad accoglierne ancora migliaia. Se i singoli elementi significanti del linguaggio sono simboli di concetti, il linguaggio stesso, nel suo concreto fluire, può essere interpretato come il collocamento di questi concetti in relazione fra di loro [*ibidem*, 13].

Linguaggio e pensiero

Ci si è chiesti quindi se il pensiero sia possibile senza il linguaggio, o se non siano due facce dello stesso processo. Se ogni elemento del linguaggio è un'etichetta di un concetto, è difficile concepire il pensiero e il ragionamento senza la sua realizzazione linguistica. Ciò non significa, tuttavia, che siano completamente sovrapponibili. Innanzitutto l'uso del linguaggio non è sempre di tipo concettuale: attraverso il linguaggio esprimiamo e comunichiamo agli altri emozioni, ricordi, sensazioni. In secondo luogo il pensiero si forma attraverso il materiale linguistico, essendone, in certo senso, il contenuto. Non possediamo davvero un concetto, non siamo in grado di dare un ordine cognitivo all'esperienza finché non troviamo la parola adatta. Ma questa viene trovata alla fine di un processo faticoso di ricerca e di manipolazione delle risorse linguistiche esistenti. Ecco perché quando sappiamo trovare la parola «giusta» per quanto avevamo in mente ci sentiamo sollevati e ci sembra di avere davvero capito la realtà. Ecco anche perché la comprensione di fenomeni nuovi passa spesso attraverso la creazione di termini nuovi con cui indicarli. Tra linguaggio e pensiero esiste quindi un **complesso processo di interazione**; come sostiene ancora Sapir, «lo strumento rende possibile il prodotto, e d'altra parte il prodotto porta a perfezionare lo strumento». Quando ci riferiamo al linguaggio pensiamo comunemente alla sua forma orale o scritta, quest'ultima non essendo altro che l'equivalente

puntuale della prima. Esistono però molte possibilità di trasposizioni linguistiche, che alcuni sostengono siano illimitate. Basti pensare, per fare un esempio noto, al codice telegrafico Morse, adottato a livello mondiale fino ad anni recenti, che trasferiva le parole scritte (e non i suoni) in una sequenza convenzionale di ticchettii lunghi e brevi. Un altro esempio è costituito dai diversi linguaggi dei gesti che, in genere, rappresentano trasposizioni imperfette del linguaggio normale, nel senso che si limitano a rendere alcuni elementi linguistici indispensabili alla comprensione reciproca in situazioni particolarmente difficili. Tra questi rientrano sia il linguaggio dei sordomuti sia quelli sviluppati dai monaci di clausura per rispettare il voto del silenzio sia i linguaggi gestuali elaborati dalle tribù indiane del Nord America, i cui normali sistemi linguistici erano talmente diversi da essere reciprocamente inintelligibili. Oltre a queste possibilità molto ampie di trasposizioni dirette o indirette del simbolismo tipico di un linguaggio, il linguaggio verbale è spesso accompagnato da **segnali non verbali**, che possono consistere nella postura del corpo, nella gestualità, nelle espressioni facciali, o in segni paralinguistici (ad esempio il tono della voce). Questi, che possono essere o non essere intenzionali, hanno una rilevanza nell'interpretazione dello stesso messaggio espresso in termini linguistici. Erving Goffman, nei suoi studi sull'interazione e la presentazione del sé nella vita quotidiana, sottolinea l'aspetto non intenzionale dell'espressività corporea che, diversamente da quella verbale, è «lasciata trasparire». Quest'ultima può essere in contraddizione con la prima e rivelare, agli occhi dell'altro con cui si comunica, aspetti utili per interpretare quanto trasmesso intenzionalmente attraverso le espressioni verbali.

Gli osservatori, sapendo che l'individuo tende a presentarsi sotto una luce favorevole, possono dividere la scena a cui assistono in due parti: l'una, che l'individuo può facilmente controllare a piacere e che riguarda in massima parte le sue affermazioni verbali; l'altra che sembra sfuggire al controllo o non rivestire alcun interesse per l'individuo e che consiste in massima parte nelle espressioni che «lascia trasparire». Gli altri possono allora servirsi di quelli che vengono considerati gli aspetti non controllabili del suo comportamento espressivo come mezzo per verificare la verità di quanto è trasmesso dagli aspetti controllabili. Con ciò viene dimostrata la fondamentale asimmetria del processo di comunicazione, poiché, presumibilmente, l'individuo è consapevole di un solo livello della sua comunicazione, mentre gli osservatori sono consapevoli di questo livello e di un altro [Goffman 1959; trad. it. 1969, 17].

L'importanza dei segnali del corpo nella comunicazione non è da mettersi in rapporto esclusivamente con gli **aspetti psicologici e individuali** (se mi dici «va benissimo!» con un tono irritato e lo sguardo severo, capirò che in realtà il tuo stato emotivo è di tensione e che non sei d'accordo con me), ma anche con gli **aspetti culturali**. Un modo di gesticolare particolarmente vivace è tipico delle culture mediterranee.

Una donna musulmana che non guarda negli occhi un uomo mentre parla non esprime semplicemente timidezza o indifferenza, ma una discrezione che indica soggezione nei suoi confronti, affermazione di valori religiosi e tradizionali. Vi sono, inoltre, anche altre forme di comunicazione non verbale, particolarmente importanti nella comunicazione e diffusione di vari aspetti della cultura (valori estetici, religiosi, morali) come le immagini (nella pittura, nella scultura, nel cinema) o i movimenti ritmici della danza.

Universalità del linguaggio

La caratteristica generale del linguaggio è la sua **universalità**. Non esiste una popolazione sulla faccia della terra che non possieda un sistema linguistico sviluppato. Dal punto di vista dei fondamenti della lingua – lo sviluppo di un sistema fonetico, il collegamento tra elementi linguistici e concetti – il linguaggio di una tribù australiana è simile a quello più sofisticato di una moderna nazione europea. Considerato una facoltà innata dell'essere umano, una caratteristica del suo patrimonio biologico, che si è formata gradualmente in un lungo processo evolutivo, il linguaggio è stato trattato da gran parte della linguistica moderna come un sistema a sé, sganciato dai modi in cui viene concretamente usato da una comunità sociale. Un esempio importante dello studio formale dei meccanismi del linguaggio, astratto dagli aspetti sociali e comunicativi, è quello del linguista americano Noam Chomsky [1968]. Secondo Chomsky esiste una grammatica universale, comune a tutte le lingue, costituita da regole che collegano tra loro un numero limitato di fonemi (unità minime di suono), da cui, per successive differenziazioni, si sviluppano le grammatiche delle lingue specifiche. Nonostante gran parte della ricerca linguistica riguardi gli aspetti sistemici e invarianti della lingua, in anni recenti si è sviluppata una disciplina, la sociolinguistica, interessata ad analizzare la **variabilità o variazione della lingua**, a mettere in luce cioè gli aspetti contestuali e le funzioni comunicative del linguaggio, i modi in cui il linguaggio viene concretamente utilizzato entro comunità e situazioni di interazione specifiche [Giglioli e Fele 2000]. È stato mostrato che il linguaggio varia in funzione della struttura sociale all'interno di una data società. Si è già fatto cenno nelle pagine precedenti alle ricerche di Bernstein [1971] che ha messo in luce la connessione tra abilità linguistiche (possessione di un «codice elaborato») e rendimento scolastico in alunni provenienti dalle classi medie; si possono citare, a questo proposito, anche i primi studi di Labov [1966] sulla differenziazione sociale dell'inglese (i diversi modi di pronunciare il *th*) a New York. Il linguaggio varia anche a seconda dei diversi contesti comunicativi. È stato mostrato, ad esempio, che vi è un uso formale o informale della lingua a seconda della situazione sociale e del suo carattere più o meno confidenziale. La variabilità del linguaggio è anche connessa in maniera rilevante alla cultura. Tra linguaggio e cultura (tra ciò che un gruppo sociale pensa, crede, valorizza e una particolare *modalità* dell'espressione di questo

pensiero, credenza, valore), esiste un rapporto di interazione. Questo rapporto può essere inteso in due modi. In primo luogo il linguaggio non è neutro, le sue variazioni non sono equivalenti, ma esprimono diverse valutazioni sociali. Parlare nella lingua standard di una società, quella che si impara a scuola e si usa per scrivere, è, ad esempio, considerato un elemento importante di **prestigio** e di **reputazione sociale** e, come tale, è valorizzato (considerato un modello di comportamento desiderabile); al contrario, esprimersi in forme linguistiche non standard (ad esempio l'uso del dialetto) è stigmatizzato, comporta cioè una valutazione negativa, in quanto riconosciuto proprio di strati sociali inferiori, non istruiti o marginali.

D'altro canto certi gruppi marginali o minoritari (come particolari gruppi etnici), nello sforzo di valorizzare positivamente la loro appartenenza, riconoscono alla propria lingua un prestigio e un valore del tutto misconosciuto nella società più ampia. Alcuni gruppi devianti (come nel caso della «mala») o giovanili (bande o sottoculture particolari) o religiosi-esoterici inventano particolari gerghi che svolgono principalmente una **funzione di identificazione collettiva**. La lingua è dunque un mezzo che direttamente – ossia indipendentemente dal contenuto che veicola – esprime valori positivi, legati al prestigio e al potere sociale, o negativi, legati alla marginalità o inferiorità sociale. Essa, inoltre, funziona direttamente da simbolo in cui gli appartenenti a una stessa comunità si riconoscono, in modo assai simile alle rappresentazioni collettive di cui parlava Durkheim. Parlare uno stesso linguaggio, avere lo stesso modo di abbigliarsi, di pettinarsi, ascoltare la stessa musica, in alcuni casi fa tutt'uno con la difesa, il mantenimento, o l'affermazione di un'identità culturale specifica.

Vi è un secondo modo in cui linguaggio e cultura si connettono. Il linguaggio «parla» la cultura di un gruppo sociale, nel senso che in buona parte il suo vocabolario riflette la cultura a cui serve. Dice Sapir che una società che non conosce la teosofia non ha bisogno di un nome per definire questo concetto. D'altro canto l'introduzione di nuovi vocaboli rispecchia l'arricchimento continuo della cultura di una società, la comparsa di oggetti, credenze, tecniche prima sconosciuti, dovuti spesso all'importazione da culture diverse. Una prospettiva ancora più forte sul rapporto tra cultura e linguaggio è stata espressa con l'**«ipotesi relativistica»** di Sapir-Whorf secondo cui, almeno in via ipotetica, la struttura di una lingua condiziona il modo in cui l'individuo comprende e percepisce la realtà. Il nostro «mondo reale», secondo questa ipotesi, è ciò che il nostro linguaggio ci consente di nominare. Anche se alcune ricerche hanno effettivamente dimostrato che la capacità di riconoscere e di ricordare i colori è associata alla disponibilità di specifici nomi di colore, la tesi di una correlazione così stretta tra struttura linguistica e «concezioni del mondo» rimane controversa. Alcune critiche più radicali si sono appuntate sul metodo di analisi di Whorf, sostenendo che,

Linguaggio e identità collettiva

L'ipotesi Sapir-Whorf

Variabilità sociale e culturale del linguaggio

da un punto di vista empirico, bisognerebbe osservare e descrivere separatamente eventi linguistici e culturali per poterli poi correlare, cosa estremamente difficile in quanto le differenze tra «concezioni del mondo» consisterebbero in differenze linguistiche.

Anche se non come determinazione causale, tra linguaggio e cultura esiste comunque un rapporto nel senso che la storia della lingua e la storia della cultura scorrono parallelamente. Basti pensare, per quanto riguarda le nazioni moderne, al sorgere, con l'età del nazionalismo, di **culture superiori unificate** (ancorché articolate e differenziate al loro interno), sostenute centralmente da sistemi di comunicazione e sistemi educativi a livello nazionale, che vanno di pari passo con l'unificazione linguistica e la diffusione nella popolazione di una varietà formale standard della lingua, privilegiata nelle circostanze formali, nell'uso scritto, obbligatoria negli usi burocratici e amministrativi. La storia dell'Italia contemporanea ne è un esempio. Lo sviluppo di una pratica italofoa comincia con l'unità politica del paese, ma procede molto lentamente nel periodo che va dall'unità al secondo dopoguerra. Basti pensare che – secondo le stime di De Mauro [1992] – nel 1860 gli italofoi erano circa 600.000, concentrati in Toscana (ben 400.000), e rappresentavano il 2,5% della popolazione italiana. Accelerata tuttavia vistosamente con gli anni Cinquanta del Novecento, quando, in circa dieci anni, si è avuta una diffusione dell'italiano di entità simile a quella realizzata nel corso dei cento anni precedenti. Questo aumento, destinato ancora a crescere negli anni successivi, è legato a due importanti fattori di unificazione culturale: l'educazione generalizzata e la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa, in particolare quella dell'ascolto televisivo. Negli anni Novanta (secondo dati Istat), il 64% della popolazione italiana usava abitualmente parlare italiano, anche se una non indifferente minoranza (13,9%) continuava ad usare prevalentemente il dialetto. Le differenze regionali restano comunque vistose se si pensa che, a fronte di popolazioni regionali che parlano sempre l'italiano in percentuale molto elevata (Toscana 85,1%; Lazio 58,5%; Liguria 57,1%; Lombardia 51,1%; Piemonte 47,5%), ve ne sono altre che parlano in misura ancora molto elevata – superiore alla media – sempre e solo il dialetto (Veneto 33,7%; Sicilia 25,7%; Campania 21,8%; Calabria 21,7%; Friuli 20,4%).

L'acquisizione di una lingua standard – l'italiano – va di pari passo con l'unificazione culturale dell'Italia, senza che ciò significhi annullamento delle differenze linguistiche e l'abitudine all'uso del dialetto, anche se quest'ultimo diventa una varietà colloquiale usata nella conversazione quotidiana. A volte, inoltre, è proprio l'unificazione a stimolare la rinascita e la difesa delle culture locali e delle minoranze linguistiche, soprattutto da parte delle fasce giovanili e dei ceti istruiti, come salvaguardia della pluralità linguistico-culturale nativa, profondamente radicata nella storia secolare dell'Italia.

Unificazione culturale e unificazione linguistica

Tenendo presente il rapporto stretto che, in diverse forme, esiste tra linguaggio e cultura, possiamo innanzitutto considerare il **processo comunicativo interpersonale** che avviene quotidianamente, quando due o più persone interagiscono in situazioni di compresenza, o faccia a faccia. È innanzitutto attraverso la conversazione (il linguaggio verbale e non) che i diversi elementi della cultura di un gruppo vengono trasmessi e continuamente confermati. Come dicono Berger e Luckmann, la conversazione quotidiana rigenera continuamente nello stesso tempo il senso della realtà e della nostra identità sociale. Si è soliti distinguere i diversi **elementi della comunicazione**, o meglio di un singolo atto comunicativo, tra l'*emittente*, ossia chi produce il messaggio, il *ricevente*, cioè il pubblico destinatario (dal singolo utente a un gruppo più ampio) che riceve il messaggio, il *codice* che è il sistema di riferimento attraverso cui il messaggio è prodotto, il messaggio che è il contenuto informativo trasmesso secondo le regole del codice, il *canale* ossia il mezzo che consente la trasmissione del messaggio e, infine, il *contesto* in cui il messaggio è inserito e a cui si riferisce [Ricci-Bitti e Zani 1983].

La ricezione e la decodifica del messaggio da parte del ricevente è un processo complesso, non riducibile al semplice riconoscimento dei segni. Se il codice è un linguaggio verbale, come perlopiù è nella conversazione e comunicazione quotidiana, il ricevente, per comprendere il messaggio trasmesso, non deve solo conoscere la lingua – cosa peraltro indispensabile – ma deve anche attribuirgli un significato. Infatti le singole parole, gesti o frasi non sono univoci, ma ogni termine ha un'area di ambiguità semantica. Un termine, ad esempio, può **denotare** o **connotare** qualcosa. La parola «cavallo» denota un gruppo definito di mammiferi erbivori, che appartiene alla famiglia degli Equini. Questo aspetto denotativo del termine «cavallo» potrebbe comportare problemi nel caso dell'aborigeno ricordato da Sapir che non aveva mai visto né sentito parlare di un animale di questo tipo. In questo caso però era semplicemente sconosciuto l'oggetto o la categoria di oggetti richiamati; bisognava inventare una parola per indicarlo, cosa che gli aborigeni fecero prontamente.

La connotazione di una parola si riferisce invece alle sue associazioni implicite, di tipo valutativo. Così la stessa parola può essere positiva in una lingua e spregiativa in un'altra, avere un significato in un contesto e uno diverso in un altro. Ad esempio, il rivolgersi con il «tu» all'amico quando si è al bar indica confidenza. Se l'amico è un giudice e ci si rivolgesse a lui con il «tu» in un'aula di tribunale, ossia in una situazione altamente formale, sarebbe interpretato come mancanza di rispetto. La stessa frase di cortesia, ad esempio, può avere significati profondamente diversi per persone provenienti da ambiti culturali differenti. Il giapponese che ci offre con un inchino il proprio biglietto da visita e ci comunica la sua professione, fa qualcosa di più di quanto farebbe un

La comunicazione interpersonale

Denotazione e connotazione

L'interpretazione del messaggio

occidentale con lo stesso gesto. L'occidentale trasmette un'informazione utile, il giapponese segnala profonda stima e fiducia nei nostri confronti, aspettandosi di essere ricambiato.

Questi esempi servono per far rilevare che la ricezione e decodifica del messaggio implica una fondamentale operazione di **interpretazione**. In questa operazione il ruolo degli elementi culturali è decisivo. L'interpretazione, che è un processo attivo di attribuzione di significato, si realizza riportando il messaggio sia al contesto più ampio in cui il processo comunicativo ha luogo (la cultura di una comunità, di un gruppo, di una nazione), sia al contesto situato dell'interazione (ad esempio, formale o informale) e alle sue regole implicite, sia agli schemi mentali e aspettative che attribuiamo all'altro con cui comunichiamo. Nello schema della comunicazione (cfr. fig. 7.1) la cultura occupa almeno due posizioni distinte: 1) come **contenuto** del codice, ossia come messaggio (lo scienziato che comunica alla sua comunità scientifica una importante scoperta; il leader religioso che illustra a un pubblico di seguaci la propria dottrina; la persona che trasmette all'amico le ragioni dell'adozione di uno stile di vita vegetariano); 2) come **contesto** della ricezione, ossia come insiemi di rappresentazioni, valori e schemi comunicativi a un uditorio (le credenze e i paradigmi della comunità scientifica; il sistema religioso di riferimento del gruppo; gli schemi mentali a cui i due amici fanno riferimento). Con questo secondo punto si sottolinea quanto ha già detto Durkheim: che per comunicare una comunità sociale ha bisogno di un certo grado di «conformismo morale» e un minimo di «conformismo logico». Ogni nuova rappresentazione culturale, per diffondersi e diventare comune, aggiungendosi al patrimonio sedimentato di una comunità, deve passare attraverso molteplici processi comunicativi, formulata in discorsi, argomentazioni, conversazioni informali, e confrontarsi con le fonti più autorevoli di quel conformismo o «conformità» di cui parla Durkheim.

La cultura nello schema della comunicazione

La stampa

1.2. La comunicazione di massa

La comunicazione interpersonale è la forma più diffusa e generalizzata di comunicazione fra gli esseri umani, in quanto si può dire che non esista quasi interazione sociale, ossia due o più persone in relazione reciproca, che agiscono e reagiscono alle azioni degli altri, senza che si instauri tra di loro un processo comunicativo (verbale o non verbale). Essa è anche la più antica. I processi comunicativi che avvengono nelle società primitive, nelle «società in scala ridotta» per riprendere un'espressione di Hannerz [1992], sono essenzialmente di questo tipo. I membri di questa società, quando si ritrovano sulla piazza del villaggio, al mercato o partecipano a cerimonie e rituali sacri, comunicano tra di loro perlopiù in situazioni «faccia a faccia», di compresenza fisica. Anche se non mancano tecnologie efficaci per realizzare una comunicazione mediata nel tempo (iscrizioni, lapidi ecc.) e nello spazio (segnali di fumo, suoni di tamburi), il pubblico dei «destinatari» dei messaggi rimane geograficamente e numericamente limitato.

Per arrivare a processi comunicativi su vasta scala, che raggiungono simultaneamente un grandissimo numero di individui che si trovano in località diverse e distanti tra loro, e che per questo vengono chiamati processi di «**comunicazione di massa**», bisogna attendere lo sviluppo della stampa (libri e giornali), poi, in ordine cronologico, del cinema, della radio, della televisione e, recentemente, dei *media* telematici. Tutte queste diverse tecnologie hanno raggiunto una diffusione «di massa» nelle società contemporanee a partire dalla metà del XIX secolo. Alcune di queste, come la **stampa**, preesistevano, ma erano limitate a pubblici d'élite. Si cominciarono a stampare i primi libri intorno alla metà del XV secolo quando le tecniche di stampa sviluppate da Gutenberg si diffusero rapidamente nei principali centri urbani europei, anche se queste erano già utilizzate in Cina, Corea e Giappone fin dal VII o VIII secolo. Le prime stamperie erano piccole imprese commerciali che riproducevano essenzialmente manoscritti religiosi e testi finalizzati ad un uso giuridico, medico o commerciale. I prodotti di queste prime stamperie avevano comunque raggiunto livelli ragguardevoli per l'epoca se, secondo la stima di Febvre e Martin [1958], alla fine del XV secolo, erano state pubblicate 35 000 edizioni diverse, corrispondenti a un numero di copie tra i 15 e i 20 milioni.

Tuttavia coloro che sapevano leggere erano una minoranza esigua e dal pubblico dei lettori potenziali erano esclusi interi settori della società, come le donne, i bambini, e in generale i ceti popolari che, nell'Europa moderna, costituivano la grande maggioranza della popolazione. Anche se l'abitudine della lettura ad alta voce dei libri ampliava, come mostrano i lavori degli storici della cultura [Burke 1978], l'area di influenza della stampa, non si può certo dire che questa abbia cambiato, se non molto gradualmente, i modi di trasmissione di una cultura che

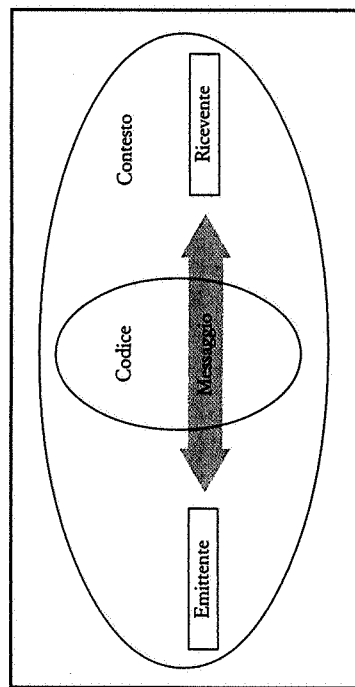


fig. 7.1. Schema della comunicazione.

rimanevano prevalentemente orali. I giornali e i settimanali nel senso moderno del termine cominciarono ad apparire nella prima metà del XVII secolo rivolti a un pubblico borghese urbano, contribuendo – insieme ai salotti, ai circoli e ai caffè – alla nascita della «sfera pubblica» [Habermas 1962], ossia a un'area di dibattito e di scambio di idee, che stimolò il pensiero critico e razionale e la formazione di un pubblico di privati cittadini interessato, all'interno di una società civile sempre più dinamica e articolata, a controllare e influenzare la gestione degli interessi pubblici ad opera del sistema politico.

Furono il cinema, apparso alla fine del XIX secolo e, dagli anni Trenta del Novecento, la radio e la televisione a caratterizzarsi fin dall'inizio come mezzi di trasmissione culturale rivolti alle masse urbane con funzioni molto diversificate, da quella di intrattenimento popolare a quella informativa in senso stretto fino alla funzione di propaganda e di mobilitazione politica (un uso marcato in questo senso si è avuto nei regimi fascisti del secolo scorso). La diffusione di massa raggiunta dai diversi mezzi di comunicazione nelle società contemporanee occidentali è illustrata dalla tabella 7.1, che confronta cinque paesi europei e mostra l'esistenza di una notevole differenza nell'ampiezza del pubblico raggiunto, che va dalla quasi totalità della popolazione nel caso della televisione e della radio, alla grande maggioranza per quanto riguarda il pubblico dei lettori di quotidiani e periodici (con l'Italia e la Spagna che però restano sotto il 50%) fino all'ancora esigua minoranza degli utenti dei nuovi media elettronici, tuttavia in continua e forte crescita.

Non è questa la sede per approfondire la peraltro breve storia dei mezzi di comunicazione di massa né gli aspetti teorici e metodologici con-

Cinema, radio e televisione

Trasmissione culturale e comunicazione di massa

nessi al loro studio, affrontati in una letteratura ormai vastissima di tipo interdisciplinare che coinvolge in particolare la sociologia della comunicazione, la psicologia della comunicazione, la linguistica e la semiologia [McQuail 1987; Livolsi e Rositi 1988; Bettetini e Colombo 1993; Livolsi 2000]. Ciò che qui più interessa sottolineare è il ruolo che i mezzi di comunicazione di massa hanno assunto nei processi di trasmissione culturale.

Il ruolo dei mezzi di comunicazione di massa è divenuto così centrale nella vita quotidiana delle società moderne che sarebbe difficile immaginare che cosa sarebbe vivere in un mondo senza quotidiani e libri, senza la radio e la televisione e senza gli altri media attraverso cui siamo sottoposti ad un flusso continuo e molteplice di informazioni, di immagini, di idee e di modelli culturali. Sarebbe, tuttavia, riduttivo considerare i media di massa solo dal punto di vista tecnologico, come strumenti tecnici sofisticati, capaci di trasferire informazioni in maniera sempre più rapida, a distanze sempre più grandi, a un pubblico sempre più ampio. Indubbiamente la comunicazione di massa implica l'introduzione e lo sviluppo di efficaci apparati tecnologici, ma è anche qualcosa di più, che coinvolge molti aspetti dei processi di produzione e di trasmissione culturale. Per comprenderne appieno le valenze, è utile, sulla scorta dell'analisi condotta da Thompson [1990; 1995], distinguere fra **tre diversi aspetti dei processi di trasmissione culturale** legati alla presenza dei media di massa: 1) il mezzo tecnico della trasmissione, 2) l'apparato istituzionale della trasmissione, e 3) il distanziamento spazio-temporale che essa comporta.

► **Il mezzo tecnico della trasmissione.** I media di massa come i libri, i giornali, la radio e la televisione fino ai nuovi media telematici, hanno delle componenti tecniche molto diversificate. Queste sono state scoperte e sviluppate in tempi successivi, come si è già fatto cenno poco sopra. La scrittura, la stampa e i computer possono essere intesi come altrettanti «mezzi per tecnologizzare la parola», come ha sostenuto W.J. Ong [1982; trad. it. 1986, 121]. Ong, che ha studiato a fondo soprattutto i cambiamenti seguiti all'introduzione della più antica forma di tecnologia della parola, la scrittura, ha insistito sulla portata generale e sull'influenza che le diverse tecnologie hanno sulla cultura di una società. Queste – secondo Ong – modificano gli stessi modelli di pensiero e gli stili cognitivi dominanti.

Anche se questi studi sono stati criticati per l'eccessiva importanza attribuita agli aspetti tecnici, alcune osservazioni di Ong mettono in luce aspetti rilevanti del **rapporto tra tecnica e cultura**. In particolare, egli osserva che, grazie alla stampa, la scrittura è stata «profondamente interiorizzata» configurando «uno spostamento da un ambito sonoro ad uno spazio visivo», materializzando, in certo senso, la parola e incoraggiando modelli più astratti e precisi di pensiero, un'am-

Tecnica e cultura

TAB. 7.1. Il consumo di media in Europa: 1996-1999 (val. % su popolazione maggiore di 14 anni)

	Francia		Reino Unito		Germania		Italia		Spagna	
	1996	1999	1996	1999	1996	1999	1996	1999	1996	1999
Internauti	1,3	10,5	3,8	21,2	3,9	12,1	1,3	8,7	2,4	7,9
Utenti TV digitale ^a	8,2	8,4	16,4	19,9	18,4	17,6	4,4	6,8	4,0	6,3
Utenti di Cd-Rom	8,3	10,7	9,2	10,1	12,2	13,4	7,3	8,7	8,3	8,7
Lettori di libri ^b	57,7	—	61,8	—	61,2	—	40,7	—	40,5	—
Spettatori di cinema	46,3	47,8	65,5	66,7	59,7	60,4	41,3	42,3	49,2	50,9
Lettori di quotidiani	64,4	62,2	73,1	72,9	72,2	70,8	43,0	42,4	42,2	43,9
Lettori di periodici ^b	49,5	47,1	51,9	48,6	53,2	51,0	47,1	46,4	36,8	34,7
Lettori di settimanali ^b	61,3	57,7	58,6	60,4	63,9	61,5	57,4	54,7	45,2	41,5
Ascoltatori radio	84,3	84,9	93,7	93,9	73,9	75,8	67,8	70,3	33,4	33,4
Utenti videoregistratore	70,0	79,5	78,1	87,3	73,1	84,2	52,8	60,4	67,0	70,3
Spettatori Televisione	92,8	91,4	95,8	94,3	97,3	95,4	94,0	95,4	93,1	92,1

^a Confronto 1998-1999.

^b Confronto 1997-1999.

^c Dato non disponibile per il 1999.

Fonte: Elaborazione Censis su dati Anee, Euromonitor, Eurostat, Fleg/Fipp, Obs-Observatoire Européen de l'Audiovisuel, Unesco.

pia quantificazione della conoscenza (mediante sia l'analisi matematica sia i grafici e i diagrammi) e la propensione a creare norme per la correttezza linguistica e codici linguistici diversi da quelli orali (come il «codice linguistico elaborato» di cui parla Berstein). Consenti, inoltre, un'ispezione sempre più elaborata e contribui, stabilendo le condizioni per una «deturata solitaria in un angolo tranquillo», allo sviluppo di quel senso della *privacy* personale che caratterizza la società moderna. Ong sostiene, inoltre, che l'introduzione dei nuovi media elettronici non stia, come spesso si dice, scalzando il libro stampato, ma anzi ne incrementi la produzione. Nello stesso momento in cui il nuovo mezzo rafforza l'antico, tuttavia lo trasforma, alimentando una sorta di «oralità secondaria», basata su stili comunicativi consapevolmente informali, che presenta alcune somiglianze con l'oralità primaria per la sua «mistica partecipatoria» e la sua concentrazione sul momento presente.

Fissazione e archiviazione

Un attributo del mezzo tecnico – dalla stampa, al telefono, ai film alla registrazione sonora – è quello di contribuire alla **fissazione**, ad un grado molto elevato, delle forme simboliche e, in virtù di ciò, a introdurre nuovi e più efficaci meccanismi di **archiviazione della conoscenza**. Basti pensare alle moderne biblioteche, centralizzate e con sistemi computerizzati di catalogazione, alle cineteché e alle videoteche per la conservazione delle immagini, alle raccolte di *microfilms* e di *microfiches* per la conservazione dei documenti o all'archiviazione direttamente sul computer in «banche-dati», ossia insieme organizzati di informazioni su supporto magnetico [Martinotti 1988]. Ciò consente non solo una più efficace conservazione del patrimonio culturale di una società, ma anche una maggiore **accessibilità** alle fonti culturali e di informazione (ad esempio, attraverso i cosiddetti «motori di ricerca» sulla rete) e, quindi, una più ampia **diffusione** e circolazione della cultura. La capacità enormemente accresciuta di fissare le forme simboliche ha, dunque, un'influenza diretta sulla **memoria collettiva** di una società: il passato, nelle immagini della fotografia e dei film, è reso *oggetto* in un modo sconosciuto nelle epoche passate, mentre «ciascuno conosce e fa esperienza del passato sempre meno tramite la mediazione di persone concrete e sempre più tramite il rapporto con oggetti e istituzioni di carattere impersonale» [Jedlowski 2002, 89]. Nelle culture orali, invece, il passato non è sentito come «un terreno cosperso di «fatti» o pezzetti di informazioni verificabili e discussi. Esso è piuttosto il dominio degli antenati» [Ong 1982; trad. it. 1986, 142].

Le diverse tecnologie consentono anche un elevato grado di **riproducibilità** delle forme simboliche. La stampa fu decisiva a questo riguardo. Come dice Ong, introdusse la parola nel processo industriale e la fece diventare una specie di prodotto: «la prima catena di montaggio – una tecnica che, con vari passaggi stabiliti, produce oggetti complessi identici, fatti di parti sostituibili – non fabbricò fornelli, scarpe o

armi, ma un libro stampato» [*ibidem*, 171]. Allo stesso modo, lo sviluppo della fotografia e del grammofofono non rappresentarono solo un modo di fissare le immagini e i suoni, ma anche di farlo in una forma che poteva essere riprodotta in un numero infinito di copie identiche. Walter Benjamin [1955], esponente della Scuola di Francoforte, ha affrontato la questione della riproducibilità tecnica in rapporto all'opera d'arte, osservando che, quando un oggetto è prodotto in serie, attraverso un processo di produzione industriale, non esiste per definizione l'originale. Diventa privo di senso parlare, ad esempio, dell'*autentica* pellicola fotografica. L'*«aura»* che circondava l'evento artistico, legata alla percezione della sua *unicità* e al contesto della sua realizzazione, svanisce contribuendo alla liquidazione del valore tradizionale dell'ere-dità culturale. La riproducibilità delle forme simboliche è un aspetto fondamentale alla base dello sfruttamento commerciale del mezzo tecnico attraverso le istituzioni delle comunicazioni di massa e la mercificazione dei prodotti culturali che queste promuovono.

Un terzo aspetto particolarmente importante, sottolineato da Thompson [1990], è che i diversi mezzi tecnici richiedono diversi gradi di **partecipazione** agli individui che impiegano il mezzo. Media diversi richiedono capacità, abilità, risorse diverse per codificare e decodificare i messaggi trasmessi. La differenza tra chi legge un libro e chi guarda un programma televisivo può chiarire questo punto. Il lettore solitario di un libro è libero di fermarsi sulle parti più difficili, di riflettere, di ritornare sui passi e di rileggere dei passaggi, così come di saltare alla fine del libro per conoscere la fine. La lettura richiede una certa dose di concentrazione per un periodo non breve. Chi guarda la televisione non ha le stesse possibilità. Non ha alcun controllo sui tempi della fruizione (a meno che non abbia un videoregistratore). Il linguaggio è più semplice, ha uno stile colloquiale ed è integrato con una componente visuale, cosicché le forme simboliche sono inserite in costruzioni audio-visuali. Inoltre i programmi televisivi, generalmente, vengono visti insieme ad altri, amici, familiari, conoscenti, con diversi gradi di attenzione e coinvolgimento.

Diventa chiaro da queste ultime cose dette che il *medium* tecnico non può essere separato dal contesto sociale e culturale in cui è impiegato dagli individui coinvolti nel lavoro di codifica/decodifica [Thompson 1990, 167]. I media, in altri termini, non trasformano lo «schema» generale della comunicazione esposto nel paragrafo precedente. L'analisi del **contesto della ricezione** dei messaggi è diventata un campo di ricerca rilevante degli studiosi di comunicazione, con dei risvolti importanti anche per la sociologia della cultura, in quanto l'idea amorfa di «massa» e di «cultura di massa» (cfr. cap. 3) è stata sostituita dall'analisi più produttiva dei «**pubblici**» (o *audience*), che spesso utilizza metodi di analisi etnografica. Questa tende a rivalutare, contro l'idea di una passività e manipolabilità della «massa», i modelli dell'esperienza

Partecipazione del pubblico

Il contesto della ricezione

Riproducibilità

e dell'interazione sociale quotidiana che regolano e filtrano il significato dell'uso dei media da parte di pubblici specifici, sottolineando la possibilità di una risposta attiva dei pubblici, e di intendere i «testi» non solo come proposta dell'emittente, ma come risorsa di interazione [Moore 1993; Silverstone 1994; Giaccardi 1995].

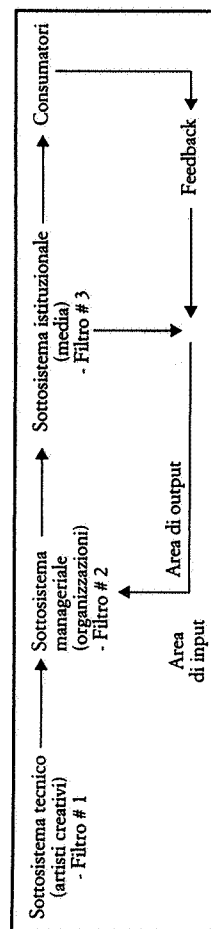
► **L'apparato istituzionale della trasmissione.** I mass media costituiscono anche un vero e proprio apparato istituzionale, che comporta una **struttura gerarchica, regole, risorse e organizzazione**. Se consideriamo, ad esempio, la trasmissione di un testo letterario, vi sono diverse specifiche istituzioni coinvolte nel processo: la casa editrice, la rete di distribuzione, i media e il sistema educativo. Se la decisione di produrre un libro e di renderlo, dunque, accessibile come bene simbolico spetta alla casa editrice, tuttavia la diffusione e circolazione del testo dipende in gran parte dalla possibilità di diffusione da parte di altre istituzioni (librerie, club, presentazioni da parte di enti, università, programmi televisivi e radiofonici, pubblicità).

Il «sistema dell'industria culturale»

Hirsch [1972] ha schematizzato i rapporti tra i diversi sottosistemi esistenti in quello che egli ha chiamato «**sistema dell'industria culturale**», che descrive l'insieme delle organizzazioni che producono articoli culturali di massa, come dischi, film, libri, programmi televisivi e radiofonici. In questo schema i media rappresentano un sottosistema tra gli altri. Tutti i sottosistemi costituiscono dei filtri al passaggio successivo. L'organizzazione manageriale, ad esempio, per raggiungere i mass media fornisce notizie circa il prodotto (filtro 2). Queste vengono riprese dal sistema istituzionale dei media (*gatekeepers* mediatici, come disc-jockey, presentatori di talk-show, recensori di libri e film ecc.). È in questo spazio di intermediazione che sorgono possibilità di rapporti poco trasparenti o addirittura di corruzione. Il pubblico viene a conoscenza del nuovo prodotto attraverso i media. Vi sono poi due tipi di feedback: il primo proviene dai media (recensioni ecc.), mentre il secondo giunge dai consumatori ed è misurato dalle vendite dei biglietti, dischi, libri ecc. [Griswold 1994].

In quanto apparati istituzionali complessi i media funzionano come «**canali di diffusione selettiva**» delle forme simboliche. Con la trasmissione in merce delle forme simboliche questi canali acquisiscono

Fonte: Adattato da Hirsch (1972).



un ruolo chiave nel processo di valorizzazione economica, divenendo meccanismi attraverso cui i beni simbolici vengono scambiati sul mercato. È attraverso questa diffusione selettiva che si esercitano posizioni di potere [Thompson 1990, 168].

► **Il distanziamento spazio-temporale.** Sono stati i lavori di Harold Innis [1950] e di Anthony Giddens [1990] a sottolineare l'importanza di questo aspetto della trasmissione culturale collegata ai media. Come osserva Thompson, la trasmissione di una forma simbolica comporta un distacco di questa forma dal contesto della sua produzione e il trasferimento in contesti nuovi collocati in tempi e luoghi differenti. Per distinguere i tipi di distanziamento e di decontestualizzazione prodotti dall'uso dei mezzi di comunicazione può essere utile utilizzare la tabella riassuntiva elaborata da Thompson [1995].

La forma più comune di comunicazione è, come abbiamo visto, quella interpersonale, che ha luogo in un contesto di comprensione, in cui si condivide lo stesso ambiente spazio-temporale. Si tratta di un'interazione **dialogica**, in quanto comporta un flusso di comunicazione bidirezionale, basata sull'interpretazione di una molteplicità di indizi simbolici. Questa è stata presa come punto di partenza da Thompson per sottolineare i cambiamenti apportati dall'introduzione della comunicazione mediata (attraverso lettere, comunicazioni telefoniche). Il tipo di «**interazione mediata**» che ne discende si estende nello spazio e nel tempo e coloro che vi partecipano non condividono più lo stesso sistema di riferimento spazio-temporale. Essa limita, inoltre, l'insieme degli indizi simbolici utilizzabili. Con i mezzi di comunicazione di massa (libri, giornali, radio, televisione) viene introdotto un quarto tipo di interazione, l'«**interazione quasi mediata**» che si allontana sia dall'interazione faccia a faccia sia da quella mediata. Qui le forme sim-

Tipi di interazione

TAB. 7.2. Tipi di interazione

CARATTERISTICHE DELL'INTERAZIONE	INTERAZIONE FACCIA A FACCIA	INTERAZIONE MEDIATA	QUASI-INTERAZIONE MEDIATA
STRUTTURA SPAZIO-TEMPORALE	Compresenza: sistema di riferimento spazio-temporale condiviso	Separazione dei contesti: accessibilità estesa nel tempo e nello spazio	Separazione dei contesti: accessibilità estesa nel tempo e nello spazio
INSIEME DEGLI INDIZI SIMBOLICI	Indizi simbolici di molti tipi	Contrazione dell'insieme degli indizi simbolici	Contrazione dell'insieme degli indizi simbolici
DIREZIONE DELL'AZIONE	Verso altri particolari	Verso altri particolari	Verso un insieme indefinito di destinatari potenziali
COMUNICAZIONE DIALOGICA/ A UNA DIREZIONE	Dialogica	Dialogica	A una direzione

Fonte: THOMPSON [1996; trad. it. 1998, 126].

boliche vengono prodotte per un pubblico indefinito; inoltre alla modalità dialogica delle altre due si sostituisce un flusso unidirezionale, simile a un monologo. Si può ipotizzare che i media telematici introducano una forma ancora diversa di interazione che combina elementi delle ultime due: è, infatti, perlopiù dialogica, non è rivolta ad altri particolari, ma si svolge «da molti a molti».

Quando le forme simboliche sono trasmesse oltre un contesto di compresenza si può parlare di «estensione della disponibilità» nel tempo e nello spazio [Thompson 1990, 169], in gradi diversi secondo il mezzo di trasmissione. Con lo sviluppo delle telecomunicazioni, enormi distanze possono essere coperte senza nessun supporto fisico, incidendo in maniera considerevole sulla diffusione, circolazione delle forme culturali a livello globalizzato, con esiti di cui solo oggi si cominciano ad intravedere sia le possibilità sia i limiti (cfr. par. 4.2).

2. LA SOCIALIZZAZIONE

2.1. La socializzazione nelle società complesse: un processo molteplici e incompiuto

Comunicazione e socializzazione

Entrambi servono a trasmettere e diffondere rappresentazioni culturali (oltreché a scambiare informazioni e emozioni). Gran parte della socializzazione dell'adolescente avviene in qualche forma comunicativa (interpersonale o mediata da libri, giornali, televisione, computer). Dall'altro lato, anche buona parte della comunicazione interpersonale e mediata dai diversi mass media ha funzioni esplicite o latenti di socializzazione (basti pensare ai programmi televisivi o radiofonici esplicitamente rivolti all'educazione e alla formazione dei giovani, per quanto riguarda le funzioni esplicite).

Questi due processi di trasmissione culturale, tuttavia, non si sovrappongono. Attraverso la comunicazione le rappresentazioni culturali si diffondono selettivamente e perlopiù intenzionalmente e in maniera discontinua. Con la socializzazione la cultura viene trasmessa da una generazione all'altra, non solo attraverso processi comunicativi e messaggi espliciti, ma anche in modo non intenzionale attraverso l'esempio, la vita in comune, l'adattamento, in cui gioca un ruolo centrale il coinvolgimento e il sostegno emotivo. È attraverso la socializzazione che si costruisce l'identità del singolo e i diversi aspetti della cultura diventano per lui significativi.

Abbiamo sostenuto nel corso di questo volume che valori, credenze, concezioni del mondo, memoria, lo stesso linguaggio – in una parola la cultura di una società – sono comprensibili a partire dal contesto storico-sociale in cui sono radicati, in quanto sono il frutto di un processo

cooperativo e hanno acquisito, nel corso del tempo, un carattere «oggettivo» o naturale nel senso che, in gran parte, vengono dati per scontati. Questi formano, a loro volta, la base valutativa e cognitiva che rende possibile ai membri della società comunicare l'un l'altro, organizzare cognitivamente la propria esperienza, dare un senso e orientare la propria azione nel mondo. La società è però formata da tanti individui, appartenenti a generazioni diverse. In ogni società l'individuo, pur avendo una certa predisposizione naturale alla socialità e all'uso del linguaggio, non nasce membro della società. In tutte le società, quindi, dalle più semplici alle più complesse, sussiste l'esigenza di introdurre i nuovi arrivati alla vita sociale, aiutandoli a divenire membri a pieno titolo della comunità sociale.

Con il termine **socializzazione** si vuole indicare proprio questo processo complesso attraverso il quale l'individuo diventa un essere pienamente sociale, e si integra (in modo più o meno completo) in un gruppo o in una comunità. Il processo si caratterizza principalmente come **apprendimento ed appropriazione interiore** dei significati e delle regole più generali che caratterizzano una data società, quelle regole e norme che consentono la comprensione dell'altro e la percezione del mondo come una realtà dotata di significato. Il processo di socializzazione si caratterizza anche come **adattamento** a varie strutture e relazioni nuove in cui l'individuo si viene a trovare innanzitutto nell'infanzia, ma che prosegue anche oltre nel corso dell'adolescenza, della giovinezza e per certi aspetti, come diremo, continua anche nella vita adulta. In queste fasi è possibile arricchire le risorse cognitive già accumulate e modificare le proprie attitudini normative.

Quando si fa riferimento ai processi di acquisizione delle competenze di base, che si apprendono durante l'infanzia, soprattutto all'interno della famiglia, fino al raggiungimento dell'età scolare, si usa il termine **socializzazione primaria**. Si parla, invece, di **socializzazione secondaria** per il periodo successivo in cui si apprendono ruoli specializzati, legati principalmente alla scuola, al mondo del lavoro e all'acquisizione piena della cittadinanza.

La trasmissione culturale attraverso la socializzazione avviene, dunque, in tutti i tipi di società, da una **generazione all'altra**, dalla generazione dei padri (e delle madri) a quella dei figli, garantendo così la continuità nel sistema dei valori della società. La socializzazione è considerata un aspetto così centrale che in molte società il suo compimento, ossia l'ingresso del ragazzo nel mondo adulto, viene celebrato pubblicamente con dei **riti di passaggio**. Questi presentano un alto grado di obbligatorietà e istituzionalizzazione nelle società tribali studiate dagli antropologi. Come ha spiegato Van Gennep [1909], esistono «riti di separazione» che esprimono l'abbandono da parte del ragazzo del suo precedente status, «riti di segregazione» che lo isolano dalla normale vita comunitaria (segnalando il suo ritrovarsi

Apprendimento e adattamento

Socializzazione primaria e secondaria

in una sorta di terra di nessuno) e «riti di aggregazione» attraverso cui viene accettato nel suo nuovo status (è diventato un guerriero). Spesso questi rituali, che riguardano i giovani maschi, comportano delle prove molto dolorose (ad esempio, la circoncisione), che generano ansia e timore, ma che servono a sottolineare l'importanza sociale dell'avvenimento e a rinsaldare, attraverso la sofferenza comune, i legami nel gruppo degli iniziandi. Questi rituali esprimono la grande importanza attribuita da una società ai mutamenti di status dei suoi membri [Beattie 1964]. Nelle nostre società questi rituali sono diventati sempre meno importanti, meno obbligatori e meno diffusi. Rimangono – come già si è detto (cfr. cap. 5) – alcuni labili simulacri come i balli di «debutto» in società delle diciottenni delle famiglie borghesi ancora molto diffusi fino alla metà del secolo scorso o la festa di laurea o, in alcuni paesi, l'addio al celibato. Questo declino è da mettere in relazione non solo con il generale affievolirsi della tradizione nelle società moderne, ma anche con la specifica condizione assunta dalla gioventù, di fondamentale incertezza di ruoli e di *moratoria psicosociale* (cfr. cap. 5). Rispetto agli studi che Erickson, il primo studioso a parlare di «moratoria psico-sociale», conduceva alla fine degli anni Sessanta, questa condizione non sembra avere subito cambiamenti rilevanti. L'uscita dall'adolescenza significa entrare in una fase post-adolescenziale caratterizzata da una dimensione di incertezza e di dilazionamento delle scelte sia rispetto alla sfera privata (lasciare la casa dei genitori e andare a vivere per conto proprio; sposarsi) sia rispetto all'*iter* scolastico e all'inserimento nel mondo del lavoro [Cavalli 1997].

Agenzie di socializzazione

Mentre, dunque, nelle nostre società i riti di passaggio sono sempre più indeterminati e privatizzati, la crescita della differenziazione sociale, che ha accompagnato il formarsi della moderna società industriale, ha comportato l'istituzionalizzazione di specifiche agenzie di socializzazione: in primo luogo la famiglia nucleare che ha sempre più accentratato questa funzione e la scuola, con espliciti intenti educativi. A fianco di queste, altri gruppi e organizzazioni, anche se non esclusivamente o esplicitamente orientati a questo fine, svolgono comunque una funzione importante nella socializzazione. Tra le agenzie che tradizionalmente svolgono questo ruolo, in fasi diverse della vita dei giovani, vanno ricordati la chiesa e l'esercito.

Un ruolo sempre più importante nelle nostre società è svolto dai gruppi di coetanei o *gruppi dei pari* che, come mostrano numerose ricerche nell'ambito della sociologia e della psicologia sociale, costituiscono uno tra i più importanti punti di riferimento sul piano cognitivo ed emozionale nella fase dell'adolescenza, contribuendo allo sviluppo di competenze sociali funzionali all'inserimento nel mondo adulto, alla formazione dell'autostima e del senso personale del sé [Amerio *et al.* 1990; Palmonari, Pombeni e Kirkler 1989; Speltini e Palmonari 1999]. No-

nostante spesso questi gruppi manifestino orientamenti conflittuali con il mondo adulto e familiare, si è teso comunque a mettere in luce che anche i possibili contrasti vanno intesi nell'ottica funzionale di favorire il distacco dell'adolescente dalla famiglia e quindi lo sviluppo di capacità autonome. Ad esempio Eisenstadt, in un'opera intitolata *Da generazione a generazione* (1956), sottolinea il ruolo positivo dei gruppi dei pari che funzionerebbero un po' come mediatori tra il mondo affettivo e protetto dell'infanzia, e quello impersonale e competitivo del mondo adulto.

Un ingresso recente tra le agenzie di socializzazione è quello dei mezzi di comunicazione di massa, di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, la cui influenza – se si considera l'alta diffusione della televisione tra i bambini e gli adolescenti – sembrerebbe molto elevata, ma i cui effetti in termini di socializzazione sono controversi. Da un lato si mette in risalto che l'uso della televisione è un modo di stare con i propri amici e familiari (il 51% dei bambini italiani tra i 3 e i 10 anni guarda la tv solo in compagnia; il 35% alterna l'isolamento alla socialità; il 12,6% la guarda da solo), che il grado di attenzione è molto diversificato secondo l'età, e che gli adolescenti si rivolgono ai programmi televisivi per avere conoscenze concrete utilizzabili nella vita quotidiana (gli animali, la natura, la medicina), essendo capaci di distinguere tra il tipo di sapere trasmesso dalla tv e quello trasmesso dalla scuola (conoscenze più astratte) e dai genitori (orientamenti etici e pratici) [D'Amato 1997; Morellini 1992; Porro 1984]. Dall'altro numerose ricerche sottolineano gli effetti negativi della televisione sui bambini sia perché, attraverso la pubblicità, si creerebbero bisogni e aspettative inesistenti in precedenza, sia perché l'esposizione a scene di violenza ne aumenterebbe l'aggressività [Bandura, Ross e Ross 1963], sia perché diffonderebbe modelli di comportamento a volte anche molto diffidenti da quelli proposti da altre agenzie alimentando i conflitti di socializzazione.

Gli studi sulla socializzazione si sono concentrati soprattutto sull'infanzia e sull'adolescenza che, indubbiamente, rappresentano le fasi più importanti e delicate dello sviluppo cognitivo e morale dell'individuo, in cui vengono acquisiti i modelli comportamentali e i valori rappresentati dalla generazione dei genitori. Tuttavia la socializzazione – e la distinzione tra socializzazione primaria e secondaria sta ad indicare proprio questa consapevolezza – implica anche lo sviluppo dell'individuo come essere sociale completo, che acquisisce competenze via via più complesse, apprende ruoli e norme diversificati nell'ambito di relazioni sociali più ampie che non si esauriscono nell'ambiente scolastico e familiare, ma si estendono a una pluralità di reti associative, di istituzioni, di ambienti organizzativi e di situazioni sociali che incontra (e con cui a volte si scontra) anche nel periodo post-adolescenziale e durante la vita adulta. Numerosi studiosi hanno sostenuto che nella

Riti di passaggio

Il ruolo del gruppo dei pari

società moderna non è più sufficiente concentrarsi sullo sviluppo del bambino e dell'adolescente perché la socializzazione è un **processo continuo** che non si può dire mai definitivamente compiuto. Solo una società relativamente statica, fornita di un bagaglio molto semplice di conoscenze, una scarsa divisione del lavoro e un tessuto sociale poco articolato, nonché un patrimonio culturale omogeneo e tradizionale, potrebbe fermarsi alla socializzazione primaria. Ma quasi tutte le società conosciute hanno un certo grado di divisione del lavoro e la società moderna l'ha sviluppata in gradi molto elevati. Non appena si presenta una situazione sociale in cui la conoscenza è distribuita socialmente, in cui valori e modelli culturali sono molteplici e non semplicemente coerenti, in cui, infine, l'individuo può passare, nel corso della sua vita, attraverso posizioni e ambienti socialmente e geograficamente molto diversi, allora la socializzazione (nel senso indicato sopra di apprendimento/appropriazione interiore e adattamento) diventa necessaria anche nelle fasi successive della vita.

Il primo a sostenere questa tesi è stato lo psicologo sociale Erik Erikson che individua otto fasi separate, in ognuna delle quali l'individuo affronta una **crisi o sfida particolare**; mentre le prime cinque avvengono durante l'infanzia, le ultime tre corrispondono a momenti particolari della vita adulta (all'inizio dell'età adulta; nell'età adulta media; nella tarda età). Particolarmente difficile e irto di problemi è proprio l'ingresso nella vecchiaia, per ragioni sociali e culturali oltreché fisiche. Non solo la vecchiaia è priva di valore nella nostra società, dove l'esperienza degli anni conta sempre meno e gli anziani non svolgono ruoli chiaramente definiti, ma la prospettiva e il riconoscimento della morte sono perlopiù circondati, nelle società occidentali contemporanee, da una fitta rete di tabù, esito di un processo di isolamento del morente, di privatizzazione e di rimozione della stessa idea della morte, che è stato analizzato in pagine molto dense da Norbert Elias [1982].

Se, dunque, la **socializzazione alla vecchiaia e alla morte** – in epoche precedenti e in altre società – fa parte integrante della socializzazione primaria del bambino (che impara molto presto a riconoscerle e a inserirle in un quadro di riferimento più ampio, di tipo tradizionale e religioso), nella maggior parte delle nostre società odierne questa avviene molto tardi, in età adulta, e in maniera frammentaria e del tutto casuale. Sugli aspetti di questo tipo di socializzazione in età adulta hanno cominciato a soffermarsi un certo numero di studi e di ricerche, che hanno mostrato il disagio di fronte alla vecchiaia e alla morte, la «tecnicizzazione» di quest'ultima all'interno degli ospedali, e i processi di occultamento, tutti aspetti che mostrano l'impreparazione della nostra società ad affrontarle [Sudnow 1967; Rosow 1974].

Per indicare i processi che avvengono nella vita adulta e che comportano un nuovo apprendimento di valori e norme e, a volte, una completa modificazione di quanto appreso durante la socializzazione primaria si

Socializzazione ed età adulta

parla di **risocializzazione** [Berger e Luckmann 1966]. Esperienze tipiche di risocializzazione, che comportano la ristrutturazione dell'identità personale, sono la **conversione religiosa** e la **psicoterapia**, in base alle quali, in forme diverse, vengono riattivati tutti quei processi di forte identificazione emotiva tipici dell'infanzia.

La socializzazione nelle società moderne è dunque un processo multiplice e continuo, che solleva una serie di problemi proprio sull'efficacia della trasmissione culturale che dovrebbe garantire. Il primo è il problema dei **conflitti di socializzazione**. Da un lato la presenza di molteplici agenzie di socializzazione, che costituisce una «struttura policentrica» [Ricolfi e Sciolla 1980], in cui cioè ogni agenzia si affianca all'altra senza che ve ne sia una davvero dominante, sottopone gli individui ad influenze contrastanti. Si è già fatto cenno, ad esempio, al gruppo dei pari che, accanto alle funzioni di mediazione messe in luce da numerose ricerche, esprimono spesso anche valori e modelli contrastanti rispetto a quelli trasmessi in famiglia (il successo scolastico può essere un valore per i genitori e un disvalore nel gruppo dei pari, dove è più importante la spavalderia, il coraggio, il «saper farsi valere» ecc.). Tra gli stessi elementi di fondo acquisiti durante la socializzazione primaria e quanto appreso nella socializzazione secondaria possono sorgere conflitti. Come sottolineano Berger e Luckmann [1966], alcune importanti crisi che avvengono dopo l'infanzia sono causate dal fatto di dover riconoscere che il «mondo» dei propri genitori non è l'unico esistente, ma ha, ad esempio, una collocazione sociale molto precisa (è, ad esempio, il mondo di un gruppo poco istruito, di ceto sociale inferiore, considerato in maniera negativa in ambienti sociali diversi con cui l'individuo entra in contatto).

Un secondo problema, su cui si sono concentrate molte ricerche recenti, è quello dell'**erosione delle tradizionali strutture gerarchiche**. Nella famiglia come nella scuola ciò provocherebbe un indebolimento delle fonti di autorità. Ciò sarebbe dovuto, almeno in parte, alla progressiva confusione dei ruoli nella famiglia nucleare moderna e all'indebolimento del sistema dei ruoli nella scuola (in seguito all'effettivo allargamento dei diritti degli studenti, alla presenza delle famiglie, all'ingresso di studenti appartenenti a culture molto diverse). A questa erosione contribuirebbe anche il venire meno delle aspettative pubbliche che sui comportamenti dei genitori e degli insegnanti nel senso di un costante controllo sociale sulla conformità alle norme della nuova generazione [Sciolla 1999b; Badoit *et al.* 2000].

Se i conflitti di socializzazione e l'erosione delle strutture gerarchiche segnalano l'emergere di nuove sfide che un mondo in continuo mutamento pone alla trasmissione culturale nelle nostre società, ciò non significa tuttavia che non siano già in atto processi interni di adattamento e cambiamenti nei meccanismi e nei modi di socializzazione per far fronte alla nuova situazione. In particolare studi

Erosione delle strutture gerarchiche

Risocializzazione

recenti, in una relativa convergenza tra psicologia sociale e sociologia, sottolineano che la struttura verticale di autorità viene sempre più spesso sostituita da un sistema di scambio fondato sulla **negoziante** e la **regolazione comunicativa** in cui ha un'importanza crescente l'elaborazione individuale e riflessiva dell'attore rispetto al controllo coercitivo o interiorizzato [Cesareo 1997; Garelli 1984]. Queste ricerche, in generale, mostrano una maggiore vicinanza teorica, rispetto a quanto avveniva in passato, a un «paradigma» (un approccio teorico complessivo) della socializzazione più aderente alla realtà e più flessibile di quello che ha dominato la sociologia in quest'ambito fino ad anni recenti. Chiameremo quest'ultimo, sulla scorta di Boudon e Bourricaud [1982], «paradigma dell'interazione» e il precedente «paradigma del condizionamento».

2.2. Interazione e condizionamento: due modelli a confronto

Con «**paradigma del condizionamento**» qui si intende fare riferimento principalmente alla prospettiva elaborata dal sociologo americano Talcott Parsons nell'ambito della sua teoria generale dell'azione (a cui si è fatto cenno nel cap. 2), che ha influenzato generazioni di studiosi. Il processo di socializzazione, approfondito in un'opera scritta con Robert F. Bales [Parsons e Bales 1955], coinvolge il **sottosistema della personalità** che è relativamente autonomo, ossia si sviluppa secondo esigenze proprie, ma che, durante tutta la vita dell'individuo, entra in relazione, modificandosi, con gli altri sottosistemi dell'azione, in particolare con la società e la cultura. In termini generali, la prospettiva adottata da Parsons si ricollega a quella funzionalista di Durkheim, ma intende specificare, rispetto a questa, i **meccanismi psicosociali** che **legano la personalità individuale alla cultura di una società**.

Durkheim riteneva che fosse lo stesso carattere obbligatorio di valori e norme sociali a imporsi dall'esterno alle coscienze individuali. La forza costrittiva di questi non risiede, però, solamente nell'applicazione di sanzioni sociali molto forti in caso di trasgressione – aspetto peraltro ritenuto di primaria importanza – ma anche nell'«**autorità morale**» della comunità sociale, ossia nel sentimento quasi sacrale di rispetto, ben diverso dalla paura delle sanzioni, che essa è in grado di ispirare nei suoi membri. Gli individui sono visti da Durkheim come dei soggetti passivi che aderiscono a norme, valori, modelli culturali attraverso meccanismi inconsci e che, in maniera un po' paradossale, imparano a cooperare volontariamente attraverso una costrizione esterna. L'operare di questi meccanismi restava alla fine, nei lavori di Durkheim, abbastanza misterioso.

Parsons continua a pensare, come Durkheim, alla socializzazione come ad un processo di condizionamento in cui i soggetti apprendono passi-

vamente dei valori condivisi, ma ne approfondisce la dinamica psichica, ricollegandosi esplicitamente alla **psicoanalisi di Freud**. Il processo fondamentale della socializzazione risiede pertanto, come già in Freud, nell'**interiorizzazione** di oggetti sociali. Rispetto a Freud, Parsons aggiunge un aspetto relazionale importante, in quanto il bambino non interiorizza singoli oggetti, ma **insiemi di rapporti sociali** che costituiscono l'ambiente in cui si trova in diversi momenti della vita. L'interiorizzazione trasforma aspetti oggettivi esterni della cultura in disposizioni interne della personalità. La socializzazione è, secondo Parsons, un processo che si svolge «a spirale», nel senso che progredisce attraverso una **successione di tappe** ciascuna delle quali è superiore rispetto alle precedenti [Rocher 1972]. Le fasi sono quattro e si definiscono in base allo specifico tipo di rapporti sociali coinvolti.

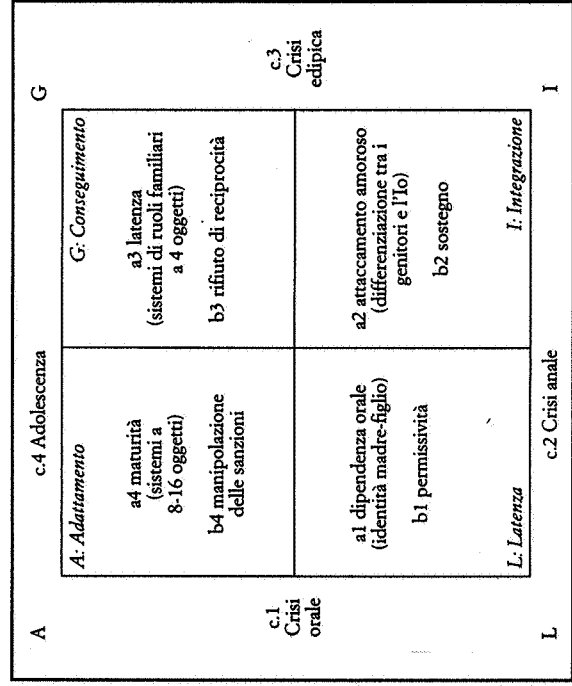
Come è sintetizzato nella figura 7.3, la prima fase è quella della **dipendenza orale**, chiamata così perché la bocca ha il ruolo dominante nel rapporto del bambino con la madre. Si tratta di una rapporto di **identificazione primaria del bambino con la madre**, in cui l'attitudine dominante della madre è la **permissività**. Attraverso la **crisi orale**, ossia l'apparizione del bisogno di nutrirsi con la bocca, il bambino sviluppa il suo primo modo di interazione. La seconda fase è caratterizzata da una **prima differenziazione tra la madre e il bambino**. Il bambino comincia a percepire che la madre si aspetta qualcosa da lui. Ciò che egli può fare diventa una condizione di accettazione o di sanzione da parte della madre. Così comprende che può manipolare l'appoggio della madre. La transizione dalla prima alla seconda fase è la **crisi anale**, già

Differenziazione tra madre e bambino

fig. 7.3. Le quattro fasi della socializzazione.

Legenda: a: fasi della socializzazione; b: meccanismi specifici; c: crisi di transizione.

Fonte: PARSONS e BALES [1955].



analizzata da Freud che considerava la defecazione come la prima produzione personale del bambino, che egli usa in rapporto ai genitori come mezzo di punizione o di piacere, e riveste quindi un carattere simbolico. In questa seconda fase il rapporto madre-bambino non è più dominato dalle cure, ma dall'attaccamento amoroso (i gesti materni esprimono simbolicamente calore e sicurezza affettiva).

Il punto di transizione alla terza fase, quella più importante, è costituito dalla *crisi edipica*, anche questa al centro delle analisi freudiane, reinterpretata da Parsons nel quadro della struttura familiare e del sistema dei ruoli. La famiglia appare differenziata in quattro ruoli sociali (genitori; figli; padre; madre). Venendo in contatto con questi **ruoli differenziati**, il bambino comincia ad apprendere norme universalistiche e specifiche simboleggiate dal ruolo del padre e particolaristiche e diffuse connesse a quello della madre. Il carattere erotico della crisi edipica – più accentratore per il maschio che per la femmina – dà all'ambiente in cui vive il bambino una tonalità emotiva molto forte che lo porta ad identificarsi col genitore dello stesso sesso. Sul piano sociale apprende la differenziazione sessuale dei ruoli.

Alla crisi edipica segue, secondo Freud, il periodo detto della *latenza* che coincide, nella società industriale, con l'uscita dalla famiglia, l'ingresso nell'ambiente scolastico e nei gruppi dei pari. La differenziazione tra il ruolo materno e quello paterno si completa con la **differenziazione tra l'ambiente familiare e gli altri ambienti**. In particolare nella scuola il bambino viene a contatto con l'universo del lavoro. L'*adolescenza* costituisce un altro momento di rottura nello sviluppo della personalità e apre una nuova fase di **maturazione completa della personalità**. L'adolescenza è caratterizzata da tensioni tra i legami affettivi fra giovani dello stesso sesso (gruppi, bande ecc.) con un ritorno dell'erotismo caratterizzato dall'interesse crescente per l'altro sesso. Con l'adolescenza l'ambiente esterno alla famiglia si allarga ulteriormente e il ragazzo interiorizza progressivamente valori legati alla vita adulta. Parsons è stato il primo a sottolineare il ruolo importante delle subculture giovanili e dei gruppi di coetanei che prolungano il particolarismo e la diffusione dell'ambiente familiare, ma in una struttura egualitaria da cui sono escluse relazioni di autorità. Questi gruppi rappresentano un rifugio dalle tensioni provocate dalle norme razionali e universalistiche tipiche della società industriale.

Come ha sottolineato Rocher [1972; trad. it. 1975, 156], Parsons è riuscito ad evitare il riduzionismo biologico tipico della teoria freudiana degli istinti a vantaggio dell'interiorizzazione dei valori culturali e delle norme sociali. Parsons ci consegna un'immagine della personalità poco psicologica e molto sociale, vicina alla prospettiva del neofreudismo americano (i cui nomi più importanti sono il già citato Erik Erikson, Erich Fromm e Karen Horney). La prospettiva parsonsiana della socializzazione ha ricevuto fin dall'inizio aspre critiche. Quella avanza-

Appendimento di ruoli differenziati

Differenziazione tra ambiente familiare e altri ambienti

Adolescenza e raggiungimento della maturità

Rilevanza e limiti del modello parsonsiano

ta dal sociologo Dennis Wrong [1961] è senz'altro la più nota e la più aspra. Egli definisce la teoria di Parsons una «**concezione ipersocializzata dell'uomo**», accusandolo di avere ridotto la socializzazione a mero inculcamento, a un processo cioè di trasmissione unilaterale di valori e di assimilazione inconscia di schemi culturali che lascia poco spazio alle fasi successive all'adolescenza e all'interazione dinamica tra l'individuo e il suo ambiente sociale.

Negli anni Trenta un paradigma molto simile nei suoi tratti di fondo era stato avanzato dall'antropologia culturale americana, da autori come Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton e Abram Kardiner. In particolare questi ultimi due autori – antropologo il primo, psicanalista il secondo – avevano avanzato l'ipotesi dell'esistenza, in ciascuna cultura, di una «**personalità di base**» rappresentata dall'incorporazione progressiva da parte degli individui dei valori, atteggiamenti, modelli di comportamento della società di appartenenza. L'assunto è che la personalità-tipo sia il prodotto di certe esperienze culturali, in particolare le usanze relative all'allevamento. Ad esempio, alcuni studi sui giapponesi, negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, misero in relazione il carattere ossessivo-compulsivo della personalità degli adulti all'educazione assai rigida impartita ai bambini per quanto riguarda il controllo dei bisogni corporali [Benedict 1946].

Il «**paradigma dell'interazione**» si distingue da quello descritto prima in quanto non intende la socializzazione come un processo più o meno meccanico di condizionamento, ma lo considera come un processo adattivo, in cui l'individuo ha un ruolo attivo e, di fronte a situazioni nuove, è portato ad arricchire le sue risorse cognitive, a modificare le sue attitudini normative e a sviluppare un'identità in rapporto ai sistemi di interazione sociale in cui si trova inserito. Questo paradigma ha più «padri» illustri, che – da prospettive disciplinari diverse, ma complementari – ne hanno sviluppato differenti aspetti. Un'applicazione esemplare la troviamo nei lavori dello psicologo Jean Piaget sullo sviluppo del giudizio morale del bambino [1932], che costituiscono un tentativo importante di superare quell'opposizione tra punto di vista psicologico e sociologico sulla socializzazione che resta centrale negli scritti di Durkheim [Dubar 2000]. La **formazione del giudizio morale nel bambino** non dipende solo da una logica interna di sviluppo, ma dal carattere del sistema di interazione in cui è inserito. Finché le interazioni del bambino sono limitate a quelle con i propri genitori, egli si comporta in modo «egocentrico». In questo stadio – dice Piaget – i bambini, anche quando giocano insieme, ognuno gioca per sé. Il senso del rispetto reciproco e della cooperazione nasce quando il controllo dei genitori diminuisce e, nel gruppo dei coetanei, si costruiscono in maniera interattiva delle nuove «regole del gioco», che implicano lo sviluppo autonomo della «nozione di giustizia» e la sostituzione delle «regole di cooperazione alle regole di costrizione». Il senso della

Socializzazione e «personalità di base»

Socializzazione come interazione

reciprocità e della giustizia vengono interiorizzati nel confronto che il bambino deve sostenere con situazioni in cui egli può ottenere il rispetto dei propri diritti solo manifestando lo stesso rispetto nei confronti dei diritti degli altri.

Lawrence Kohlberg [1971], nel solco di Piaget, definisce tre livelli di sviluppo: il «livello preconvenzionale», composto da singole attese di comportamento e da un orientamento in termini di punizione o ricompensa; il «livello convenzionale», costituito da attese di comportamento generalizzate e un'attitudine di conformità ai ruoli sociali e il «livello postconvenzionale», caratterizzato dalla definizione di principi etici autonomi, secondo i quali possono essere espressi giudizi su conflitti di azione moralmente rilevanti. La direzione dello sviluppo morale verso una crescente autonomia suggerisce inoltre, come ha messo in luce Jürgen Habermas, l'esistenza di uno sviluppo parallelo dell'identità personale verso livelli crescenti di *individualizzazione*, ossia «una crescente indipendenza rispetto ai sistemi sociali» [Habermas 1976; trad. it. 1979, 54].

Un secondo autore a cui può essere fatta risalire l'elaborazione di questo modello è lo psicologo sociale e filosofo George Herbert Mead che ha influenzato un'intera corrente della sociologia, l'interazionismo simbolico. In un'opera pubblicata postuma [1934], il processo di socializzazione è inteso come una successione di fasi, dal «gioco puro e semplice» al «gioco organizzativo», in cui il bambino, entrando in rapporto con diversi, e via via più ampi, contesti di interazione, impara progressivamente a fare astrazione dai ruoli e dagli atteggiamenti degli altri *in particolare*, ossia delle persone concrete a lui vicine, ai ruoli e agli atteggiamenti degli altri *in generale*. Il processo che porta all'«altro generalizzato», a riconoscere cioè il carattere generale delle norme e dei valori morali, non è un processo unilaterale di condizionamento, ma un rapporto attivo e dialettico di riconoscimento da parte degli altri e di autoriconoscimento.

Con Mead la costruzione dell'identità diventa un processo interamente sociale, strettamente legato all'apprendimento, durante la socializzazione primaria, di ruoli, norme e valori sociali. L'identità, ossia la capacità riflessiva di divenire oggetto a se stessi, di autoriconoscersi, si acquisisce, secondo Mead, non con l'introspezione, ma in maniera indiretta, partecipando alle esperienze dei propri simili, assumendo i ruoli e gli atteggiamenti delle persone per noi importanti attraverso il linguaggio, ossia attraverso la comunicazione di simboli significativi. Quando l'individuo è in grado di assumere il ruolo degli altri diventa anche capace di guardare a se stesso dal loro punto di vista, iniziando così una «conversazione interiore». Si potrebbe dire, con Berger e Luckmann [1966; trad. it. 1969, 183], che «l'io è un'entità riflessa, che riflette gli atteggiamenti degli altri nei suoi confronti; l'individuo diventa ciò che lo chiamano le persone per lui importanti».

Il processo non è, come si è detto, né unilaterale né meccanico, ma esprime una dialettica tra l'*identificazione con gli altri* e l'*individuazione o differenziazione dagli altri*, che sono le due facce di cui è costituita l'identità personale [Sciolla 1983a; 2000]. Berger e Luckmann, rifacendosi all'analisi di Mead, sottolineano che il processo di costruzione dell'identità, accanto a un aspetto valutativo e normativo, ne ha anche uno specificamente cognitivo: nello stesso momento in cui l'individuo assume i ruoli degli altri si appropria anche del loro mondo.

tutte le identificazioni avvengono entro orizzonti che implicano uno specifico mondo sociale. Il bambino impara che lui è veramente quello che lo chiamano. Ogni nome implica una nomenclatura, che a sua volta rimanda a una collocazione sociale designata. Il fatto che mi venga assegnata un'identità significa che mi viene assegnato un posto specifico nel mondo.¹ Come questa soggettività viene soggettivamente fatta propria dal bambino «io sono John Smith» così lo è anche il mondo che questa identità indica. L'appropriazione soggettiva dell'identità e l'appropriazione soggettiva del mondo sociale sono semplicemente due diversi aspetti dello stesso processo di interiorizzazione, mediato dalle stesse persone per me importanti [Berger e Luckmann 1966; trad. it. 1969, 184].

3. L'ISTITUZIONALIZZAZIONE E LA LEGITTIMITÀ

Le forme culturali, abbiamo visto, sono trasmesse da una generazione all'altra attraverso la socializzazione, che garantisce in questo modo la continuità del patrimonio culturale di una società. Essa mette in luce soprattutto i processi interattivi e i meccanismi psicologici attraverso cui valori e norme vengono assimilati soggettivamente. Naturalmente il grado di interiorizzazione varia non solo secondo il tipo di norme e di valori, ma anche secondo gli individui. Si può dire che la socializzazione abbia avuto successo non quando ogni conflitto o dissenso venga eliminato, o quando si riesca a formare una personalità-tipo omogenea, obiettivi del tutto irrealistici e nemmeno auspicabili, ma quando l'adesione ad alcuni principi comuni è talmente acquisita che, in caso di conflitto, questo viene risolto facendo riferimento ad essi. Descrivendo i processi di socializzazione dei bambini nei kibbutz, Spiro [1987] sottolinea questo aspetto. Sebbene questi bambini fossero cresciuti in un sistema completamente comunitario e cooperativo; sebbene la loro socializzazione fosse orientata principalmente a trasmettere un'etica cooperativa e non competitiva; sebbene le tecniche di socializzazione fossero miti, amorevoli e permissive, i bambini dei kibbutz, come tutti gli altri, erano restii a condividere beni scarsi e desiderati, e resistevano ai tentativi degli adulti di spingerli a metterli

in comune. Ciò comportava l'emergere di conflitti e atteggiamenti competitivi. Secondo Spiro, il vero segno del successo della socializzazione nel kibbutz non è l'aver formato, come alcuni sostenevano, un «uomo nuovo», consensuale e cooperativo, ma è che «sebbene i bambini abbiano sviluppato disposizioni competitive e acquisitive, così come cooperative e solidaristiche, quando, da adulti, sperimentano tra loro situazioni di conflitto, normalmente risolvano il conflitto seguendo queste ultime» (*ibidem*, 17).

Queste osservazioni ci consentono di ribadire che certi **aspetti fondamentali della cultura della società persistono grazie alla socializzazione**. Né il contratto, né il rispetto del bene altrui o della parola data, né la fiducia negli altri potrebbero continuare a sussistere se le persone non li avessero talmente interiorizzati da provare sentimenti di vergogna e di colpa nel caso della loro violazione. La socializzazione, dunque, è un processo importante sia per quanto riguarda la trasmissione/diffusione della cultura di un gruppo sia per quanto riguarda, più in generale, la sua persistenza e conservazione, andando quindi ben oltre il «passaggio di consegne» dalla generazione più vecchia a quella più giovane. Essa, infatti, comporta anche un rapporto bidirezionale sia tra generazioni diverse (anche i padri possono imparare dai figli in certi momenti della vita) sia all'interno di una medesima generazione (tra leve contigue o tra coetanei).

La socializzazione, tuttavia, non va confusa con un processo a cui i sociologi danno una grande importanza e che chiamano col termine di **istituzionalizzazione**. Quest'ultima, nel modo in cui è stata precisata dalla sociologia fenomenologica, dall'etnometodologia e dal neoinstituzionalismo, indica quel processo attraverso il quale alcune relazioni e azioni sociali vengono «oggettivate» e date per scontate dai membri di un gruppo sociale. Berger e Luckmann, rifacendosi alla teoria delle istituzioni di Gehlen, riconducono l'attività di «esteriorizzazione» dell'uomo nel mondo sociale alla sua «necessità antropologica»: in quanto essere dotato di un bagaglio istintuale incompleto, l'uomo è obbligato a creare un ambiente stabile e ordinato per la sua condotta (cfr. cap. 2). L'istituzionalizzazione ha origine nella «consuetudinarietà»; ogni azione che venga ripetuta frequentemente viene cristallizzata in uno schema fisso che può essere riprodotto senza sforzo. I significati delle azioni abitualizzate vengono immagazzinati come *routes* nel bagaglio generale delle conoscenze e dati per scontati. Gli atti istituzionalizzati sono dunque percepiti come **oggettivi** e come **esteriori**. Sono oggettivi quando sono ripetibili da altri attori senza che la comprensione ne venga alterata; sono esteriori in quanto il loro significato è ricostruibile intersoggettivamente.

L'istituzionalizzazione, secondo Lynne G. Zucker, è un processo che garantisce la persistenza e la conservazione culturale **indipendentemente dall'interiorizzazione** (che abbiamo visto essere implicata nel proces-

so di socializzazione) o dal controllo sociale diretto attraverso sanzioni. Infatti, «il patrimonio sociale di conoscenza, una volta istituzionalizzato, sussiste come dato di fatto, come parte della realtà oggettiva, e può essere trasmesso direttamente in quanto tale. Per atti altamente istituzionalizzati è semplicemente sufficiente che una persona dica a un'altra come vanno fatte le cose» [Zucker 2000, 116]. È ipotizzabile che la riproduzione e conservazione del senso comune, di cui si è parlato precedentemente (cfr. cap. 5, par. 3), avvenga secondo queste modalità. Ma gli atti non sono semplicemente istituzionalizzati o non istituzionalizzati.

Vi può essere un **grado diverso di istituzionalizzazione**. Sono più istituzionalizzati gli atti riferibili ad attori sociali che rivestono una posizione e un ruolo specifici, rispetto a quelli legati ad attori particolari.

Lo sono anche quegli atti compiuti in situazioni strutturate, come i contesti organizzativi, in cui le aspettative sono quelle tipiche di interazioni formali e impersonali, così come quelli compiuti nell'esercizio di una carica. Al contrario, gli atti compiuti da attori che esercitano un'influenza di tipo personale (tra attori che si percepiscono come pari) hanno un basso livello di oggettivazione e di esteriorità e, quindi, un basso grado di istituzionalizzazione. Non stupisce, dunque, che proprio dalla sociologia dell'organizzazione siano venuti interessanti studi sui modi in cui l'istituzionalizzazione incrementa di per sé, senza l'aggiunta di altri meccanismi, la persistenza culturale e la resistenza al cambiamento. Zucker riporta una serie di esperimenti consistenti nel delineare una situazione in cui il grado di istituzionalizzazione degli atti possa variare e nel verificare il grado di conservazione della visione culturale proposta. Sono considerate tre situazioni con gradi crescenti di istituzionalizzazione (una situazione di influenza personale; un contesto organizzativo; un ufficio formale) in cui ai soggetti, in numerose prove successive, viene richiesto di dare una valutazione sul movimento (apparente) di un puntino di luce in una stanza buia (per un'illusione ottica il puntino sembra muoversi, ma in realtà è immobile). I risultati mostrano che quanto maggiore è il grado di istituzionalizzazione tanto maggiore è il grado di persistenza culturale.

L'idea che sia la ripetitività, il sapere oggettivo in pratiche e in rituali, a garantire la persistenza delle rappresentazioni collettive di un gruppo sociale era già ben presente a Durkheim. Il quale, tuttavia, si fermava a constatare che le istituzioni si impongono da sole, per l'autorità e l'evidenza che da loro emana. Il fatto di esistere come dati oggettivi ed esteriori, secondo la fenomenologia, di *essere percepiti* come oggettivi ed esteriori, costituisce una buona ragione perché continuino a riprodursi e a persistere. Senza sottovalutare il ruolo dell'istituzionalizzazione nella conservazione della cultura, va però sottolineato che in molti casi l'autoevidenza non basta, e si rende necessaria un'opera di giustificazione e di validazione delle forme culturali. La **legittimazione** designa

Persistenza della cultura

Istituzionalizzazione e consuetudinarietà

Gradi diversi di istituzionalizzazione

questo processo di giustificazione e di spiegazione. Secondo Berger e Luckmann essa rappresenta un'«oggettivazione "di secondo grado" del significato», la cui funzione principale è quella di rendere soggettivamente plausibili le oggettivazioni di «primo grado» che sono state istituzionalizzate [Berger e Luckmann 1966; trad. it. 1969, 132].

Legittimazione e integrazione

Le diverse istituzioni devono essere integrate, ossia rese coerenti, innanzitutto agli occhi dei partecipanti ai diversi processi istituzionali. La legittimazione esplica, in questo senso, un'integrazione a livello «orizzontale». Si tratta cioè di dare un senso globale alle istituzioni parziali. Esplica, inoltre, un'integrazione a livello «verticale», per quanto riguarda le diverse fasi della vita individuale e la biografia dell'individuo. Berger e Luckmann mostrano l'esistenza di un'autonomia dei processi di legittimazione rispetto alla semplice autoevidenza delle forme istituzionali. Questa diventa, secondo i due autori, inevitabile quando si presenta sulla scena sociale una nuova generazione. Per la nuova generazione la mera consuetudine non è più autoevidente e ha bisogno di essere resa intelligibile.

Aspetti cognitivi e valutativi

La legittimazione ha un aspetto **cognitivo** e uno **valutativo**: spiega l'ordine istituzionale, ossia dà validità cognitiva ai significati oggettivati, e lo giustifica, ossia dà «dignità normativa ai suoi imperativi pratici» [*ibidem*, 133]. Nel riconoscere l'autonomia dei processi di legittimazione, i due autori si rifanno a Max Weber che ha introdotto per primo il concetto di «legittimità» nelle scienze sociali, sviluppandolo soprattutto nel contesto dei fondamenti di validità del potere. Da questo autore si ricava che la legittimità, prima ancora di essere riferita a specifici tipi di potere, è quel processo che garantisce il rafforzamento, la stabilità e la permanenza di un «ordinamento», ossia il contenuto di senso di una relazione sociale. La legittimità definisce il passaggio da un ordinamento mantenuto soltanto sulla base di motivi razionali allo scopo o semplicemente fondato sul costume, a un ordinamento «che si presenti fornito del prestigio di esemplarità o di obbligatorietà» [Weber 1922b; trad. it. 1980, 29]. È in questo prestigio, dunque, o meglio nella credenza in questo prestigio che consiste la legittimità.

Universi simbolici

Come si è detto, la legittimazione è un processo di giustificazione che integra in un ordine simbolico e concettuale più elevato i singoli e parziali aspetti culturali. La massima integrazione si raggiunge – secondo Berger e Luckmann – con gli «universi simbolici» che creano un ordine significativo in cui ogni fenomeno trova una sua collocazione. L'integrazione riguarda anche la vita individuale, in particolare quegli eventi traumatici e situazioni marginali percepite come estremamente minacciose. Una di queste, forse la più importante, è la morte che può essere legittimata facendo ricorso a interpretazioni mitologiche, religiose, metafisiche della realtà, ma che comunque tendono a inserirla all'interno di un quadro più ampio che la «spiega» e la giustifica. Ricordiamo quanto si è

detto a proposito dell'ideologia e della religione, che, in modi diversi, giustificano la presenza del male e dell'ingiustizia nel mondo.

La legittimazione, tuttavia, è un processo più fragile dell'istituzionalizzazione, in quanto fa ricorso a universi simbolici (con una dimensione teorica e argomentativa), che possono essere messi a confronto con altri alternativi (come nel caso dell'eresia o dello «choc culturale» prodotto dal contatto con una cultura totalmente diversa). In altri termini, la legittimazione rafforza la cultura, integrandola e giustificandola, fintantoché l'universo simbolico rimane non problematico. La comparsa di un evento critico, che Berger e Luckmann identificano nell'insorgere dell'esperienza della diversità, mette in moto meccanismi specifici di conservazione culturale.

Essi ne sottolineano due: la «terapia» e l'«annichilazione». La terapia si occupa delle deviazioni dalle definizioni «ufficiali» della realtà, richiede una teoria che le spieghi, «un apparato diagnostico e un sistema concettuale per la "cura delle anime"». Essa risocializza il deviante nell'universo simbolico della società, organizzandogli un ritorno alla «normalità». Attraverso il meccanismo dell'annichilazione, invece, l'elemento nuovo e minaccioso viene spiegato in termini di concetti appartenenti all'universo noto, nel tentativo di incorporare le definizioni «eretiche» o divergenti nel proprio universo e così liquidarle in maniera definitiva. Si tratta, cioè, di trasformare una negazione del proprio mondo in una sua affermazione; questo avviene attraverso «la deminutio di tali versioni al ruolo di verità apparenti, di inganni o autoinganni di coloro che le sostengono» [Cassano 1983, 35]. Ad esempio, osserva ancora Cassano, l'ateo convinto viene interpretato come uno spirito religioso, alla fine dunque come un credente, oppure l'eterosessuale viene giudicato da una comunità di omosessuali come animato dal desiderio di occultare la propria omosessualità latente.

Berger e Luckmann si sono posti il problema della persistenza culturale, indipendentemente dalla loro verità o validità empirica. Numerose ricerche, nell'ambito delle scienze sociali, hanno invece affrontato il problema del perché insiemi di credenze o singole credenze, pur essendo smentite dai fatti, pur risultando, quindi, manifestamente false hanno continuato per lungo tempo a sussistere. Sono noti gli studi dell'antropologo Evans-Pritchard [1937] sulla magia tra gli azande, in cui si mostra che il carattere erroneo della credenza negli oracoli permane, nonostante le continue smentite dei fatti, non a causa della cultura prelogica di questo popolo, bensì a causa della logica chiusa del loro sistema di credenze che prevede tutta una serie molto complessa e articolata di ipotesi «ad hoc» e di elaborazioni secondarie per eludere tutte le prove della loro falsità e non giungere mai alla conclusione che gli oracoli non funzionano.

La sua cultura gli fornisce tutta una serie di spiegazioni a misura dei vari

tipi di autocontraddizioni e lui sceglie quella che gli sembra addirsi meglio alle circostanze. Nella sua scelta, gli è spesso di aiuto il comportamento dei polli sotto l'influsso del veleno. Le elaborazioni secondarie della sua credenza spiegano il mancato funzionamento dell'oracolo, attribuendolo a varie cause: 1. è stata raccolta una cattiva varietà di veleno; 2. è stato violato un tabù; 3. c'è stato l'intervento della stregoneria; 4. i proprietari della foresta in cui cresce il veleno sono adirati; 5. il veleno è vecchio; 6. gli spiriti sono adirati; 7. intervento della fattucchiera; 8. perdita della capacità del veleno dovuta all'uso reiterato [Evans-Pritchard 1937; trad. it. 1976, 407].

Meccanismi simili di conservazione dei sistemi di credenze non sono all'opera solo presso popolazioni tribali, ma anche nel cuore delle nostre società complesse e secolarizzate. Tra le tante ricerche che si potrebbero citare vale la pena soffermarsi brevemente su quella che Festinger, Riecken e Schachter [1956] condussero negli Stati Uniti sul mancato realizzarsi di una profezia della distruzione del mondo. Questa ricerca è importante non solo per la notorietà di Festinger, che intendeva applicare alcune ipotesi che poco dopo formulerà nella nota teoria della dissonanza cognitiva, ma per due altre ragioni: perché si presentava l'occasione straordinaria di seguire dal vivo le conseguenze della profezia mancata (il movimento apocalittico aveva annunciato la data esatta e il luogo dell'inizio della catastrofe) e perché quello che analizzarono non era che un caso di un'innumerabile serie storica di «profezie fallite». Il risultato fu che la credenza, sconfessata pubblicamente, non solo non scomparve sotto l'urto dei fatti, ma addirittura, dopo un breve momento di smarrimento dei credenti, si rafforzò, e gli adepti aumentarono il loro fervore e fecero nuovi proseliti. I meccanismi all'opera in questo caso sono solo in parte simili a quelli della magia degli azande. Ci fu il tentativo di spostare in là la data dell'evento (non era giusta la data, non la profezia), ma anche quello di rafforzare la coesione del gruppo. Quest'ultimo punto sottolinea il ruolo che – accanto a quello del riequilibrio cognitivo – svolge il **sostegno sociale**. A differenza del credente isolato, i membri di un gruppo si sostengono l'un l'altro, chiudendosi alla comunicazione con l'esterno che potrebbe introdurre informazioni ed elementi dissonanti.

4. IL CAMBIAMENTO CULTURALE

4.1. I fattori del cambiamento

La cultura viene trasmessa, si diffonde, persiste, ma, nel corso tempo, cambia, si rinnova e, soprattutto nell'epoca moderna e contemporanea, lo fa a ritmi sempre più veloci. Poiché la cultura di una società, come si è detto, non è un tutto omogeneo e unitario, ma un insieme

differenziato e complesso, alcune parti e alcuni sottoinsiemi si trasformano più velocemente di altri. È questo il caso, ad esempio, dei valori morali, in particolare quelli relativi alla sfera sessuale e familiare. Spiegare perché la cultura cambia, individuare le ragioni e i fattori di questo cambiamento è sempre stato un obiettivo primario non solo dei sociologi della cultura, ma della sociologia in generale.

Poiché le ricerche in questo campo sono molto numerose e coprono un ventaglio di temi vastissimo, è utile raggrupparle secondo il **tipo di spiegazione offerto** e il **livello di analisi** a cui si collocano. Secondo il tipo di spiegazione, il cambiamento è stato visto come dovuto a **fattori endogeni**, ossia interni allo stesso sistema culturale, o a **fattori esogeni**, ossia esterni alla cultura (fattori economici, politici, relativi alla struttura sociale ecc.). Secondo il livello di analisi, queste spiegazioni si collocano sul piano **macroscopico** quando rilevano delle tendenze e strutture sovraindividuali, o sul piano **microscopico**, prendendo in considerazione le azioni e le interazioni tra gli individui.

Incrociando tipo di spiegazione e livello di analisi si ottengono quattro tipi di spiegazioni riassunti nella figura 7.4. In ogni casella sono state inserite, a titolo esemplificativo, alcune tra le più importanti interpretazioni del cambiamento culturale, che ora ci accingiamo a illustrare brevemente. Bisogna premettere che questa tipologia, come già quelle elaborate nei capitoli precedenti, ha un valore meramente riassuntivo nel senso che aiuta a sintetizzare e sistematizzare prospettive teoriche e di ricerca molto ampie e variegate. Questi diversi modelli interpretati-

fig. 7.4. Tipi di spiegazioni del mutamento culturale.

	Livello macrosociale		Livello microsociale	
Spiegazioni endogene	Comte (legge dei tre stadi)	Weber (lo sviluppo del razionalismo)	Tarde (la legge dell'imitazione)	Sperber (l'epidemiologia delle credenze)
	Durkheim (lo sviluppo dell'individualismo)	Elias (potere e civilizzazione)	Weber (la teoria del carisma)	Inglehart (sviluppo economico e valori postmaterialisti)
Spiegazioni esogene				

vi, inoltre, non si escludono l'un l'altro. Nella ricerca concreta, qualunque sia la metodologia utilizzata (statistica, storica, etnografica), tutti i modelli e i fattori messi in evidenza possono risultare utili ai fini dell'indagine.

«La legge dei tre stadi»
secondo Comte

► **Spiegazioni endogene a livello macrosociale.** Ci limitiamo a proporre due esempi importanti tratti dalla sociologia classica. La prima è «la legge dei tre stadi» formulata da un «padre fondatore» della sociologia, Auguste Comte (1830-1842). Ha una sua precisa rilevanza in quanto propone per la prima volta un modello evolutivo che ha avuto una notevole influenza sul pensiero sociologico successivo. Secondo Comte, che manifesta qui la sua posizione strettamente positivista, il pensiero umano si evolve passando attraverso tre fasi: la **fase teologica**, la **fase metafisica** e la **fase positiva**. Nonostante oggi susciti molte perplessità per il suo carattere sommario e unidirezionale, identifica un processo di cambiamento tutto interno alla cultura occidentale, concepita nella sua unitarietà, riconoscendo nella diffusione dell'orientamento scientifico e sperimentale il principio del cambiamento.

Lo sviluppo del razionalismo secondo Weber

La teoria weberiana si presenta molto più complessa, ma anch'essa considera lo **sviluppo del razionalismo occidentale** come un processo endogeno, ossia come una «necessità interna» al livello delle idee. Weber combina questa teoria della logica interna delle immagini del mondo con altre considerazioni che immettono nell'analisi il ruolo degli interessi sociali di ceto e di classe (cfr. l'analisi dello «spirito del capitalismo» nel cap. 4, par. 4.2), senza però considerarli come «fattori» esterni dello sviluppo. Weber divide lo sviluppo del razionalismo occidentale in due fasi: una fase di «disincantamento» religioso e una di modernizzazione basata sulla distinzione tra scienza, economia e politica. Come, in parte, si è già accennato nelle pagine precedenti (cfr. cap. 5, par. 4.3), il razionalismo come processo di disincantamento si afferma in base a una logica di sviluppo interna alle immagini del mondo religiose.

Il processo di disincantamento inizia con l'emergere del monoteismo nel mondo religioso giudaico-cristiano. In contrasto con le immagini del mondo delle religioni non occidentali, l'Antico Testamento afferma una concezione di Dio radicalmente trascendente, non identificabile con nessun fenomeno naturale e umano. L'antico giudaismo, nello stesso momento in cui pone Dio al di fuori del cosmo, crea una polarità tra il Dio trascendente e l'uomo, con in mezzo un universo completamente smitizzato. Il mondo, spoglio delle forze magiche che l'avevano animato, diventa l'arena da un lato delle opere di Dio, dall'altro della storia profana (Berger 1969). Questa logica condusse alla completa separazione tra la sfera religiosa e le altre sfere, culminando nel protestantesimo ascetico e nella dottrina calvinista della predestinazione dove il divino e il mondano divennero separati al più alto grado.

► **Spiegazioni esogene a livello macrosociale.** In questo tipo rientra una parte consistente degli studi sul cambiamento culturale: l'analisi di Marx sulla trasformazione dell'ideologia della borghesia nascente, quella di Merton sul ruolo del protestantesimo nello sviluppo della scienza moderna, e molte altre ancora. Abbiamo scelto due altri esempi classici: l'analisi del sorgere dell'individualismo in Durkheim e l'affermarsi del processo di civilizzazione in Elias. Secondo Durkheim, ne *La divisione del lavoro sociale*, lo sviluppo dell'**individualismo** è l'effetto dell'intensificazione della divisione del lavoro. Poiché nelle società primitive, dove la divisione del lavoro è poco sviluppata, la personalità individuale non ha ancora avuto modo di farsi strada, gli individui, simili gli uni agli altri, integrati nel gruppo di appartenenza, sono uniti da una «solidarietà meccanica». Quanto più avanza la divisione del lavoro, gli individui si diversificano, svolgono ruoli e compiti sempre più specializzati, attraversano ambienti sociali diversi e entrano ed escono da relazioni sociali molteplici. La personalità individuale progredisce e nello stesso tempo progredisce anche la rilevanza sociale del valore attribuito alla dignità e all'autonomia dell'individuo.

In un'opera, già citata, scritta nei primi anni Trenta, ma che ha avuto un riconoscimento scientifico tardivo, Norbert Elias [1969] delinea una delle più interessanti analisi di come il processo di crescente **monopolizzazione del potere** (ossia di lento e graduale accentramento), che porta alla genesi dello stato moderno, favorisca cambiamenti importanti nei costumi e nella normatività sociale. Sono le **corti** – rinascimentali prima, dello stato assolutistico poi – che, costituendosi come **spazi «pacificati»** (da cui è esclusa la violenza fisica), favoriscono l'emergere di una socialità nuova e di nuovi tipi di relazioni sociali, in cui si afferma lo standard di vita delle «buone maniere», quella convenzionalità dei rapporti, quel controllo dei sentimenti e degli impulsi aggressivi, quel raffinamento del comportamento che da questa stessa società riceverono il nome di *courtisies*.

Elias stabilisce, dunque, un nesso diretto tra la genesi dello stato moderno, con il suo stabile monopolio della violenza fisica, e la comparsa, a livello psicogenetico, di uno stabile apparato di autocostrizione individuale. L'ordinamento monopolistico fondato sulla corte plasma il modo di vedere il mondo e muta l'economia psichica individuale e la normatività sociale. Il processo di civilizzazione è un processo di crescente autocontrollo interiore e di «innalzamento delle soglie della ripugnanza e del pudore». Ad esempio, comportamenti dei nostri avi che oggi riterranno ripugnanti (dal mangiare con le mani, al soffiarsi il naso direttamente nelle mani, al dare libero sfogo in pubblico ai bisogni corporali) lo divennero solo gradualmente. La tendenza verso il raffinamento del comportamento e l'autodisciplina è nello stesso tempo un **processo di privatizzazione**: l'affinamento della sensibilità a cui si dà il nome di «pudore» spinge alcuni atti che hanno a che fare con le

Il processo di civilizzazione secondo Elias

relazioni sessuali e i bisogni corporali, un tempo compiuti in pubblico, a rifluire nella sfera privata. I modi di mangiare, di lavarsi, di amare si modificano in base ad una coscienza di sé che passa attraverso l'intimità del corpo. Le fonti di documentazione utilizzate da Elias (fondamentalmente trattati sulle buone maniere) mostrano, attraverso l'indicazione dei comportamenti vietati, quando storicamente certe norme di comportamento cominciarono ad essere ritenute aberranti e ad essere sostituite da nuove norme e da una nuova sensibilità.

Il ciclo pubblico-privato secondo Hirschman

► **Spiegazioni endogene a livello microsociale.** Questo tipo di spiegazioni è meno frequente degli altri tipi considerati. Esse intendono analizzare i meccanismi individuali che spingono i membri di un gruppo o di una società a modificare le proprie credenze. Un modello endogeno è stato, ad esempio, utilizzato da Hirschman [1982] per spiegare le oscillazioni cicliche dei comportamenti collettivi dal privato al pubblico e viceversa. Secondo questo autore, il mutamento degli orientamenti sarebbe dovuto agli effetti degli orientamenti stessi, che generano, nel tempo, sentimenti di delusione e, quindi, spingono i soggetti a darvi nuove priorità.

Le leggi dell'imitazione secondo Tarde

Una spiegazione endogena, di tipo diverso, che oggi è caduta nell'oblio, nonostante sia stata recentemente ripresa, è quella del sociologo francese Gabriel Tarde [1890] che, in polemica con Durkheim, spiega la diffusione dell'innovazione con uno schema, in realtà un po' sommario, ma per certi aspetti ancora efficace, dell'«imitazione» e del «contagio». Secondo Tarde è la dinamica intersoggettiva che definisce le leggi dell'imitazione. Quest'ultima implica che una credenza si trasformi in seguito all'influenza esercitata da un'altra credenza per effetto della suggestione. Attraverso il contagio imitativo credenze innovative individuali si diffondono al corpo sociale, divenendo collettive. Come avviene nella moda – che è solo una forma specifica dell'imitazione – l'imitazione segue due leggi: «dall'interno all'esterno», ossia in base alla tendenza ad accordare fiducia a chi domina intellettualmente; e «dal superiore all'inferiore», ossia in base alla tendenza ad imitare i comportamenti e i modelli culturali dei gruppi reputati superiori. In questo modo i modelli culturali si diffondono e si modificano, accorciando le distanze culturali tra le classi. L'evoluzione è per Tarde di tipo ciclico, in quanto le «invenzioni» generano le mode, ma le mode si consolidano in costumi, che a loro volta favoriscono il riapparire dell'invenzione e dell'innovazione culturale, in un processo cumulativo e non meramente regressivo.

L'epidemiologia delle credenze secondo Sperber

Entro una prospettiva cognitivista è stata recentemente ripresa l'idea già sostenuta da Tarde che le dinamiche di diffusione e trasformazione della cultura avvengano «per imitazione», come effetto cumulativo di un numero di processi di trasmissione interindividuale. Sperber, utilizzando esplicitamente una **terminologia epidemiologica**, sostiene che la diffu-

sione e la trasformazione delle rappresentazioni culturali avvengano «per contagio», sottoposte a leggi analoghe a quelle che in natura caratterizzano la diffusione dei virus. Il tentativo di Sperber, che integra l'analisi dei meccanismi psicologici con l'analisi ecologica, è di spiegare perché certe rappresentazioni culturali siano più contagiose di altre, considerandole come rappresentazioni mentali che diventano sociali quando riescono ad avere un'ampia distribuzione in una data popolazione. Ad esempio, una rappresentazione culturale come un mito, per avere buone possibilità di essere distribuita, deve innanzitutto soddisfare le condizioni psicologiche di «memorabilità e attrattiva». Ma ciò non basta. Per accettare una certa storia come vera bisogna avere fiducia in chi racconta la storia. Nel caso del mito è il riferimento agli antenati che genera «una struttura di autorità che si autoperpetua», anche se la versione attuale del mito fosse molto diversa da quella originaria [Sperber 1990].

► **Spiegazioni esogene a livello microsociale.** La teoria del «carisma» si presenta sotto diverse forme nell'opera weberiana. Qui interessa mettere in luce che la caratteristica peculiare del carisma, intesa come

La teoria del «carisma» secondo Weber

qualità considerata straordinaria di una persona, che viene quindi considerata come «dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovraumane, o almeno eccezionali in modo specifico, non accessibili agli altri» [Weber 1922b; trad. it. 1980, 238], è quella di spiegare l'innovazione nei sistemi di credenze. Il carisma trova la sua incarnazione soprattutto nei profeti, sul piano religioso, e nei condottieri e demagoghi sul piano politico e si «immette» nei sistemi di credenze tradizionali come una sorta di forza dirompente e rivoluzionaria che sovverte i valori su cui si fondavano le vecchie consuetudini. Il profeta è colui che dice «sta scritto – ma io vi dico». Le nuove idee vengono seguite per l'autorità legittima che emana dalla persona del capo carismatico, che ogni volta deve dare prova delle sue qualità straordinarie, e non per considerazioni utilitaristiche o tradizionalistiche.

Weber riconosce anche la fragilità e debolezza del carisma e della legittimità su di esso fondata, in quanto la sua forte influenza sociale è destinata a diminuire col tempo, a istituzionalizzarsi e a trasformarsi in pratica quotidiana. La **routinizzazione del carisma** significa innanzitutto che il nuovo sistema di credenze viene reso sistematico e coerente dall'intervento di un gruppo di interpreti ufficiali. Esso viene, inoltre, adattato agli interessi dei diversi strati di credenti. Il concetto di «carisma» e il concetto di «routinizzazione» o istituzionalizzazione rendono conto del processo di creazione di nuove idee e della loro inevitabile sistematizzazione e adattamento [Schroeder 1992]. Altri autori, nel solco di Weber, hanno rilevato il ruolo dei **movimenti di protesta**, col loro potenziale di dissenso e di eterodossia, nel trasformare aspetti culturali e valori consolidati e la loro presenza in diversi tipi di società [Eisenstadt 1992].

Il cambiamento dei valori secondo Inglehart

Fattori esogeni che operano a livello individuale o della microinterazione sociale sono stati messi in luce da molteplici ricerche. Una in particolare, già ricordata in precedenza (cfr. cap. 4), sostiene che dal dopoguerra ad oggi sia in atto una «rivoluzione silenziosa» che ha cambiato radicalmente le priorità dei valori delle giovani generazioni e dell'intero clima culturale delle nostre società. Attraverso l'analisi di una massa notevole di dati internazionali condotta in un arco temporale molto ampio, che supera i trent'anni, Inglehart ha spiegato il diffondersi di valori postmaterialisti, basati sull'autorealizzazione, la partecipazione alle decisioni e la qualità della vita, con l'intervento di fattori esogeni, come il crescente benessere economico in cui ogni nuova generazione è cresciuta ed è stata socializzata. I **fattori economici** agirebbero, infatti, sulla **gerarchia individuale dei bisogni**: solo quando i bisogni primari della sopravvivenza e della sicurezza sono stati soddisfatti, possono farsi avanti bisogni secondari legati alla cultura, al riconoscimento, all'autorealizzazione.

4.2. Globalizzazione e cultura

Il concetto di globalizzazione

Tra i fattori di cambiamento culturale si sente sempre più spesso menzionare la «**globalizzazione**», parola emersa in anni recenti nel linguaggio delle scienze sociali, ma diventata subito onnipresente nel linguaggio giornalistico e televisivo. Esso indica tutti quei processi che hanno una comune origine nell'enorme progresso tecnologico nel campo delle comunicazioni e dei trasporti. Da questo punto di vista, la globalizzazione segnala l'avvento di un **mondo sempre più interdependente e interconnesso**. Non v'è ambito sociale in cui questo processo non abbia prodotto cambiamenti su larga scala. Il primo ambito ad essere stato studiato è quello **economico**, dove globalizzazione significa che sia i mercati dei beni e dei servizi sia i mercati finanziari assumono dimensioni sempre più estese e si assiste a una crescita accelerata di imprese multinazionali. La globalizzazione investe anche l'ambito **politico** con la creazione di istituzioni politiche transnazionali che sembrano, per alcuni aspetti, indebolire l'autorità dello stato nazionale. I cambiamenti più incerti, più sfuggenti e, in definitiva, più controversi, riguardano però proprio l'ambito delle relazioni sociali e delle forme culturali, e il loro rapporto reciproco. Si cercherà ora di mettere a fuoco alcuni aspetti di questi cambiamenti che si possono ritenere consolidati, anche se necessitano ancora di molti approfondimenti, e alcuni più problematici perché non esistono ancora ricerche ampie e attendibili a cui fare riferimento.

► **La dimensione globale del rischio ambientale.** La rapidità con cui le informazioni circolano in una rete di comunicazione sempre più ampia e interconnessa genera una consapevolezza diffusa, impensabile

fino ad anni recenti, della globalità dell'impatto umano sulla natura. L'opinione pubblica mostra un interesse crescente, in tutte le fasce sociali, per problemi come il riscaldamento dell'atmosfera, il rischio nucleare, la distruzione dello strato dell'ozono, la conservazione delle specie animali in via di estinzione nonché la tutela delle popolazioni minacciate dall'erosione del loro *habitat* naturale. La dimensione globale del rischio ambientale trova, inoltre, espressione nel carattere sovranazionale che hanno raggiunto i movimenti ecologisti e di difesa dell'ambiente, i quali «imitano» nella forma organizzativa fluida, senza centro, senza leader, lo strumento comunicativo (la rete) attraverso cui si connettono e si mobilitano.

► **Il disancoramento dal territorio di relazioni sociali e forme culturali.** Di questo aspetto si è già parlato, in parte, a proposito dei mass media, sottolineando che, attraverso questi, le forme culturali sono trasmesse a grandi distanze dai contesti della loro produzione, sia spazialmente sia temporalmente. Anthony Giddens ha parlato di «disaggregazione dei sistemi sociali», ossia dell'«enuclearsi dei rapporti sociali dai contesti locali di interazione e il loro ristrutturarsi attraverso archi di spazio-tempo indefiniti» [Giddens 1990; trad. it. 1994, 32]. Noi siamo abituati a considerare i rapporti sociali ancorati a un territorio, a una comunità o a quella società più ampia che corrisponde ai confini dello stato nazionale; siamo abituati, inoltre, a pensare ai rapporti sociali come rapporti tra persone che si incontrano fisicamente. E in questi rapporti si radicano anche le culture che gli antropologi hanno descritto come aderenti a territori specifici, delimitati da confini più o meno chiaramente definiti. La deterritorializzazione di relazioni sociali e forme culturali impone un ripensamento di questi schemi interpretativi, che non dia per scontato il loro esclusivo vincolo con territori e popolazioni particolari.

Un fenomeno di questo tipo, su cui esistono già numerosi studi empirici, è quello delle «**comunità o quasi-comunità virtuali**» (dai giocatori di scacchi, ai fan di qualche cantante, ai cultori di un genere letterario, agli adepti di nuovi movimenti religiosi), che si formano a partire da un interesse comune, che perlopiù trascende i confini nazionali. La loro caratteristica è quella di mantenere alcuni tratti tipici dei gruppi sociali tradizionalmente studiati dalla sociologia (l'interazione di tipo continuativo, su basi cooperative), ma aggiungendovi un tratto peculiare: il fatto di nascere e di svilupparsi «on-line», in ambienti comunicativi, che riproducono in rete i luoghi tipici della socialità (la piazza, il salotto, il club).

Comunità o quasi-comunità virtuali

► **Cultura globale e culture locali.** L'esito dei processi di crescente interdipendenza a livello mondiale per quanto riguarda i contenuti delle forme culturali è tutt'altro che scontato. Si tende a volte ad accentuare

un solo aspetto di fenomeni in realtà molto complessi, ambivalenti, e solo in parte nuovi. Il contatto tra culture non è un fenomeno nuovo, ma antico come il mondo, iniziato in maniera sistematica e duratura almeno a partire dalle traversate oceaniche tra il XV e il XVI secolo, proseguite con le grandi espansioni coloniali. La novità consiste nell'accelerazione e nell'ampliamento dei contatti tra culture, dovuti a molteplici fattori come le tecnologie sofisticate dei mass media, lo sviluppo dei mezzi di trasporto e la conseguente maggiore mobilità della popolazione, e l'intensificazione dei flussi migratori. All'aumento del volume e della rapidità dei contatti, va ancora aggiunta la diffusione su scala mondiale di un'industria e un mercato dei prodotti culturali.

Chi accentua unilateralmente la dimensione tecnica e industriale della globalizzazione tende a enfatizzare gli aspetti omologanti di questo processo e la costruzione di una **cultura integrata sovranazionale**. Chi focalizza l'attenzione sull'aumento del numero dei contatti, in seguito all'intensificazione dei flussi migratori, tende, al contrario, a enfatizzare la crescita della diversità e della **frammentazione culturale**. Entrambe le ipotesi si possono poi articolare in una versione ottimistica e una pessimistica. L'ipotesi di una cultura globale può prospettarne gli aspetti idilliaci di «villaggio globale», di ricostituzione di una comunità perduta, o, viceversa, stigmatizzarne l'appiattimento sugli stili di consumo del mondo occidentale; si parla, ad esempio, di un «mondo alla McDonald's» [Ritzer 1993] o di «cocacologizzazione». L'ipotesi dell'emergere di tante culture locali può, a sua volta, celebrarne la varietà e il reciproco arricchimento o, all'inverso, coglierne soprattutto i potenziali di scontro e di conflitto tra identità inconciliabili.

Come sociologi e antropologi sempre più spesso osservano, non si può contrapporre troppo rigidamente globale e locale. Innanzitutto perché, come sostiene Hannerz [1996], i mass media non sono gli unici veicoli o mezzi di trasmissione culturale. Per quanto essi siano importanti, continuano a coesistere con altre modalità di trasmissione culturale come l'interazione quotidiana faccia a faccia, la conversazione e la comunicazione interpersonale che consideriamo dinamiche tipiche della vita locale. Gli stessi media potrebbero evolversi ed acquisire alcune di quelle qualità che siamo soliti riferire al locale. In secondo luogo **globale e locale si intrecciano** in forme e modi molto diversificati. La stessa dinamica dell'industria culturale e dei mass media è un esempio di come tra locale e globale si possa instaurare un rapporto dialettico. Tre casi molto diversi possono aiutare a comprendere la natura complessa di questo processo. Con la crescita delle industrie transnazionali nel campo della cultura e delle loro reti internazionali di marketing e il conseguente enorme ampliamento del pubblico dei consumatori, aspetti di culture etniche locali (è quanto normalmente avviene in campo musicale, ad esempio per la cosiddetta *world music*) vengono rielaborati,

combinando, ad esempio, gli elementi stilistici di diversi tipi di musica in un prodotto industriale che è ad un tempo globale e locale: non ha, infatti, più un riferimento a un preciso gruppo etnico, ma il risultato è una musica transculturale, costituita dall'**ibridazione** di diversi stili culturali locali.

Un secondo caso riportato da Appadurai [1990] è quello dei nuovi mercati creati dalla deterritorializzazione: le produzioni cinematografiche, gli impresari d'arte e le agenzie di viaggio traggono profitto dal bisogno di mantenere contatti con la propria patria da parte di gruppi etnici «senza territorio» e geograficamente dispersi. In questo caso sono proprio i mass media a consentire il mantenimento di legami etnici, trasformando i localismi in paesaggi globalizzati (*ethnoscapes*), in cui l'origine primordiale del gruppo può essere interamente inventata.

Un terzo caso è la **compenetrazione tra cultura ed economia**, con la necessità di rispondere alla richiesta di mercati locali specializzati in senso regionale ed etnico che introduce nel «cuore» della cultura consumistica globale elementi di diversificazione a tempo impensabili. Così perfino grandi catene di fast food come McDonald's devono diversificare i loro prodotti tenendo conto delle norme alimentari presenti in altre culture. Il McDonald's di Nuova Delhi in India, ad esempio, cerca di rispettare il carattere sacro delle mucche in quel paese e la grande diffusione del vegetarianismo preparando e vendendo il «Maragja Mac» fatto esclusivamente di carne di montone e inserendo nel suo menù i «McNuggets vegetali» [Ritzer 1999].

In definitiva, il quadro della cultura globale si presenta tutt'altro che omogeneo e integrato. Da un lato esso non solo è costellato da culture regionali e locali che sopravvivono al loro passato, ma da nuovi localismi a volte rivitalizzati a volte creati *ex novo* proprio come reazione all'erosione delle radici che la globalizzazione comporta. Dall'altro lato l'intensificazione dei contatti culturali più che dominanza di una cultura sull'altra sembra produrre forme culturali ibride, sistemi sincretistici, incroci e mescolanze, quella che, con una metafora, è stata chiamata «**creolizzazione**» della cultura [Hannerz 1996; trad. it. 2001, 14].

PER SAPERNE DI PIÙ

Sui processi comunicativi: P.P. GIGLIOLI e G. FELE (a cura di), *Linguaggio e contesto sociale*, Bologna, Il Mulino, 2000; M. LIVOLSI e F. ROSSETTI (a cura di), *La ricerca sull'industria culturale*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1988; J.B. THOMPSON, *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, Bologna, Il Mulino, 1998.

Sul processo di socializzazione: V. CESAREO, *Socializzazione e controllo sociale: una critica alla concezione dell'uomo ultrasocializzato*, Milano, Angeli, 1997; C. DUBAR, *La socializzazione*, Bologna, in traduzione presso Il Mulino; M. MORCELLINI, *Passaggio al futuro. La socializzazione nel-*

Carozzi, C. e Mioni, A., *L'Italia in formazione*, Bari, De Donato, 1970. Analizza le principali trasformazioni avvenute nell'assetto territoriale e urbanistico italiano, dall'Unità al 1961: dal processo di urbanizzazione della popolazione allo sviluppo economico ed alle localizzazioni produttive, dalla formazione della rete dei trasporti alla pianificazione urbana. Presenta anche una raccolta organica di saggi scritti da autori contemporanei alle vicende esaminate.

Cervellati, P. L., *La città post-industriale*, Bologna, Il Mulino, 1984. Un'analisi dello stato di disagio della città contemporanea. Una delle tesi più interessanti del libro è che, paradossalmente, nelle città cresciute a macchia d'olio si è aperto un «vuoto incolmabile». Sono vuote le case sfittite o invendute, vuoti i contenitori storici e moderni, vuoti gli stessi centri direzionali, costruiti quando l'opulenza sembrava dovesse durare all'infinito, vuote le fabbriche, che appartengono all'archeologia industriale.

Martinotti, G. (a cura di), *Città e analisi sociologica*, Padova, Marsilio, 1968. La più ampia raccolta dei contributi classici di sociologia urbana. Riproduce anche il famosissimo saggio di Louis Wirth («L'urbanesimo come modo di vita») di cui si parla nel testo.

Mumford, L., *La città nella storia*, Milano, Bompiani, 1977. Un testo fondamentale di teoria urbanistica ed al tempo stesso una ricerca che ricostruisce la storia della città, dalle sue prime forme nell'antichità alla moderna megalopoli, servendosi degli strumenti analitici di varie discipline.

Pizzorno, A., *Comunità e razionalizzazione*, Torino, Einaudi, 1960. La più nota e interessante indagine di comunità di un sociologo italiano. Uno studio delle trasformazioni che hanno avuto luogo a Rescaldina, nel corso degli anni Cinquanta, soggetto ad un processo di razionalizzazione industriale.

SIDES, *La demografia storica delle città italiane*, Bologna, Clueb, 1982. Una raccolta di studi, di storici e di demografi, sulla popolazione delle città italiane e sulla sua evoluzione dal XVI al XX secolo.

NEBIT J. SKBLSE R
La nuova di Sociology,
Il Mulino (1987)

La cultura

La cultura americana prende il mondo d'assalto era il titolo di un articolo comparso nel 1977 sulla «U.S. News & World Report». L'articolo riferiva che i *Peanuts* erano i fumetti più popolari in Italia e che l'80 per cento dei film stranieri trasmessi dalla televisione di Tokio erano prodotti negli Stati Uniti. La televisione inglese era dominata da telefilm come *Hawaii 5-0* e *Le strade di San Francisco*, mentre a L'A- vana le folle potevano guardare con sospetto l'imperialismo *yankee*, ma si rivelavano poi entusiaste dei film, della musica, della TV e dell'arte americana, nonché del baseball. Perfino i francesi — che come si sa vanno orgogliosi della loro lingua, arte, musica e filosofia — si interessano alla pittura, alla letteratura e alla danza americane. L'articolo concludeva dicendo che, anche se il prestigio politico americano poteva essere in declino in alcune aree del mondo, la reputazione del paese come *leader* culturale rimaneva molto elevata, anzi continuava a crescere. Per quanto apparentemente incontestabile, questa conclusione lascia aperti alcuni quesiti.

È legittimo definire la cultura americana come costituita unicamente da *show* televisivi, film, sport ed arte? Non dovremmo anche includere altri aspetti del modo di vivere americano? Per esempio, la maggior parte degli americani hanno in comune determinate idee sulla giustizia; tra l'altro privilegiano il successo personale; quelli che privilegiavano sono ricompensati, e a proposito delle persone ricche si pensa che esse si siano meritate la loro ricchezza. Le altre culture hanno adottato questi valori insieme con i film e i programmi televisivi? È tutta la cultura americana che sta prendendo il mondo d'assalto o solo una parte di essa? Supponiamo che altre culture siano esposte ai valori e alle idee americane. In quale misura questi valori e queste idee influenzano le società che raggiungono? Quanto di quel che prova un americano vedendo un telefilm di *Kojak* può essere condiviso da un giapponese? Quanto cambia il suo modo di pensare? Inoltre i giappo-

nesi interpretano i prodotti culturali americani nel medesimo modo in cui li interpreterebbero gli americani? I giapponesi guardano la televisione o vanno al cinema portandosi appresso le loro idee, e queste per forza riducono l'impatto della cultura americana.

Possiamo spingerci ancora oltre e domandarci: «che cos'è la cultura?». Gli scienziati sociali hanno proposto definizioni di cultura molto più ampie di quella implicita nell'articolo di cui abbiamo parlato; molte di queste definizioni includono non soltanto le arti e le attività sportive di una società, ma tutto il suo modo di vita. È chiaro che gli scienziati sociali non sono riusciti ad accordarsi su un'unica definizione di cultura; in effetti ne hanno proposte centinaia. In questo capitolo noi definiamo la cultura come l'insieme delle definizioni della realtà condivise da persone che hanno in comune uno specifico modo di vita. Adattamento da Kluckhohn 1962, 521.

Le «definizioni della realtà» si compongono di molti elementi: tra questi possiamo ricordare i valori, le norme, le ideologie e il linguaggio. Abbiamo scelto di non includere gli oggetti materiali, ossia i prodotti fisici del lavoro umano: per esempio case, automobili, cucchiai e scatolette di carne. Ci occuperemo invece degli oggetti non materiali: le idee che influiscono sul comportamento e, di conseguenza, i prodotti di tale comportamento. Per esempio, gli indiani della costa nord-occidentale del Pacifico attribuiscono un valore molto alto allo status sociale; chi aspirava ad un determinato status esprimeva questo valore per mezzo di una complessa cerimonia detta *potlatch*. Nel corso di un *potlatch* un capo distribuiva beni a un altro capo e ai seguaci di costui.

Il capo che riceveva i doni doveva a sua volta indire un altro *potlatch* per ripristinare una sorta di equilibrio. L'elevato valore attribuito allo status sociale e le attese ad esso collegate sono esempi di aspetti non materiali della cultura degli indiani del Nord-Ovest.

La nostra definizione di cultura può far nascere un'infinità di domande. Qual è la natura della cultura? Perché la cultura è così importante per la vita umana, mentre gli animali non umani possono farne a meno? Quali sono gli ingredienti della cultura? Come cambia? Questo capitolo si propone appunto di rispondere a tali domande.

1. La natura della cultura

Come si è detto nel secondo capitolo, dedicato alla socializzazione, gli esseri umani sono unici per il fatto che il loro comportamento non è istintivo. Le formiche e altri insetti «sociali» sono programmati geneticamente per raccogliere cibo o per costruire strutture complesse come i formicai. Gli uccelli non devono imparare come emigrare al momento giusto o come costruire il tipo di nido che è caratteristico della loro specie. Queste conoscenze sono impresse nei loro geni; il comportamento giusto si produce automaticamente. Anche se gli scienziati che studiano gli animali hanno scoperto molti comportamenti modificabili almeno in parte dall'apprendimento, gran parte del comportamento animale resta istintivo.

Il comportamento umano per contro è in gran parte esente da controllo genetico. Abbiamo sì dei *reflessi*, ossia delle risposte automatiche a stimuli: per esempio, un movimento improvviso ai margini del campo visivo produce dapprima un battito di palpebre e poi una rotazione brusca del capo. Abbiamo anche *pulsioni*, ossia bisogni biologici innati (come la fame e la sete); per soddisfare queste pulsioni, gli esseri umani e gli altri animali devono svolgere una serie complessa di azioni. Per soddisfare la fame potremmo ad esempio scegliere una ricetta, prendere del denaro, andare in un negozio, comperare gli ingredienti necessari, cuocere il cibo in un certo modo e finalmente sederci a tavola, magari compostamente e secondo le norme del galateo: tutto questo comportamento è interamente appreso. Ma quando un lupo ha fame mangia, e gran parte del suo comportamento connesso con il mangiare è istintivo. La grande capacità di apprendimento di cui sono dotati gli esseri umani apre loro un'enorme gamma di reazioni e di comportamenti.

Se il comportamento umano non è programmato geneticamente, che cos'è che gli dà una forma? In parte si può trovare una risposta nel concetto di cultura. Come spiegava Clyde Kluckhohn:

Il concetto di cultura è reso indispensabile dalla documentata plasticità degli esseri umani. Ai membri appena nati di differenti gruppi viene insegnato ad eseguire «gli stessi» atti in una varietà pressoché infinita di modi diversi [...]. Anche processi apparentemente biologici come starne, camminare, dormire e far l'amore possono essere svolti secondo modalità specifiche. Se agli esseri umani — diversi nella costituzione fisiologica e biologica — può essere insegnato a pensare, sentire, credere ed agire in certi modi che sono più o meno uguali per tutto il gruppo [...] se interi gruppi o società apprendono a fare certe cose in un modo più o meno uniforme, possiamo arrivare ad una conclusione generale riguardante il gruppo. Questo tipo di comportamento appreso che, nei suoi aspetti specifici, è comune a un gruppo di persone e trasmesso dalle generazioni più vecchie alle nuove, oppure è trasmesso in parte da un altro gruppo, è detto «cultura» (Kluckhohn 1961, 22-23).

In breve, la cultura è quella che dà una struttura alla vita umana. Tra gli esseri umani la cultura adempie la medesima funzione che il comportamento programmato geneticamente adempie tra gli animali. Quali sono le caratteristiche principali della cultura?

1.1. Cultura e socializzazione

La descrizione di cultura data da Kluckhohn sottolinea il fatto che essa è creata e insegnata; dal momento che non è acquisita con i mezzi biologici, deve essere riprodotta da ogni generazione e trasmessa a quella successiva. Questo processo costituisce una parte importante della socializzazione: valori, opinioni, norme, regole e ideali entrano a far parte della personalità di un bambino e contribuiscono ad orientare il suo comportamento. Se la socializzazione non dovesse riuscire su scala massiccia, la cultura morirebbe. Fin dalle prime ore di vita i bambini dei paesi occidentali vengono condizionati, con messaggi verbali e

non verbali, a mangiare quello che hanno nel piatto, a sorridere agli ospiti, ad agitare la mano per dire «ciao», e ad imparare parole come «mamma», «papà» e tutte le altre parole della loro lingua. Anni di esposizione a messaggi del genere producono adulti che hanno interiorizzato i valori, le opinioni, gli ideali e le capacità di cui è fatto il modo di vivere occidentale.

1.2. Cultura e controllo

Clifford Geertz definisce la cultura «un insieme di meccanismi di controllo: scemi, prescrizioni, regole, istruzioni — per governare il comportamento» [Geertz 1973, 44-45]. Senza cultura gli esseri umani sarebbero completamente disorientati: il comportamento dell'uomo «se non fosse diretto da modelli di cultura — che sono sistemi organizzati di simboli significativi — sarebbe virtualmente ingovernabile; assomiglierebbe ad un insieme caotico e sconnesso di atti e di emozioni e l'esperienza umana sarebbe praticamente priva di forma» [ibidem, 46].

Quanto sia essenziale la cultura per il funzionamento dell'individuo e della società, lo si può ricavare dal comportamento di alcuni esseri umani che non sono stati socializzati. Come si è visto nel capitolo secondo, dedicato alla socializzazione, le descrizioni dei «bambini selvaggi» — ossia di bambini abbandonati e cresciuti privi di ogni contatto umano — indicano che senza socializzazione gli esseri umani non riescono a sviluppare uno stile di vita corretto, un linguaggio o degli adeguati mezzi di sussistenza. Dopo aver osservato diverse di queste «creature completamente prive di interesse per quanto le circondava, che si dondolavano ritmicamente avanti e indietro come alcuni animali selvatici dello zoo», il naturalista svedese del diciottesimo secolo Carlo Linneo concluse che questi esseri viventi erano membri di una specie separata da quella umana e li classificò come *Homo ferus*, «una sorta di gnomo che l'uomo incontra raramente» [Benedict 1934, 12]. Gli scienziati si resero conto in seguito che l'unica cosa di cui questi bambini selvaggi in effetti mancavano era l'opportunità di riunirsi con i loro simili; ciò avrebbe stimolato le loro capacità e dato forma alle loro personalità umane.

Visto che la cultura controlla il comportamento umano, è legittimo arrivare a definirla come istanza repressiva? In termini semplificati questo è l'interrogativo di Sigmund Freud il quale ha appunto esplorato il complesso conflitto tra la cultura (o quella che lui chiamava «civiltà») e il lato istintivo della natura umana. In effetti la cultura spesso reprime le pulsioni; e tuttavia non lo fa mai in modo completo, ma piuttosto definendo le condizioni alle quali può esservi gratificazione; in altre parole, definisce i tempi, i luoghi e i mezzi con cui i bisogni umani possono essere soddisfatti. La cultura per esempio non vieta *in toto* l'attività sessuale: la delimita. Prescrive ad esempio in modo abbastanza preciso con quali persone ci si può accoppiare e con quali non si può; definisce i tempi e i luoghi in cui si può esercitare l'attività sessuale e il tipo di comportamento che questa può comprendere, ecc.

La capacità della cultura di plasmare il comportamento umano è di fatto limitata da un certo numero di fattori. In primo luogo troviamo le limitazioni biologiche dell'organismo umano: un comune mortale non può imparare a saltare a piè pari un grattacielo, anche se la sua cultura attribuisse grande valore a imprese del genere: analogamente esistono dei limiti alla capacità di apprendere e memorizzare informazioni, anche se questa prerogativa è altamente apprezzata nella nostra società e dal sistema educativo in particolare.

L'ambiente fisico pone altri limiti all'influenza della cultura. Sicché o eruzioni vulcaniche possono ad esempio ostacolare lo sviluppo dell'agricoltura tradizionale e con essa tutto un sistema di gestire ed interagire con il mondo fisico. Così pure è improbabile che gli abitanti della foresta tropicale sviluppino una cultura che preveda la coltivazione del terreno in un posto fisso, dal momento che quel suolo non è in grado di sopportare raccolti per periodi prolungati.

Un terzo fattore limitativo della cultura è costituito dalla storicità di ogni modello culturale. I costumi tradizionali ostacolano i tentativi di introdurre nuovi sistemi di valori e nuovi modi di vita; la rivoluzione francese, la rivoluzione russa e la rivoluzione culturale nella Cina popolare hanno avuto un impatto profondo, ma non hanno certo cancellato tutto quel che faceva parte della cultura francese, russa o cinese.

1.3. La selezione culturale

Un'altra caratteristica fondamentale della cultura è il fatto che essa ~~seleziona~~ e mette in evidenza solo certi aspetti del comportamento e dell'esperienza. Ruth Benedict ha esposto questa idea a proposito del linguaggio:

Il numero di suoni che possono essere prodotti dalle nostre corde vocali e dalle cavità della bocca e del naso è quasi illimitato [...] ma ogni lingua deve fare la sua scelta e rimanere fedele a quella, se non vuole essere incomprensibile [Benedict 1934; trad. it. 1974³, 29].

Lo stesso si può dire per quanto riguarda le istituzioni:

ogni società, in ogni parte del mondo, ha sempre fatto una tale scelta; ognuna ignora le cose che a un'altra sembrano fondamentali e dà un peso sproporzionato a quelle che all'altra appaiono meno importanti. Per esempio una cultura non riconosce il valore del denaro, mentre un'altra ne ha fatto un elemento fondamentale in ogni campo del comportamento; in una società si fa incredibilmente poco conto della tecnologia, anche in quegli aspetti della vita che sembrano necessari ad assicurare la sopravvivenza, mentre in un'altra, egualmente primitiva, la tecnologia ha raggiunto risultati complessi e straordinariamente adatti alla situazione. Una costruisce un'enorme superstruttura sull'adolescenza, un'altra sulla morte, un'altra sulla vita eterna [ibidem, trad. it. 1974³, 30].

Come risultato di questa selettività, le culture del passato e del presente sono completamente diverse. Alcune considerano la guerra come

la più nobile delle attività umane, altre la detestano e altre ancora non sanno nemmeno che cosa essa sia. Una cultura può insistere perché una donna sposi un certo parente; un'altra cultura può proibirlo. Nella nostra cultura, le allucinazioni sono considerate come un sintomo di alterazione psichica; altre culture considerano le «visioni mistiche» come la forma più alta di coscienza.

1.4. *Gli universali culturali*

Basta un brevissimo contatto con più di una cultura per rendersi conto che le differenze tra le culture possono essere infinite. È molto più difficile invece trovare tratti comuni a tutte le culture, ossia *universali culturali*, come ben sanno gli antropologi che per decenni ne sono andati alla ricerca.

George Murdock [1965] ha elencato un numero enorme di universali; tra questi ha annoverato lo sport, l'ornamento del corpo, il lavoro cooperativo, la danza, l'istruzione, i riti funebri, la distribuzione di doni, l'ospitalità, il tabù dell'incesto, lo scherzo, il linguaggio, i rituali religiosi, le limitazioni sessuali, la fabbricazione di utensili e i tentativi di controllare le condizioni atmosferiche. In tutto Murdock ha elencato oltre sessanta elementi che riteneva fossero comuni a tutte le culture; la forma specifica dello sport, dell'ornamento del corpo e degli altri elementi individuati può variare da una cultura all'altra. L'ambiente è uno dei fattori che può causare queste variazioni: per esempio, le tradizioni che si trovano ai tropici possono ruotare intorno a un minor numero di cambiamenti stagionali di quelli che si trovano in climi più temperati. Ciascun tratto culturale poi è il prodotto della sua storia, è stato plasmato da una catena di eventi unici; quel che conta non è il tipo di sport, di tabù dell'incesto o di linguaggio che una cultura ha, ma il fatto che tutte le culture li abbiano in una forma o nell'altra.

Perché esistono gli universali culturali? Alcuni antropologi credono che molti universali culturali siano prodotti da fatti biologici comuni a tutti gli esseri umani: Kluckhohn [1959], ad esempio, fa risalire questo fatto all'esistenza dei due sessi, alla mancanza di difese del bambino, al bisogno di cibo, calore e sesso e alla presenza di persone di età diverse e con diverse capacità; tutti questi elementi pongono problemi che richiedono soluzioni culturali. Altri universali riflettono soluzioni a problemi della vita di gruppo, problemi che ogni società si trova a fronteggiare; i membri del gruppo devono cooperare per soddisfare i bisogni fondamentali, devono comunicare e avere in comune almeno alcuni valori. Secondo Kluckhohn, anche certi valori e modi di pensare sono universali: ogni società proibisce l'omicidio e la menzogna e nessuna attribuisce valore alla sofferenza umana. L'approccio di Kluckhohn agli universali culturali è simile a quello di Murdock: entrambi ritengono che le culture debbano soddisfare un certo insieme di bisogni fisiologici, sociali e psicologici, anche se i particolari possono variare.

le culture come risposte ai bisogni

Questa concezione degli universali culturali è stata criticata da più parti. J.J. Clarke [1970] mette in discussione l'idea che esistano dei bisogni fondamentali (*basic needs*); tutti hanno bisogno di cibo, di sesso e di calore, ma la gente mangia, ha rapporti sessuali e si veste non solo per soddisfare questi bisogni, ma anche per altre ragioni; si può dare una festa per far vedere la casa rimessa a nuovo, per ringraziarsi il proprio capo o per altre ragioni ancora più complesse. Il soddisfacimento dei cosiddetti bisogni fondamentali, siano essi biologici, psicologici o sociali, è influenzato da valori e norme culturali che non hanno nulla a che vedere con il bisogno; di conseguenza, secondo Clarke, è impossibile far corrispondere bisogni essenziali con parti specifiche della cultura. Inoltre Clarke sostiene che molti degli universali di Murdock, come la danza, l'istruzione e i rituali religiosi, non possono esser definiti in modo neutrale. In altri termini, poiché un tratto culturale come la danza ha significati differenti in differenti culture, esso può essere definito solo in riferimento al contesto dei comportamenti di chi a queste culture appartiene. È impossibile assegnare un unico significato alla danza e poi ritrovarlo in tutte le culture.

1.5. *Etnocentrismo e relativismo culturale*

In questi ultimi decenni alcuni tratti della cultura occidentale si sono straordinariamente diffusi in tutto il mondo. In particolare una lingua occidentale (l'inglese) è divenuta una sorta di lingua internazionale che permette di farsi comprendere quasi ovunque. Rafforzati da questi accadimenti, gli americani e gli europei tendono spesso a considerare le descrizioni di culture non occidentali come delle specie di bestiari medioevali. Persone con anelli al naso, mariti con dieci mogli, pastori di carne umana, insetti e cuori di leone: sono i primi grossolani esempi di quelli che noi consideriamo gli usi bizzarri e inumani dei popoli «selvaggi»; dal nostro punto di vista, anche se abbiamo un certo ritengo ad ammetterlo, la vita occidentale sembra quella «giusta», e la vita non occidentale ci appare come strana o persino barbara. Questa tendenza a giudicare le altre culture nei termini della propria cultura, è nota come *etnocentrismo*; questo pregiudizio è evidente nell'opera dei missionari che cercano di convertire i «pagani» alla propria religione.

L'ombra dell'etnocentrismo si stendeva anche sull'opera dei primi antropologi, che tendevano a paragonare tutte le culture con la loro, ritenuta la più progredita. Il sociologo americano William Graham Sumner prese posizione contro questo atteggiamento nel suo libro *Folkways*, pubblicato nel 1906; egli sosteneva che una cultura può essere capita solo sulla base dei valori che le sono propri e nel suo contesto. Questa posizione è nota oggi come *relativismo culturale*. Sumner arrivava ad affermare che pratiche come il cannibalismo e l'uccisione dei bambini avevano un senso nel contesto delle società che le praticavano [Murdock 1965]. L'antropologa americana Ruth Benedict [1934] affini ulteriormente questo concetto, affermando che non solo ogni cul-

tura va capita nel suo contesto, ma anche che va capita come un tutto: nessun valore singolo o cerimonia o altro tratto culturale può essere pienamente compreso se è separato dal resto.

Espresso in questa forma, il relativismo culturale sembra poter mettere in dubbio gli stessi studi comparativi sulle culture, dal momento che tali studi richiedono che il ricercatore paragoni, estrapolandoli dal loro contesto, elementi di parecchie culture. Questa concezione estremistica è chiaramente ingiustificata; tuttavia il relativismo culturale serve a metterci in guardia dall'assegnare un significato a un tratto culturale senza considerarne il contesto sociale. Il relativismo culturale serve inoltre a comprendere le sottili differenze tra culture simili. In Germania, ad esempio, negli uffici le porte vengono sempre tenute chiuse, quasi a sottolineare una sorta di demarcazione tra le varie persone; altrimenti, dicono i tedeschi, ci si distrarrebbe durante le ore di lavoro. Negli Stati Uniti invece le porte degli uffici vengono di solito lasciate aperte; gli americani che devono lavorare in Germania si lamentano spesso che le porte chiuse creano un'atmosfera di cospirazione che li fa sentire isolati. È chiaro che una porta chiusa significa cose diverse per un americano e per un tedesco.

1.6. Identità di gruppo e cultura

La cultura è quel che tiene insieme la vita sociale. Non solo viene trasmessa da un essere umano all'altro attraverso la socializzazione e i contatti con altre culture, ma dà anche il senso dell'appartenenza al gruppo. I membri del medesimo gruppo culturale si comprenderanno tra loro, proveranno fiducia e simpatia l'uno per l'altro più di quanto non facciano con gli estranei. Questi sentimenti comuni si riflettono nell'uso di espressioni gergali, nella preferenza per determinati cibi, nelle mode e in altri tratti culturali. La cultura non genera soltanto solidarietà, ma anche conflitto, all'interno del gruppo e tra gruppi diversi. Un esempio è costituito dal linguaggio che è uno dei principali elementi di una cultura. Da un lato, la capacità di comunicare aiuta a mantenere la coesione tra i membri di un gruppo sociale: il fatto di parlare la medesima lingua tende a unire le persone. Dall'altro lato, una lingua comune esclude chi non la parla, e anche chi la parla in modo leggermente diverso. In Gran Bretagna, per esempio, gli appartenenti alle varie classi sociali parlano forme di inglese leggermente diversificate: tutti «parlano inglese», ma alcuni gruppi parlano un inglese «migliore» di altri. Negli Stati Uniti ci sono qualcosa come 1001 «tipi» di inglese, accompagnati da variazioni nel modo di gesticolare, nell'abbigliamento e nei valori, tutte cose che distinguono un gruppo sociale da un altro.

1.7. Cultura, società e individuo

In un certo senso, si può dire che cultura, società e individuo siano reciprocamente inscindibili; i valori culturali modellano la personalità dei

membri di una società, come pure la struttura della società; gli individui creano e trasmettono la cultura e la società fornisce le strutture — per esempio, le scuole — in cui questa creazione e trasmissione possono aver luogo. Nel medesimo tempo, però, si può anche dire che la cultura è qualcosa che trascende tanto l'individuo quanto la società. Le culture, come le società, vivono di vita propria: gli individui possono morire ed essere sostituiti da altri, ma le culture sopravvivono. Accade così che ancora oggi possiamo conoscere la cultura degli antichi Greci, anche se la società e gli individui che l'hanno realizzata non esistono più. La cultura è insomma un sistema; e uno dei compiti della sociologia è proprio quello di definire gli elementi dei sistemi culturali.

QUADRO 8. Che cos'è un intellettuale?

D. Norberto Bobbio ha scritto, più di vent'anni fa, a proposito del ruolo sociale degli uomini di cultura: «Nella misura in cui si fa politico, l'intellettuale tradisce la cultura; nella misura in cui rifiuta di farsi politico, la vanifica. O traditore o vanificatore». È un dilemma alquanto drammatico, non trova?

R. Io comincerei col fare una distinzione tra intellettuale e artista. Molti artisti sono intellettuali, ma non tutti. Gran parte dei pittori, per esempio, non sono degli intellettuali. Ponendo la questione all'inverso, io penso che un intellettuale non è mai, o di rado, un artista. Un caso tipico per me è Sartre, che è certamente un grande intellettuale, ma assai sporadicamente un artista.

D. E lei che cos'è: un artista o un intellettuale?

R. Sembrerò presuntuoso, ma io sento di essere un artista che è anche un intellettuale. Per cominciare, parliamo delle due cose separatamente. La mia idea sull'arte, e quindi sull'artista, non è tanto semplice, ma tanto vale esporla. L'arte è un'attività asociale, se non addirittura antisociale; ma la sua virtù sociale consiste — paradossalmente — proprio in questa asocialità o antisocialità. Mi spiego meglio: il carattere sociale dell'arte è nel suo non essere sociale, cioè nel non essere utile a nessuno. Per fare un paragone: nella vita di un paese, di una collettività, l'arte ha la stessa funzione che il sogno ha nella vita individuale, cioè la funzione di esprimere il represso. I sogni rivelano ciò che di represso, di inespresso esiste nell'inconscio del singolo: questo lo sanno tutti. L'artista fa lo stesso con l'inconscio collettivo. La sua attività funge da valvola di sicurezza per tutti. Da un lato, essa è completamente assurda, inutile. Se guardo per esempio un quadro astratto, un ghirigoro blu, giallo, rosso e verde, e mi domando a che cosa serva, devo rispondere: a nulla. Però quel quadro è apprezzato, trova ammiratori che magari lo portano alle stelle. Esiste, ha una presenza, un influxo sulla società. Significa, esprime, rileva qualcosa che senza l'intervento dell'artista non ci sarebbe, resterebbe sepolto nell'inconscio. Ecco la funzione sociale dell'arte e dell'artista.

D. E l'intellettuale che cos'è?

R. Un amministratore del pensiero, e anche un dispensatore di pensieri. Ciò che una volta si chiamava un *philosophe*. Nell'*ancien régime*, il *philosophe* era qualcuno che distillava le sue teorie in privato. Con la Rivoluzione francese è venuto fuori l'intellettuale che analizza e magari organizza la realtà. Le congiure di palazzo sono vecchie quanto il mondo. La novità, che segna l'inizio del nuovo regime, consiste in questo: che prima di ammazzare il re, Luigi XVI, si fa la filosofia, la sociologia, l'apologia del regicidio. O almeno si finge di farle.

D. Per dirla con Marx, la filosofia comincia a scendere dal cielo sulla terra.

R. Certo. E a cambiare il mondo. In questo [...] Nietzsche la pensava esattamente come Marx, ma il suo era un pensiero essenzialmente negativo: negava il Cristianesimo senza proporre in cambio nulla di riconoscibile sul piano sociale e politico. Per cambiare il mondo bisogna pur proporre qualcosa: la speranza di una società senza classi è qualcosa.

D. Secondo lei i partiti sono diventati quell'*«intellettuale collettivo»* di cui ha parlato Gramsci?

R. Anche la Chiesa cattolica è stata un potentissimo intellettuale collettivo.

D. Lo è sempre di meno.

R. Lo è quanto può, quanto le è consentito. Meno di un tempo, perché è vecchia. Oggi l'intellettuale o appartiene a un partito già costituito — secondo l'indicazione di Gramsci — o a un partito avveniristico, *in fieri*, progettato o sognato. Insomma, l'intellettuale è diventato un «quadro». Io sarei favorevole invece all'intellettuale libero, che dice la verità o almeno si sforza di dirla.

D. Lei sostiene — mi sembra — che l'intellettuale è al servizio degli altri cittadini. Lavora nel settore terziario, per dirla con un'espressione sociologica. Questo servizio è utile alla società?

R. Non so se sia tanto utile, ma necessario è. La massa si aspetta dall'intellettuale ciò che una volta si aspettava dal prete: una verità, una direttiva, una consolazione. Gli chiede, sia pure inconsciamente, di collocare gli avvenimenti su uno sfondo storico, in una cornice ideologica. Che cos'altro ha fatto, per secoli, il prete mediante la confessione? Ha catalogato, secondo certe sue categorie ideologiche, gli atti in buoni e cattivi. L'intellettuale, oggi più che mai, è in possesso di quel *latinorum* che un tempo era retaggio degli ecclesiastici. La massa, del tutto sprovvista di metri di valutazione ed esposta talvolta a paure mostruose, ne ha bisogno. Prendiamo l'episodio del rapimento di Moro. In quei giorni la folla faticava a trovare una spiegazione razionale delle notizie che la raggiungevano. Si faceva dominare da un

istinto di sopravvivenza ancestrale: faceva provviste alimentari. Ci fu — a quanto riferivano le cronache — una corsa generale ai supermerket: gente che si riforniva di pane, zucchero, sale. Dall'intellettuale s'invoca, in questi casi, una parola chiarificatrice. Che sappia pronunziarla, o sappia pronunziarla quando occorre, è un altro discorso.

Fonte: A. Moravia, *Intervista sullo scrittore scomodo*, a cura di N. Ajello, Bari, Laterza, 1978, pp. 69-79.

2. Gli elementi della cultura

All'inizio del capitolo abbiamo dato una definizione della cultura come insieme di prodotti artistici, letterari e drammaturgici; la nostra successiva analisi ha però messo in luce come la cultura sia in effetti ben più comprensiva: definita in senso lato è una complessa mescolanza di modelli di comportamento e di oggetti materiali, nonché di opinioni, valori e simili. Come si è già detto, la nostra definizione di cultura comprende solo gli elementi di carattere simbolico, senza includere il comportamento influenzato da questi simboli, né i prodotti di tale comportamento.

2.1. Gli elementi di base

Quali sono gli elementi principali della cultura? Talcott Parsons [1951] ne ha identificati quattro: *a) conoscenza empirica*, *b) conoscenza esistenziale*, *c) valori* e *d) forme di espressione*.

Con il termine *conoscenza empirica*, Parsons intende informazioni riguardanti quello che il mondo è e come funziona. La scienza è una delle principali sorgenti di tale conoscenza, ma lo sono anche altre forme di sapere, come la saggezza popolare e il buonsenso. Una parte importante della conoscenza empirica è costituita dall'insieme di metodi con i quali se ne può verificare la validità o la verità. Per convalidare la conoscenza informale può essere sufficiente la tradizione, mentre nel caso della conoscenza scientifica sono necessari metodi speciali per determinare che cosa è vero e che cosa non lo è.

Il secondo elemento della cultura, la *conoscenza esistenziale*, consiste nei significati assegnati a cose che non possono essere percepite con i sensi e a questioni che non possono essere dimostrate vere o false. Questo elemento comprende i tentativi religiosi e filosofici di spiegare il significato dell'esistenza. Un esempio di conoscenza esistenziale è rappresentato dalla cosmologia cristiana, che cerca di spiegare la creazione e la natura del mondo nonché il rapporto tra Dio, gli esseri umani e la natura.

(Ritorno sociale)

I valori, sono il terzo elemento della cultura: sono idee condivise sugli obiettivi verso i quali gli esseri umani devono tendere e costituiscono il nucleo delle dottrine morali. Nella tradizione crisiana, per esempio, i Dieci Comandamenti impongono tra l'altro la conservazione della vita umana («non uccider»), la fedeltà matrimoniale («non desiderare la donna d'altri») e il rispetto per i propri genitori («onora il padre e la madre»).

Il quarto elemento è quello che Parsons definisce simbolizzazione espressiva e comprende l'arte, la letteratura, il teatro, la musica e ogni altra forma di espressione creativa: è questa la parte della cultura cui faceva riferimento l'articolo citato all'inizio del capitolo.

× Gli elementi della cultura sono interdipendenti; noi trasmettiamo conoscenze empiriche ed esistenziali per mezzo di simboli. A volte le scoperte scientifiche possono influenzare la fede religiosa: durante il diciannovesimo secolo, per esempio, il progresso nel campo della geologia mise in dubbio la spiegazione biblica della creazione del mondo e di tutti gli esseri viventi; questa nuova conoscenza empirica venne a indubbiare la fede religiosa di molti individui. Anche i valori sono strettamente legati alle conoscenze esistenziali e da queste traggono il loro significato e la loro validità.

Per capire meglio quest'ultima relazione prendiamo in esame una cultura specifica. Gli indiani Yanomamö che vivono al confine tra Venezuela e Brasile hanno elaborato un insieme complesso di credenze su loro stessi, la foresta che li circonda e l'origine di entrambi. Secondo un mito, lo Spirito della Luna aveva l'abitudine di venire sulla terra per mangiare l'anima dei bambini tra due fette di pane. Un giorno un uomo, stanco di questa abitudine, con una freccia dalla punta di bambù colpì al ventre lo Spirito mentre sorvolava la terra; le gocce di sangue caddero al suolo, trasformandosi in uomini. Pertanto, gran parte degli Yanomamö che vivono oggi, discendono dal sangue dello Spirito della Luna. Questi indiani, famosi per il loro temperamento bellicoso, credono di essere sempre in guerra perché hanno avuto origine dal sangue.

Tra i valori della cultura Yanomamö rientra la convinzione che un uomo debba essere fiero e bellicoso e debba far mostra di queste qualità nei combattimenti, che possono essere di vario tipo. Se un uomo è accusato di codardia o di avarizia, deve sfidare l'accusatore a un duello di colpi sul petto. Le questioni di donne o i furti di cibo, sono invece motivo per un combattimento con le mazze, in cui gruppi di uomini si servono di mazze lunghe da due a tre metri per bastonarsi a vicenda. Un combattimento con le mazze può facilmente diventare una battaglia, in cui le mazze stesse vengono usate come spade; una battaglia a sua volta diventa facilmente una guerra. Se ad uno Yanomamö si chiede perché gli uomini mostrino un comportamento così violento, egli farà riferimento al sangue dello Spirito della Luna. In questo modo un corpo di conoscenze esistenziali viene usato per giustificare alcuni dei valori chiave della cultura Yanomamö.

Oltre ad essere giustificati, i valori possono a loro volta giustificare. Essi giustificano le norme, ossia le aspettative e gli standard che rego-

lano le interazioni tra gli individui. Le norme sono più specifiche dei valori per il fatto che sono espresse in codici, regole, leggi e forme di etichetta, che hanno tutte lo scopo di promuovere quel comportamento che i valori definiscono come buono. Nella nostra cultura, per esempio, alla vita umana è attribuito un alto valore; una norma corrispondente è «non uccidere»; altre norme che fanno riferimento al medesimo valore assumono la forma di leggi contro l'omicidio e l'aggressione. Tra gli Yanomamö, la fierezza è un valore; una norma che corrisponde a questo valore è l'aspettativa che un uomo difenda il proprio onore combattendo.

Le norme possono costituire lo standard di comportamento, ma perché gli individui scelgono di osservarle anche quando questo è contrario ai loro interessi? Uno studente durante un esame può pensare di copiare dal vicino, ma esserne distolto dalla paura di venire scoperto e punito; questo è solo uno dei molti possibili deterrenti. Le ricompense sociali, come il rispetto, incentivano l'adesione alle norme di onestà accademica. Le ricompense e le punizioni sociali che promuovono l'adesione alle norme, sono dette sanzioni. Le sanzioni che scoraggiano un determinato comportamento sono dette negative e comprendono punizioni fisiche, detenzione e disprezzo; le sanzioni positive (ad esempio, il danaro, il potere, il prestigio) sono ricompense per aver aderito alle norme.

Le sanzioni derivano la loro legittimità dalle norme. Supponiamo che un bambino chieda: «Perché si puniscono i criminali?». Potremmo giustificare la punizione facendo ricorso a una norma: «Perché infrangono la legge?». Se poi il bambino chiedesse: «Perché non dobbiamo infrangere la legge?», potremmo fare ricorso ai valori: «E meglio per tutti seguire la legge». Per rispondere poi alla domanda: «Perché è meglio?», potremmo fare ricorso a una conoscenza esistenziale e dire qualcosa come «Dio vuole che noi siamo buoni», oppure «Gli esseri umani esistono per convivere nel miglior modo possibile». Sanzioni, norme, valori e conoscenza esistenziale costituiscono dunque una gerarchia di controlli sociali, ciascuno dei quali si colloca ad un livello di maggior generalità del precedente e viene usato per giustificarlo.

2.2. Il linguaggio: un ruolo speciale

Le teorie della cultura non mancano mai di citare il linguaggio. Gran parte della cultura è non-verbale: la pittura, la danza e i gesti, per esempio. Ma tutti gli ingredienti della cultura che abbiamo appena descritto possono essere espressi nel linguaggio. Il linguaggio può essere definito come un sistema di comunicazione che usa suoni o simboli con significati arbitrari ma strutturati.

Il linguaggio è sociale; non può essere appreso a prescindere dall'interazione sociale, ossia a prescindere dalle altre persone. Anche se gran parte della socializzazione dipende dall'imitazione di gesti, il linguaggio è il veicolo principale per la trasmissione della cultura. Il linguaggio

comporta anche regole di comportamento. Come ben sa chiunque sia stato a scuola, ci sono modi corretti e non corretti di esprimersi; ci sono anche molte regole — sia tacite che formali — che specificano il modo in cui le parole si debbano combinare per trasmettere un significato. Quella che definiamo grammatica è l'insieme di regole generalmente accettate mediante le quali il linguaggio normale viene usato e organizzato [Hertzler 1965].

Il linguaggio opera inoltre come creatore e organizzatore dell'esperienza. Gli antropologi Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf hanno dimostrato che molti concetti che noi riteniamo naturali spesso sembrano tali perché sono incorporati nel linguaggio che usiamo per esprimerci. Come spiegava Whorf:

Noi «ritagliamo» la natura lungo linee tracciate dalla madre lingua. Le categorie e i tipi che isoliamo dal mondo dei fenomeni, noi in effetti non li troviamo nella realtà che ci fronteggia; al contrario, il mondo ci si presenta come un flusso caleidoscopico di impressioni che dev'essere organizzato dalla nostra mente: e ciò vuol dire per lo più dai sistemi linguistici che abbiamo nella nostra mente. Noi ritagliamo la natura in un certo modo, la organizziamo in concetti e le attribuiamo dei significati principali perché siamo i soggetti di una sorta di accordo implicito per organizzarla in questo modo; un accordo che vale per tutta la nostra comunità linguistica ed è codificato nei modelli del nostro linguaggio. L'accordo è naturalmente implicito e non ufficiale, ma i suoi termini sono assolutamente vincolanti: non possiamo parlare affatto se non sottomettendoci all'organizzazione e alla classificazione dei dati che l'accordo sancisce [Whorf 1940, 23].

Dal momento che qualsiasi linguaggio richiede che chi lo parla ne rispetti le regole grammaticali, e dal momento che esso organizza l'esperienza, ne consegue che il linguaggio, come la cultura nel suo complesso, porta a significati comuni. La comunicazione dipende dal condividere dei significati accettati, usati e compresi da entrambe le parti; e in effetti, parte delle nostre comunicazioni quotidiane consistono proprio nel rassicurarci vicendevolmente che ci capiamo: «Se sai quello che voglio dire...», «Se ho ben capito...», «Vorrei chiarire che...». Una delle ragioni per cui disturbi mentali come la schizofrenia sono così disgreganti sta proprio nel fatto che le loro vittime hanno difficoltà a comunicare con gli altri e restano quindi tagliate fuori dal resto della società.

Un linguaggio comune implica anche un certo grado di coesione sociale: aiuta le persone a coordinare le loro azioni attraverso un complesso intreccio di vicendevoli rimproveri e persuasioni. Il linguaggio comune crea inoltre quasi automaticamente legami di comprensione e di simpatia, riflette una conoscenza comune di tradizioni e di eventi di tutti i giorni. In breve, aiuta a creare un senso di identità di gruppo. [Hertzler 1965].

Ma se è vero che il linguaggio ha una forte funzione unificante, è vero anche il contrario. Se trasforma tutti quelli che parlano una determinata lingua in un gruppo, trasforma anche in estranei tutti quelli che parlano una lingua o un dialetto diverso. Per questo uno dei punti intorno a cui si coagulano i movimenti nazionalistici è proprio il linguaggio.

gio. Una funzione del genere ad esempio la svolge l'ebraico per gli israeliani e il gaelico per gli irlandesi. All'interno delle nazioni (sia pure con eccezioni degne di nota, come ad esempio la Svizzera) la presenza di sottogruppi linguistici sottolinea divisioni profonde e permanenti.

2.3. L'ideologia

Nel descrivere gli elementi costitutivi della cultura, abbiamo utilizzato la distinzione di Parsons tra conoscenza empirica (scienza, saggezza popolare e buonsenso) e valori. Ora l'ideologia serve da anello di congiunzione tra il mondo empirico e il mondo dei valori [Parsons 1961]. Se prendiamo in considerazione il concetto di «uguaglianza delle opportunità», vediamo ad esempio che sul versante dei valori, gran parte degli americani credono che nessun membro della società debba essere privato del diritto di arrivare fin dove può. Allineata con questo valore è la conoscenza empirica che la Dichiarazione di Indipendenza sancisce a chiare lettere secondo cui tutti gli individui sono da considerarsi uguali e potenzialmente capaci di superare eventuali situazioni di svantaggio. L'ideologia può dunque essere definita come un insieme di assunti, teorie e obiettivi che collegano tra loro definizioni di fatto con definizioni di quel che è desiderabile. Le ideologie sono sovente assai più complesse di quanto l'esempio non lasci intendere. Il classico studio di Gunnar Myrdal [1944] sui rapporti razziali negli Stati Uniti, mostra come gli americani, che sostengono il valore dell'uguaglianza delle opportunità, possano al tempo stesso sostenere anche valori razzisti che di fatto negano un'uguaglianza di opportunità tra bianchi e negri. Questa contraddizione si basa sul fatto che i negri non sono considerati completamente umani; se i negri sono sub-umani, non sono nella medesima categoria degli altri esseri umani e pertanto non è necessario che vengano loro riconosciuti pari diritti.

L'ideologia come riduttore della tensione sociale. Le ideologie possono svolgere un certo numero di funzioni, tra cui quella di allentare la tensione sociale che potrebbe svilupparsi se gli individui fossero completamente consapevoli del divario tra certi valori e le condizioni reali. Myrdal, per esempio, ha avanzato l'ipotesi che l'ideologia serva a conferire il divario tra il valore dell'uguaglianza delle opportunità e il fatto che i negri sono svantaggiati. Questo stato di cose favorisce gli interessi economici, sociali e politici dei bianchi. La principale funzione dell'ideologia in questo caso è quella di allentare la tensione sociale, avvertita tanto dai bianchi che dai negri, che proviene dall'attribuire valore a un ideale, vivendo e traendo benefici da una realtà che non corrisponde a tale ideale.

L'ideologia come espressione di interessi di gruppo. Le ideologie possono anche esprimere o difendere gli interessi di un gruppo. Questa funzione si collega con il pensiero marxista, che divide le ideologie in due tipi: quelle conservatrici, che giustificano lo status quo, e quelle progressiste e radicali, che lo criticano. Reinhard Bendix [1967] ha stu-

diato le ideologie manageriali in quattro paesi industriali — Gran Bretagna e Russia nel diciottesimo e diciannovesimo secolo e Stati Uniti e Germania orientale all'inizio del ventesimo secolo — e ha riscontrato la tendenza dei *managers* ad elaborare ideologie tese a giustificare e legittimare un controllo sulle classi lavoratrici. In particolare l'ideologia delle relazioni umane, che enfatizza l'assunzione da parte degli imprenditori e dei dirigenti di comportamenti, comprensivi e di attento ascolto delle lamentele e dei problemi dei lavoratori, di fatto tende ad essere un sottile tentativo di aumentare la produzione accattivandosi le simpatie dei propri subordinati.

Anche se queste ideologie conservatrici o «di controllo» difendono gli interessi dei gruppi più potenti della società, è sbagliato immaginarle come rigide: esse si distinguono per una sufficiente flessibilità, che permette adattamenti continui a nuove situazioni sociali. In uno studio condotto sulle dichiarazioni di dirigenti d'azienda, Heilbroner [1967] metteva a confronto l'atteggiamento arrogante degli imprenditori della fine del diciottesimo secolo e dell'inizio del ventesimo con i toni più misurati e sommessi dei moderni dirigenti; questi ultimi sottolineano l'importanza di un capitalismo socialmente consapevole, riconoscono l'esigenza di una organizzazione su vasta scala, mettono in risalto i valori umani e forniscono una nuova legittimazione ai sindacati e al governo. Senza dubbio la nuova ideologia imprenditoriale è altrettanto strumentale quanto la vecchia; tuttavia rappresenta un esempio di come l'ideologia possa adattarsi ai cambiamenti nell'equilibrio delle forze presenti nel contesto sociale.

In situazioni di forte conflitto e mutamento, spesso si attivano dei sistemi ideologici contrapposti: l'uno che difende e l'altro che attacca lo *status quo*; la sinistra e la destra; i colonialisti e i colonizzati; i sindacati e le confederazioni industriali, ecc. Se il gruppo che prima era oppresso esce vincente, la sua ideologia verrà usata per difendere un nuovo assetto dei rapporti sociali. Nell'Unione Sovietica, ad esempio, la rivoluzione del 1917 trasformò rapidamente il bolscevismo da una ragione per distruggere il vecchio regime, in un mezzo per ottenere il sostegno a favore del nuovo regime. Molte ideologie anticolonialiste sono cambiate in modo analogo dopo la seconda guerra mondiale, man mano che le colonie raggiungevano l'indipendenza.

3) L'ideologia come fonte di significato. Clifford Geertz [1973] ha messo in luce un'altra funzione dell'ideologia: quella di dare un significato. Secondo questo autore, le ideologie usano simboli che collegano un significato non familiare con un oggetto familiare. Sembra che Theodore Roosevelt abbia detto un giorno che William McKinley, allora Presidente degli Stati Uniti, aveva «dentro tanto nerbo quanto un cremino al cioccolato». Confrontando una qualità imprecisa — la forza di carattere di McKinley — con un oggetto noto, Roosevelt si avvale di un simbolo per far capire quello che voleva dire. In quanto costruzioni fatte di simboli, le ideologie danno significato a situazioni complesse. E a livello del significato da attribuire alla realtà non manca la materia per un continuo disaccordo e conflitto.

Per loro natura, le ideologie tendono a semplificare la realtà: sono in genere incomplete e distorte, poiché devono servire a molti altri scopi oltre che alla ricerca della verità; giustificano le avversità, difendono o attaccano interessi di gruppo e riducono l'incertezza. Le ideologie sono dunque una parte importante della cultura e sono fondamentali per comprendere il conflitto sociale e politico.

3. L'organizzazione della cultura

Gli antropologi hanno dibattuto a lungo per stabilire se e in quale grado la cultura sia un insieme integrato. I ricercatori della fine del secolo scorso, sulla scorta dell'opera di Edward B. Tylor (1832-1917), tendevano a considerare la cultura come una sorta di collezione di reperi diffusa su tutta la faccia della terra; una qualsiasi cultura era costituita da tutto quello che il caso e la storia avevano messo assieme.

La teoria opposta — ossia che gli elementi di una cultura siano organizzati in modo tale che ciascuno integra gli altri per promuovere il funzionamento del tutto — venne proposta da Malinowski negli anni Trenta. Questo concetto è noto come *integrazione culturale*. Malinowski e i suoi seguaci ritenevano che gli elementi di una cultura non siano semplicemente elementi e oggetti, ma piuttosto siano parti complesse di un insieme integrato. Una canoa delle isole Trobriand riflette per esempio non soltanto la conoscenza delle tecniche di navigazione, ma anche i rapporti tra le persone che la usano.

Spingendo oltre le concezioni di Malinowski, R. Benedict [1934] descrisse i temi intorno ai quali le culture sono organizzate. Nel tredicesimo secolo l'arte europea si organizzò ad esempio intorno allo sviluppo verticale e alla luce, e queste preferenze plasmarono lo stile gotico. Temi simili possono caratterizzare intere culture.

TAB. 8.1. Distribuzione percentuale dei valori centrali rintracciati nei drammi teatrali (45 tedeschi e 45 americani) di maggior successo nel 1977.

	Germania	Usa
Amore	31% 3	60% 1
Problemi morali	9%	36% 2
Idealismo	44% 4	4%
Potere	33% 2	2%
Carriera	9%	11% 3
Outcast themes	18%	—
Altri	2%	13%

Fonte: D.V. McGranham e I. Wayne, *A Comparative Study of National Characteristics, in Experiments in Social Process*, a cura di J.G. Miller, New York, McGraw-Hill, 1950, pp. 97-146, citato da G. Galli e F. Rositi, *Cultura di massa e comportamento collettivo*, Bologna, Il Mulino, 1967, p. 206.

La tabella mette in luce la diversa distribuzione, in Germania e negli Stati Uniti, di alcuni temi e valori culturali centrali presenti in un campione di opere teatrali di

successo negli anni immediatamente antecedenti l'avvento del nazismo. I temi dell'«idealismo» e del «potere» hanno una frequenza molto consistente in Germania (44% e 33%) e sono quasi assenti negli Stati Uniti (4% e 2%). In questo paese il tema più ricorrente è quello dell'amore (60%).

3.1. Il tema della scienza nella cultura americana

Si dice a volte che la scienza sia un tema dominante nella cultura degli Usa. Secondo Harvey Brooks [1975], la scienza è rispecchiata in gran parte della letteratura, dell'arte, della storia e della politica americana. Con il termine «scienza» Brooks intende la ricerca oggettiva, l'uso di metodi sistematici per affrontare problemi ben definiti e l'accento su questioni di ordine pratico; egli traccia un parallelo tra l'astratta visione dell'universo presentata dalla fisica moderna e le forme astratte, non rappresentative dell'arte e della poesia moderne. Perfino la teoria della relatività ha lasciato il suo segno sulla cultura americana:

Non era trascorso molto tempo da che la fisica aveva assorbito il concetto di relatività, che gli antropologi già sottolineavano la straordinaria diversità delle tradizioni e delle norme etniche umane e sostenevano che gli standard morali vanno considerati in senso non assoluto, bensì relativo alla particolare cultura in cui si incontrano [Brooks 1975, 74].

Il tema della scienza è penetrato anche nella cultura popolare, come si può dedurre dalla crescente popolarità della fantascienza e dal crescente interesse per le riviste, i libri e i programmi televisivi di carattere divulgativo.

3.2. Conflitto culturale

Il grado di unità culturale che Brooks lascia indovinare è probabilmente eccessivo alla luce dei rapidi e costanti cambiamenti che si verificano nella società moderna. Intorno al 1890 Emile Durkheim parlava di *anomia*, della disgregazione nell'unità culturale causata dalla mancanza di chiare e condivise norme sociali. L'anomia del tempo di Durkheim era provocata dal declino dell'influenza della religione e della politica e dall'aumento del potere dei gruppi commerciali e professionali. Questi mutamenti polverizzarono un sistema di moralità e ne era stato un tempo quanto mai compatto.

All'inizio di questo secolo William Fielding Ogburn [1922] propose il concetto di *ritardo culturale* (*cultural lag*). Questo ritardo si verifica quando i cambiamenti materiali avvengono a tale velocità che la cultura non materiale (tradizioni, fedi, filosofie, leggi e governi) non è in grado di tenervi dietro. Il risultato, secondo Ogburn, è una costante mancanza di corrispondenza tra cultura materiale e non materiale, che genera una serie di complessi problemi sociali.

Torneremo su questo argomento nel capitolo ventesimo, dedicato al cambiamento sociale e culturale.

Una terza forma di conflitto culturale può essere riscontrata nelle società preindustriali colonizzate da nazioni europee. Malinowski [1947] trova che queste società avevano un basso grado di integrazione a causa della presenza di numerosi elementi culturali contrastanti; nel suo studio sulle società sudafricane, Malinowski notò il conflitto tra due culture strutturate in modo diverso. La vita sociale indigena era stata un tempo integrata: i sistemi di parentela, l'economia, la politica e perfino la guerra si erano evoluti insieme in un assetto tribale. Anche la cultura delle potenze coloniali — soprattutto la Gran Bretagna — aveva il proprio tipo di integrazione culturale; ma quando i valori europei si sovrapposero a quelli indigeni, il risultato non fu più l'integrazione, bensì una mescolanza piena di disagio e di tensione. Fattori come il pregiudizio, l'imperialismo, la segregazione e l'esigenza di proteggere gli interessi europei influenzavano i modelli sociali; a Malinowski questa mescolanza appariva instabile ed egli formulò la previsione — che doveva rivelarsi corretta — che sarebbe stata necessaria una lunga lotta per risolvere queste tensioni tra le due culture, anche dopo che le colonie fossero diventate indipendenti.

3.3. La diversità all'interno delle culture

In quasi tutte le società tradizionali dell'Europa, prima del ventesimo secolo, la cultura assumeva due volti: quello della *cultura alta* (arte, musica e letteratura) prodotta e consumata da un'élite e quella della *cultura popolare*, fatta soprattutto di racconti, di folklore, di canzoni e miti e che apparteneva agli strati medi e più poveri della società. Con lo sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa — radio, stampa a grande tiratura, televisione, registrazione su nastro — la divisione tra cultura alta e popolare inizia ad essere meno netta: la *cultura di massa* non tiene più conto delle sottoculture regionali, religiose e di classe e i suoi prodotti, molto standardizzati, sono diffusi a un pubblico molto vasto.

Quale che sia la nostra opinione della cultura di massa, non c'è dubbio che essa svolga alcune funzioni importanti. I *mass media* trasmettono informazioni al pubblico, hanno un ruolo propulsivo nei confronti del sistema produttivo e procurano svago; inoltre danno anche pubblicità alla violazione di norme (molti tra gli spettacoli televisivi più popolari si occupano appunto dell'infrazione di leggi, di norme o di regole di buon gusto). I mezzi di comunicazione svolgono anche un ruolo nella socializzazione e aiutano a costruire la coesione sociale; tuttavia possono essere meno efficaci dei tradizionali agenti di socializzazione, come la famiglia o il gruppo dei coetanei.

Sottoculture. L'effetto unificante delle comunicazioni di massa è tanto forte che quasi ovunque si viaggia, ci si può sentire a proprio agio parlando ad esempio della Jive o di Mina o di *disco-music*; non per

questo si potrebbe dire che in Italia ci sia una cultura nazionale unificata. In tutte le società sono presenti in gran numero sottogruppi con valori culturali e tradizioni diversi. Un insieme di norme e di valori che distinguono un gruppo da una società più ampia è noto come *sottocultura*.

Fattori come la classe sociale, la provenienza etnica, la religione e il luogo di residenza possono combinarsi per creare una sottocultura, i cui valori diventano poi parte integrante della personalità dei suoi membri. Un italiano che vive a Berlino avrà una identità culturale e si comporterà in famiglia e con gli amici in modo diverso da uno spagnolo che vive a El Paso. Queste differenze non implicano un rifiuto della cultura nazionale ma semplicemente un certo grado di diversità rispetto ad essa.

Il linguaggio dei negri. Alcune delle più interessanti ricerche sulle sottoculture hanno preso come argomento la lingua. William Labov [1970] ha cercato per esempio di dimostrare che l'uso di un inglese irregolare da parte dei bambini negri che vivono nei ghetti non è conseguenza di «carenza verbale»; egli sosteneva che i bambini negri non sono privi della capacità di comunicare, ma che semplicemente seguono una serie diversa di regole linguistiche, regole che hanno fatto parte per anni della sottocultura negra. Labov riscontrò che, a parità di situazioni, i bambini negri dicono le medesime cose dei bianchi, anche se si esprimono con parole diverse. Un bambino negro può dire per esempio: «A me questo non mi piace», il che non è corretto dal punto di vista della normale grammatica. Un bambino bianco dice infatti: «Questo non mi piace» oppure: «A me questo non piace» evitando il doppio pronome. Questa differenza però, secondo Labov, non è dovuta al fatto di non saper parlare una data lingua, ma al rispetto di regole del discorso diverse.

Il principale problema quando si usa una lingua in modo non standard è la reazione dei gruppi di maggioranza alla violazione delle loro regole. Gli insegnanti considerano spesso una violazione l'uso dell'inglese che fanno i negri: i risultati sono critiche e punizioni non meritate per i giovani negri che se ne servono.

Il linguaggio e le donne. Robin Lakoff ha avanzato l'ipotesi che alle donne, nel corso della socializzazione, venga insegnato a parlare in modo femminile anziché a «parlare come maschiacci»:

le bambine sono incoraggiate a comportarsi «come signorine»: e le signorine non urlano come i ragazzi, e sono punite più severamente per uno scoppio di collera o di cattivo umore. Nei ragazzi, un carattere impetuoso è previsto e pertanto tollerato mentre i tratti corrispondenti che ci si aspetta dalle ragazze sono docilità e rassegnazione. Anche oggi tendiamo a scusare uno scoppio d'ira da parte di un uomo, mentre non giustificammo un'analoga sfuriata se a farla fosse una donna. Alle donne è consentito fare storie e lamentarsi, ma solo un uomo può urlare come un ossesso quando è arrabbiato [Lakoff 1976, 11].

Lakoff sostiene inoltre che le donne vengono tendenzialmente descritte con termini meno lusinghieri degli uomini. Confrontiamo per

esempio le due frasi «quello è un professionista» e «quella è una professionista»: la prima frase implica che si tratti di un avvocato o di un medico; la seconda, che si tratti di una prostituta.

Questi stereotipi cominciano ad attenuarsi, ma è tuttora difficile per le donne uscire dai loro ruoli tradizionali; per questo motivo le donne hanno cominciato a insistere perché quegli usi linguistici che le relegano in una posizione subalterna rispetto agli uomini vengano cancellati tanto dagli scritti quanto dal discorso.

Controcultura e conflitto. L'uso del termine *sottocultura* non implica che questa sia in conflitto con la cultura dominante, anche se in molti casi una sottocultura viene disprezzata o guardata con sospetto dal resto della società; anche sottoculture rispettate, come quelle dei medici o dei militari, possono risentire di questo problema. A volte però un gruppo cerca effettivamente di sviluppare norme o valori che si oppongono agli aspetti principali della cultura dominante; l'insieme di queste norme e di questi valori costituisce una *controcultura*.

Un bell'esempio di controcultura piuttosto diffusa nella società occidentale è quello della «cultura bohemienne». Per molti aspetti gli *hippies* degli anni Sessanta ne facevano parte in modo vistoso. Il movimento *hippy* era infatti portatore di numerosi elementi tipici della controcultura bohemienne: la credenza nel valore dell'isolamento e della non contaminazione, per cui i giovani possono essere preservati dai mali della società se vengono tenuti distanti da essa; l'assunto di base che le persone non siano fondamentalmente cattive e che nell'ambiente giusto esse possano dar vita ad un ordine sociale armonico. Altri valori bohemienne erano la rilevanza attribuita alla libera espressione personale, il desiderio e l'enfasi sul vissuto dell'attimo per attimo (*hic et nunc*), l'insistenza sulla completa libertà dell'individuo, sull'eguaglianza tra i sessi, il fascino per l'esotico, ecc. Questi valori implicano una critica nei confronti dei valori della cultura dominante: autodisciplina, differimento delle gratificazioni, materialismo e successo convenzionale, per non citarne che alcuni.

I valori della controcultura vengono spesso gradualmente assorbiti nella cultura dominante. I capelli lunghi, l'abbigliamento estroso, il linguaggio creativo e il consumo di droga, tipici degli *hippies*, si sono poi diffusi in vasti settori delle società occidentali, soprattutto ad opera dei mezzi di comunicazione di massa.

Per ulteriori approfondimenti

Burke, P., *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1978.

Un quadro ben documentato della cultura popolare europea in un arco di tempo di tre secoli, dalle prime stampe popolari fino alla rivoluzione industriale. Tratteggia i «professionisti» della cultura popolare (menestrelli, pagliacci, ciarlatani, cantastorie) e ricostruisce le feste ed i rituali che scandiscono la vita degli strati più bassi e le «contro-istituzioni» dei gruppi sociali emarginati.

Parte seconda

Douglas, M., *Antropologia e simbolismo*, Bologna, Il Mulino, 1985. Una raccolta di studi della grande antropologia inglese su varie culture, sia che prenda in esame una cultura «primitiva» come quella dei Lele, per individuarne le regole che governano l'igiene e l'etichetta, la sessualità e la commestibilità, o che invece si accinga a decodificare il pasto di una famiglia britannica del ventesimo secolo, l'attenzione di Mary Douglas è sempre rivolta a cogliere l'articolazione fra cosmologie e società.

Elias, N., *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, Il Mulino, 1982. Un libro affascinante sul lungo processo di trasformazione culturale da cui sono nate abitudini che oggi noi consideriamo «naturali». Mostra, sulla base di fonti curiose e divertenti, come abbiamo imparato lentamente ad usare le posate per mangiare, a non sputare sul piatto, a conservare una assoluta «privacy» nel soddisfare i nostri bisogni fisici.

Geertz, C., *Interpretazioni di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987. Una raccolta di saggi di uno dei maggiori antropologi viventi, convinto assertore dell'utilità di un approccio semiotico che legga le culture come sistemi ordinati di significati e come costellazioni irripetibili di simboli intrecciati all'interazione sociale. Con il successivo *Antropologia interpretativa* (Il Mulino 1988), l'autore applica il suo approccio all'analisi di come ci confrontiamo con diversi modi di vivere e di attribuire significati al mondo.

Giglioli, P. (a cura di), *Linguaggio e società*, Bologna, Il Mulino, 1973. Un'antologia dei più importanti contributi teorici e di ricerca di sociolinguistica su vari temi: l'analisi delle conversazioni, la relazione fra classe sociale, socializzazione e linguaggio, l'uso di un diverso pronome allocutivo (tu, voi, lei) a seconda delle relazioni sociali.

Harris, M., *Canibali e re*, Milano, Feltrinelli, 1979. Un saggio brillante in cui l'autore, mettendo a frutto lunghe ricerche condotte su civiltà diverse, del passato e dei tempi nostri, presenta una teoria della cultura basata su un modello deterministico. Secondo Harris, le diverse civiltà e le disparate culture locali si sono sviluppate e caratterizzate a seconda del loro modo di rispondere alle effettive disponibilità delle risorse.

Livolsi, M. (a cura di), *Almeno un libro. Gli italiani che (non) leggono*, Firenze, La Nuova Italia, 1986. I risultati di un'interessante ricerca sul fenomeno della «lettura» in Italia. Esamina le caratteristiche sociali e le preferenze dei lettori di libri e l'offerta del mercato editoriale italiano.

Rossi, P. (a cura di), *Il concetto di cultura*, Torino, Einaudi, 1970. Dieci testi di famosi antropologi (da Taylor a Boas, da Kroeber a Malinowski ed a Linton) dedicati alla formulazione del concetto scientifico di cultura, che ha costituito il centro di riferimento dei più importanti indirizzi di ricerca antropologica.

Sobrero, A. (a cura di), *Dialetto*, numero speciale della rivista «Italiano e oltre» (novembre-dicembre 1986). Presenta analisi accurate e ben documentate della situazione linguistica italiana attuale e delle trasformazioni che hanno avuto luogo nell'ultimo decennio.

Le disuguaglianze

Pio B. Ricci Berti
Bruno Zaveri

La comunicazione
come processo
sociale

19 luglio (1983)

Le funzioni della comunicazione

Capitolo 2

1. Il problema delle «funzioni»

L'analisi delle componenti della comunicazione è certamente preliminare a qualsiasi discussione sull'argomento e ci permette di procedere nell'affrontare una serie di problemi rilevanti in ambito psicosociale. Una volta chiarito che il linguaggio è solo uno dei sistemi di comunicazione disponibili all'uomo, anche se il più noto e il più studiato, ci si può chiedere: come agiscono i vari sistemi comunicativi? Quali funzioni assolvono e quali significati trasmettono? L'interesse in questo caso è rivolto ad analizzare non più «cosa è» la comunicazione e quale è la sua struttura, ma «a cosa serve», come i vari sistemi vengono usati nella realtà, come interagiscono nella codifica e decodifica dei messaggi. L'analisi delle funzioni della comunicazione ci consente quindi di mettere a fuoco la dinamica del processo comunicativo. Prima di procedere nell'esposizione delle varie funzioni, occorre precisare alcuni aspetti caratteristici di questo tipo di analisi.

Il dato più appariscente è legato al fatto che in letteratura ci si trova subito di fronte a una serie innumerevole e complessa di elenchi di funzioni (soprattutto a proposito del linguaggio, in quanto è un tema più «antico», ma ora anche a proposito degli aspetti non verbali), ciascuno dei quali è espressione di punti di vista diversi dell'autore (o autori) che li ha proposti.

Qualsiasi elenco corre il rischio di essere arbitrario e poco sostenibile dal momento che, come ricorda Robinson [1972], «non può essere immediatamente né demolito né confermato per via sperimentale» [trad. it. 51]. Questo infatti è uno dei motivi per cui in psicologia non è molto popolare un approccio «funziona-

le» basato su classificazioni, che sono soggette inevitabilmente a critiche di incompletezza, arbitrarietà, scarsa utilità.

Per questo ci sembra opportuno riprendere le considerazioni di Robinson [1972] circa le esigenze a cui una tassonomia definitiva delle funzioni del linguaggio dovrebbe rispondere:

a) dovrebbe coprire tutti gli usi del linguaggio. Il sistema dovrebbe essere gerarchico oltre che categoriale e in questo senso appare simile ai sistemi di classificazione usati nelle scienze biologiche;

b) deve includere tutti gli aspetti para ed extra linguistici degli enunciati;

c) le categorie dovrebbero essere chiaramente definibili rispetto al loro uso. Questo comporta che a) per ogni termine del sistema occorre specificare la sua relazione con tutti gli altri termini, soprattutto a proposito di somiglianze e differenze; b) devono essere fornite delle indicazioni per riconoscere una categoria in modo inequivocabile quando la si incontra;

d) bisogna tuttavia essere consapevoli dell'inadeguatezza di qualsiasi tassonomia proposta, legata in parte alla natura stessa del comportamento comunicativo: è sempre possibile in sostanza riorganizzare la categoria in modo diverso e più convincente [Robinson 1972]. Alla luce di queste considerazioni abbiamo proceduto all'individuazione di una tassonomia delle funzioni, con lo scopo di mettere a fuoco gli aspetti dinamici del processo comunicativo preso nel suo insieme, tenendo conto cioè di tutte le sue componenti, verbali e non verbali.

Fra le proposte presenti in letteratura (poche in realtà, rispetto a quelle più numerose centrate solo sul linguaggio) abbiamo preso come base la classificazione proposta da Scherer [1980] sulle funzioni dei segni non verbali nella conversazione e da Fraser [1978] sui tipi di comunicazione: le abbiamo aggregate e integrate con altre categorie che ci sono sembrate necessarie per fornire un quadro di riferimento più completo.

Ne è risultato uno schema probabilmente non esauriente, certamente non definitivo, che comprende le seguenti funzioni:

- a) referenziale (o rappresentazionale)
- b) interpersonale (o espressiva)
- c) di auto ed eteroregolazione (o di controllo)
- d) di coordinazione delle sequenze interattive
- e) di metacomunicazione.

Rispetto a questo elenco, è opportuno precisare che ogni evento comunicativo può assolvere contemporaneamente a più di una funzione. Anzi la comprensione completa di un evento comunicativo comporta di norma un'analisi plurifunzionale. Ad

esempio la frase: «Ti proibisco di uscire», espressa in modo enfatico con tono minaccioso, può essere usata in un contesto in cui costituisce un tentativo di regolare il comportamento di un'altra persona, ma può anche esprimere caratteristiche relative al sé dell'emittente, al suo stato emotivo, definire la relazione con l'altro, oltre ovviamente a trasmettere un contenuto ben preciso. È chiaro quindi che nell'esposizione che segue, le varie funzioni verranno trattate distintamente solo a scopo analitico.

Inoltre occorre ricordare che i diversi sistemi di comunicazione sono sostituibili l'un l'altro e possono essere usati per esprimere ognuna delle funzioni individuate. Una relazione di superiorità/inferiorità può essere manifestata altrettanto chiaramente sia da un'espressione linguistica del tipo: «Sono io che comando» sia da una combinazione di gesti, movimenti del capo, sguardo, posture. Tuttavia, come precisa Fraser [1978] «sembrano esserci differenze nette circa il tipo di comunicazione che è normalmente prodotta dai diversi sistemi. La comunicazione referenziale è in gran parte l'ambito del linguaggio, con la sua struttura sistematica e la sua mappa semantica formata in rapporto al mondo non linguistico. D'altro lato, molta parte della regolazione della interazione è non linguistica e si può dimostrare facilmente che tutti i sistemi veicolano informazioni interpersonali» [Fraser 1978, trad. it. 145].

2. Funzione referenziale

Viene definita la funzione fondamentale della comunicazione, consistente nello scambio di informazioni tra gli interlocutori su un oggetto o «referente». Di solito si assume come referente un fatto del mondo esterno, un avvenimento su cui un soggetto emittente desidera fornire delle informazioni a chi ascolta. È quanto esemplificato nel modello tradizionale di comunicazione. Si è già detto (si veda capitolo primo) che questa definizione non è comprensiva di tutti gli scambi di comunicazione (non sempre è rilevante la trasmissione di informazione) ma costituisce certamente un capitolo centrale nello studio della comunicazione, soprattutto di quella linguistica. È chiaro infatti che pur essendo possibile in certe situazioni trasmettere informazioni mediante modalità non verbali, è prevalentemente con il linguaggio che certi contenuti vengono codificati.

Approfondire l'analisi di questa funzione significa affrontare il problema del «significatore», cioè della semantica del linguaggio. Il termine «semantica» indica le relazioni fra forme linguistiche

e il mondo extralinguistico cui sono applicate: uno studio adeguato a livello semantico comporta l'analisi del modo in cui chi parla una lingua organizza il mondo intorno a sé, le forme linguistiche che usa e il modo in cui collega questi due elementi [Fraser 1978].

Perché si abbia uno scambio comunicativo «riuscito» (o efficace) a livello referenziale e si evitino fraintendimenti, è importante allora che gli interlocutori condividano una stessa struttura semantica: questo riguarda la specificazione dei referenti concreti non solo di singole parole (e quindi la consapevolezza della fluttuazione semantica intrinseca a ogni termine), ma anche di espressioni linguistiche più lunghe e complesse (si pensi alle espressioni idiomatiche, ai «modi di dire», alle connotazioni positive o negative assunte da una espressione a seconda del contesto, alle modalità ironiche di commentare un fatto o una situazione). Si ritorna in sostanza a tutti i problemi insiti nella codifica e decodifica dei messaggi e che quindi – come si è detto – coinvolgono anche gli aspetti non verbali: per questo si sottolinea l'opportunità di sviluppare in modo adeguato lo studio della semantica anche degli altri sistemi di comunicazione [Fraser 1978]. A questo proposito Scherer [1980], delineando una tipologia della funzione dei segni non verbali, afferma che i segni non verbali funzionano semanticamente quando significano essi stessi un referente oppure quando incidono sul significato di segni verbali co-occorrenti. Nel primo caso, quello della significazione indipendente, ci si riferisce agli «emblemi» [Ekman e Friesen 1969], cioè a quei segnali gestuali e facciali codificati di solito in modo invariante e discreto, che sostituiscono i segni verbali: questo avviene soprattutto quando la comunicazione è impossibile a causa della distanza, del rumore o di incontri estremamente rapidi.

Nel secondo caso si può avere invece una *amplificazione*, una *contraddizione* o una *modificazione* del significato di espressioni verbali ad opera del comportamento non verbale. I segni non verbali possono cioè enfatizzare, illustrare o chiarire quanto espresso linguisticamente mediante sottolineature paralinguistiche (ad esempio, aumento del tono di voce, uso di pause), espressioni facciali, gesti illustratori (si veda oltre). Si ha contraddizione nel caso di una discrepanza tra il significato del comportamento verbale e quello non verbale di un atto comunicativo: si pensi ad esempio all'ironia, in cui il significato di una frase verbale viene messo in dubbio o contraddetto da segni non verbali inadeguati, come un'enfasi esagerata nell'intonazione (si parla allora di «incoerenza tra canali»; cfr. il secondo paragrafo del primo capitolo).

La costruzione della mappa del linguaggio nel mondo linguistico è solo parte di un'analisi della comunicazione rappresentazionale. Spesso infatti ciò che viene verbalizzato o espresso in modo manifesto non è che una parte degli elementi presenti nella mente di chi comunica, aspetti che vengono per lo più dati per scontati o «presupposti». L'uso delle presupposizioni nelle comunicazioni è un dispositivo necessario per avere degli scambi veloci e per procedere senza essere costretti ogni volta a inutili ridondanze. Basti pensare che se così non fosse saremmo obbligati a incredibili parafrasi come il seguente esempio di Osgood [1971] dimostra chiaramente. Se un padre dice a suo figlio: «per favore chiudi la porta», è probabile che ciò sia eseguito senza che occorra aggiungere altro. Però se l'informazione referenziale doveva essere resa esplicita nella sua interezza, il padre avrebbe dovuto dire qualcosa del tipo: «Entrambi sappiamo che tu sei capace di chiudere la porta. C'è una porta all'altro angolo della stanza. Quella porta è aperta. Io, come tuo padre, desidero che tu chiuda quella porta».

Fortunatamente, commenta Fraser [1978], riportando questo esempio, il padre, come qualsiasi altra persona, presuppone (dà per scontato) gran parte del suo discorso e così può esprimersi con cinque parole invece che con trentatré. Eppure per uno studio sistematico delle presupposizioni c'è ancora molto da fare, essendo un compito estremamente complesso. Per rendersi conto infatti di quale parte di informazioni è data per scontata, a volte non è sufficiente tener presente gli elementi che costituiscono il contesto sociale immediato in cui ha luogo la comunicazione. Le presupposizioni possono essere legate anche a fattori non deducibili dal contesto, che rimandano a un patrimonio di conoscenze comuni e di affermazioni condivise (si veda oltre).

La comprensione delle presupposizioni, basilare per la comunicazione in cui predomina l'aspetto (o la funzione) referenziale, comporta anche un'analisi di quanto viene scambiato a livello interpersonale.

3. Funzione interpersonale (o espressiva)

Un messaggio verbale non è mai una trasmissione neutrale di informazioni sul mondo circostante, è sempre anche una comunicazione tra chi parla e i suoi interlocutori.

È un grave errore, ricorda Danziger [1976], supporre che la gente dica sempre ciò che sembra stia dicendo: le frasi che

vengono scambiate possono riferirsi a un avvenimento del giorno prima, a un programma cinematografico, a un episodio cui si è assistito, ma nel conversare su questo argomento le persone confermano o mettono in discussione la relazione sociale esistente tra chi parla e chi ascolta.

Il mondo a cui i messaggi si riferiscono in tal caso, in modi più o meno diretti, è il mondo dello status sociale e del potere, dell'amore e della «solidarietà», dell'ostilità e dell'affettività. Danziger parla in questo caso di «funzione di presentazione» distinguendola da quella di «rappresentazione» (o referenziale). Entrambe comportano una relazione tra un significante e qualcosa che è significato ma in modo molto diverso. Le frasi costituiscono una rappresentazione esplicita del loro contenuto semantico ma contemporaneamente, quando vengono pronunciate in un dato contesto interpersonale, *presentano* delle richieste il cui riferimento è la relazione tra gli interlocutori. Ad esempio la richiesta di superiorità non viene espressa con affermazioni esplicite del tipo «Io sono superiore a te e quindi ti comando» ma può essere trasmessa in modo implicito con il tono della voce, lo sguardo, il mantenersi a una certa distanza. Sono segni significativi, anche se non esiste nessun dizionario di questi significati.

Le informazioni che vengono scambiate riguardano quindi molti aspetti relativi ai partecipanti all'interazione e alle relazioni esistenti tra loro. Seguendo le indicazioni di Fraser, tali informazioni si possono raggruppare in tre classi principali: a) identità sociale e personale, b) stati emotivi temporanei e atteggiamenti abituali, c) relazioni sociali.

a) L'intera gamma di tratti extralinguistici, paralinguistici e linguistici sono potenziali portatori di informazioni relative all'*identità* e alla *personalità* dell'emittente. Dal linguaggio si possono trarre molte inferenze circa le caratteristiche di una persona: lo schema del suo discorso, le scelte grammaticali e lessicali possono essere utili indicatori di caratteristiche demografiche come l'età, il sesso, l'occupazione, l'istruzione, la provenienza. Per fare un esempio, non abbiamo particolari difficoltà a capire la provenienza geografica (Italia settentrionale o meridionale) di una persona da come parla, in quanto caratteristiche fonologiche oltre che sintattiche ne permettono un'immediata identificazione. Così come l'uso di un linguaggio tecnico specialistico a proposito di un determinato oggetto ci fa capire che l'interlocutore è un «addetto ai lavori» in quel settore. Un procedimento analogo di inferenze viene messo in atto

anche a proposito delle caratteristiche di personalità dell'emittente: da come uno parla e si atteggia, da come si muove e si veste è possibile trarre inferenze su alcune dimensioni di personalità quali intelligenza, estroversione.

In parte si tratta di aspetti che una persona è in grado di utilizzare consciamente presentando se stesso, cioè proponendo agli altri una certa immagine di sé: la persona in sostanza può ottenere il risultato voluto (ad esempio sembrare eccentrica, di status sociale elevato, di grande ingegno) mediante la manipolazione dell'aspetto esteriore (abbigliamento, acconciatura, trucco), dei tratti non linguistici del discorso (accento, tono di voce, ritmo); dello stile globale di comportamento verbale e non verbale.

b) L'espressione di *stati emotivi* può essere esplicita, dichiarata cioè verbalmente (ad esempio «oggi sono felice») oppure realizzata mediante segnali non verbali (ad esempio un sorriso, un'espressione facciale distesa, uno sguardo sognante).

Questo vale anche per la comunicazione di *atteggiamenti* nei confronti di altri (ad esempio amichevole, affidabile). In tutti questi casi i sistemi non verbali sembrano essere dotati di maggiore efficacia comunicativa. Argyle e collaboratori hanno condotto diversi esperimenti in proposito (cfr. paragrafo 2.3 del capitolo primo) concludendo che l'effetto dovuto agli indici non verbali era notevolmente superiore a quello dovuto agli indici verbali nell'influencare giudizi di atteggiamenti quali inferiorità-superiorità [Argyle, Salter, Nicholson, Williams e Burgess 1970].

I risultati dell'esperimento mostrarono che gli stimoli verbali operavano solo come intensificatori nel senso cioè di rafforzare la natura percepita dal messaggio; quando però gli elementi erano in contraddizione fra loro, gli indici verbali non avevano alcuna efficacia, ma erano soprattutto i sistemi non linguistici a fornire informazioni.

Risultati simili vennero ottenuti in un'altra ricerca in cui si analizzò la comunicazione in situazione di «amicizia-ostilità» [Argyle, Alkema e Gilmour 1972]. In questo caso anzi gli stimoli non verbali, incluso il tono di voce, vennero considerati sei volte più efficaci di quelli verbali.

Per quanto riguarda la comunicazione delle *emozioni* c'è da ricordare che negli ultimi anni è stata oggetto di molti studi, soprattutto in campo non verbale (vedi oltre, nel capitolo sesto).

Le emozioni più comuni infatti vengono espresse in modo evidente dal comportamento esteriore. Ad esempio uno stato ansioso può essere rivelato dal tono della voce, dall'espressio-

ne facciale (tensione, dimensione pupillare, traspirazione), dalla gestualità (attività generale del corpo e delle mani che manipolano continuamente oggetti), dallo sguardo (rapido, sfuggente). Anche movimenti corporei diffusi, apparentemente senza scopo, possono essere indici di eccitazione emotiva, così come gesti particolari possono indicare stati emotivi specifici, ad esempio stringere i pugni rivela aggressività, grattarsi è indice di imbarazzo, asciugarsi la fronte indice di stanchezza [Ekman e Friesen 1969].

Si pongono anche in questo ambito i problemi di controllo, simulazione e dissimulazione delle emozioni. Gli interlocutori infatti possono cercare di nascondere il loro reale stato emotivo, o manifestare condizioni emotive diverse da quello che sentono (su questi aspetti vedi oltre). Oltre agli atteggiamenti nei confronti dei partecipanti, durante l'interazione vengono espressi anche atteggiamenti verso l'argomento in discussione. Si può essere infatti interessati, coinvolti, annoiati, disgustati rispetto a ciò di cui si discute e questo può essere espresso con espressioni facciali, posture, tratti paralinguistici così come mediante la scelta di certe espressioni, o parole chiave, esprimendo un atteggiamento positivo o negativo verso l'oggetto. Wiener e Mehrabian [1968] hanno parlato in proposito di «mediatezza», mettendo in evidenza come ad esempio la comunicazione di sentimenti negativi possa realizzarsi mediante l'uso di dimostrativi «spaziali», ad esempio l'uso di «quello» al posto di «questo» come indicatore di distanza («quella gente», «quel tipo di persone»).

c) In ogni incontro sociale vengono scambiate informazioni riguardanti anche le *relazioni sociali* (o di ruolo) esistenti tra i partecipanti. Particolari relazioni di parentela, di familiarità, di potere sono caratterizzate dal diritto-dovere di usare determinate forme linguistiche associate a espressioni non verbali adeguate. Questo non sorprende, perché si tratta di modalità che vengono utilizzate comunemente nella comunicazione quotidiana sulla base delle convenzioni esistenti in ogni data cultura e che costituiscono quindi patrimonio di qualsiasi adulto competente. Più problematico invece è questo aspetto per il bambino che, nella sua attività di acquisizione della competenza comunicativa, si trova a fronteggiare questi compiti, imparando gradualmente l'opportunità di esprimersi in modo differenziato a seconda della relazione esistente tra sé e l'interlocutore che ha di fronte (un coetaneo, un adulto familiare, un adulto estraneo; si veda capitolo ottavo).

Uno degli aspetti più studiati sul linguaggio delle relazioni sociali riguarda l'uso degli *allocutivi*, cioè dei modi con cui una persona si rivolge a un'altra e dei significati che ciò comporta. In questo ambito è divenuto ormai un classico il brillante studio condotto da Brown e Gilman [1960] sullo sviluppo delle regole di selezione delle forme pronominali, seguito da una serie di ricerche dello stesso tipo ad opera soprattutto dei sociolinguisti. Si è messo in evidenza che tutte le società hanno dei modi culturalmente definiti di rivolgersi agli altri: l'uso del nome proprio oppure del titolo più il cognome così come l'uso della forma familiare oppure formale dei pronomi (*tu* e *lei* in italiano, *tu* e *vous* in francese, *du* e *sie* in tedesco) si basano su (indicano) relazioni precise tra coloro che interagiscono. La scelta tra le due possibilità, in sostanza, specifica il modo con cui io *presento* la relazione con l'altro e il tipo di rapporto che pretendo ci sia tra noi. Gli autori citati hanno sottolineato che sono soprattutto due gli aspetti del rapporto sociale cui si fa riferimento con l'uso differenziato di allocutivi e pronomi: potere (o status) e solidarietà. L'uso reciproco delle forme familiari (o delle forme corte) indica solidarietà; la modalità non reciproca dell'uso di forme familiari svela l'esistenza di differenze di status nel rapporto, dove la persona di status superiore riceve l'allocutivo più formale usando invece la formula familiare con il subordinato. Nella misura in cui una coppia progredisce da una forma cortese reciproca a un uso reciproco di allocutivi di familiarità, è la persona di status superiore che di solito dà inizio al cambiamento.

Oltre agli allocutivi e all'uso di pronomi ci sono altre modalità che giocano un ruolo nel linguaggio delle relazioni sociali. Brown [1965] ha sottolineato come il complesso sistema dei titoli onorifici linguistici, proprio di molte società dell'Estremo Oriente, preveda dei cambiamenti sistematici sulla base dei rapporti di status e di intimità. Brown e Ford [1961] hanno trovato che anche le *formule di saluto* hanno una forma familiare ed una forma cortese: la prima è più usata comunemente tra intimi, la seconda è più comune con i superiori e con coloro che si conoscono appena.

E ancora la denominazione multipla, il caso cioè in cui vengono usate parecchie versioni del nome della persona inclusi nomignoli e diminutivi vari, è considerato un tratto indicante relazioni molto intime, ad esempio quelle fra partners di una coppia, in cui possono essere individuate intere serie di nomi speciali [per un'analisi estesa del problema delle caratterizzazioni delle relazioni di ruolo, cfr. Robinson 1972 nel capitolo sesto].

4. Funzione di auto ed eteroregolazione (o di controllo)

Esiste un aspetto della comunicazione che si può chiamare genericamente strumentale o di controllo del comportamento, finalizzato cioè al conseguimento di un dato obiettivo. Chiedere il quotidiano dal giornalaio, indicare con il gesto e lo sguardo la boccetta del sale a tavola, richiedere che si apra una finestra in una stanza piena di fumo sono tutti esempi di comunicazione volti a soddisfare alcune esigenze personali servendosi di altre persone.

Per realizzare la regolazione del comportamento altrui, noi abbiamo a disposizione molte possibilità a livello linguistico, dalle forme più dirette espresse come «comandi» e «ordini» a modalità indirette (uso di verbi modali quali «occorre», «bisognerebbe», «è necessario» associati a verbi di azione). Ovviamente la scelta di tali espressioni dipende da vari fattori, legati al contesto e ai partecipanti, per cui certe forme sono ritenute più appropriate di altre. Ad esempio Soskin e John [1963] hanno individuato sei diversi modi verbali, tutti potenzialmente efficaci per tentare di avere in prestito una giacca:

- a) Fa freddo oggi (enunciativa)
- b) Prestami la giacca (direttiva)
- c) Ho freddo (segnalativa)
- d) La tua giacca ha l'aria di tenere caldo (misurativa)
- e) Brr (espressiva)
- f) Mi chiedo se ho portato una giacca (dubitativa).

Si pensi alle modalità di cui l'adulto dispone per controllare il comportamento di un bambino e ottenere da lui qualcosa. Halliday [1971], analizzando il linguaggio come sistema di opzioni, presenta in modo esemplare tutta la gamma di possibilità che una madre ha a disposizione per esplicare al figlio le proprie intenzioni riguardo a ciò che vuole sia fatto o non fatto. Ciascuna delle opzioni – le cui scelte sono legate al particolare contesto di socializzazione in cui si opera – è esprimibile attraverso forme lessico-grammaticali diverse. Può essere un'ingiunzione diretta, una minaccia, un appello, in quest'ultimo caso può chiamare in causa la sua autorità di adulto oppure appellarsi alla ragionevolezza e spiegare cosa è poi opportuno fare: ciascuna di queste opzioni può essere realizzata attraverso una vasta gamma di differenti categorie grammaticali e voci lessicali. Ma non si può dimenticare che altrettanto vasta è la gamma di possibilità non verbali, come ogni genitore ben sa, con cui si può controllare il comportamento del proprio figlio: un gesto, uno sguardo, l'inarcare le sopracciglia sono al-

trettanto significativi ed efficaci, così come gli elementi paralinguistici quali tono di voce, enfasi, ecc. associati alle espressioni verbali.

A volte infine il regolare gli altri riguarda non solo il loro comportamento ma anche gli stati affettivi: pensiamo a interventi quali scherzi, prese in giro, punzecchiature e simili.

Per quanto riguarda la funzione di *autoregolazione*, non esistono ricerche che l'abbiano analizzata in modo sistematico. Interessante è in proposito un recente lavoro di Siegman [1977], secondo cui non solo noi codifichiamo il discorso in modo da controllare il comportamento del nostro interlocutore, ma spesso noi controlliamo anche il nostro stesso discorso in modo da salvaguardare l'impressione che presentiamo agli altri. Siegman afferma che nel contesto di interviste, tale autoregolazione ha delle conseguenze linguistiche, soprattutto rispetto agli aspetti temporali del discorso. Egli dimostra che quando l'intervistato percepisce l'intervistatore come una persona distaccata o di status superiore, le sue modalità di esprimersi contengono molte più pause silenziose di quando l'intervistatore è percepito come affabile o di uguale status. Questa attività è considerata un riflesso dell'autoregolazione, in quanto nel primo caso chi parla sente il bisogno di essere più attento a proposito di ciò che dice e spende energie consistenti dal punto di vista cognitivo in tale operazione. Quando invece l'intervistatore è percepito come persona di pari status, gentile, affascinante, il bisogno di un autocontrollo diminuisce, ed è presente infatti un minor uso di pause silenziose. In questa condizione anzi l'intervistato si apre di più e, dato interessante, ciò viene interpretato da Siegman come un effetto dell'aumento concomitante di regolazione del comportamento altrui.

C'è inoltre da sottolineare che le modalità comunicative di cui disponiamo sono soggette a gradi diversi di controllo volontario. Se supponiamo che una persona cerchi di dare una impressione di amicizia, il fallimento negli stimoli non verbali forniti fa sì che venga giudicata insincera, mentre il fallimento nel contenuto verbale la fa giudicare confusa: è come se non si possa spiegare perché qualcuno debba fare delle osservazioni ostili quando altri elementi implicano un diverso atteggiamento, così che si può solo presumere che egli sia confuso. D'altra parte sappiamo bene che il controllo del tono di voce e del volto è più difficile da raggiungere che non il controllo del contenuto verbale (su questo tema si veda anche il sesto paragrafo del secondo capitolo).

In questo ambito gli studi più famosi e sistematici sono quelli fatti da Vygotskij e da Lurija, relativi alla funzione rego-

latrice del linguaggio sul funzionamento del pensiero e sul suo sviluppo nei bambini.

Per quanto riguarda la «natura» di tale controllo cognitivo esercitato dal linguaggio, Vygotskij [1967] afferma che nel primo periodo dello sviluppo infantile, fino a tre anni circa, è il linguaggio dell'adulto che interviene a dirigere il comportamento del bambino: si tratta quindi di un meccanismo di regolazione esterno, sottoposto però ad alcuni limiti. Ad esempio, l'adulto non può chiedere a un bambino di questa età di cominciare un'azione diversa da quella che sta già compiendo su richiesta dello stesso adulto: il bambino tenderà prima a portare a termine l'azione iniziata e solo dopo potrà iniziare la nuova.

Dai 3 anni fino ai 4-6 anni circa, il bambino nel controllo del comportamento cognitivo utilizza il linguaggio (che Vygotskij chiama «egocentrico» e «sincretico») da lui prodotto spontaneamente ad alta voce. Le caratteristiche di questo linguaggio derivano dal fatto che è utilizzato non tanto per comunicare – dato che questa funzione viene assolta da altri strumenti prevalentemente non verbali – ma per guidare il comportamento: «[...] (il linguaggio egocentrico) non si limita ad accompagnare l'attività del bambino, serve all'orientamento mentale, alla comprensione conscia; esso aiuta a superare le difficoltà, è il linguaggio per se stessi, intimamente e utilmente connesso con il pensiero del bambino» [Vygotskij 1967, 133].

Questo iniziale linguaggio egocentrico nasce dal linguaggio comunicativo, ed è una fase di transizione tra il linguaggio ad alta voce completamente sviluppato e il pensiero silenzioso.

In una fase successiva, da 4-6 anni fin verso i 7 anni, il linguaggio egocentrico viene interiorizzato, divenendo linguaggio interno o pensiero verbale; contemporaneamente si sviluppa un tipo di linguaggio esteriore più idoneo alla comunicazione interpersonale.

Studi successivi, condotti da Lurija [1971]¹, per quanto riguarda la «forma» del controllo cognitivo esercitato dal linguaggio, hanno permesso di distinguere:

a) controllo del linguaggio sul riflesso di orientamento: alcuni esperimenti hanno mostrato come, parlando a un bambino, sia possibile rimodellare la sua percezione di un dato stimolo composto fino al punto di rendere predominante la com-

¹ Si tratta di una serie di importanti ricerche condotte in laboratorio, riguardanti «l'analisi dello sviluppo del ruolo regolatore del sistema verbale nell'ontogenesi e della sua disgregazione in certe condizioni patologiche del cervello» [Lurija 1971].

ponente fisicamente più debole di tale stimolo (ad esempio se con istruzioni verbali viene enfaticizzato lo sfondo colorato di alcune figure, che era stato l'elemento più debole dell'insieme, esso diventa un segnale primario e anche bambini piccoli cominceranno a reagire allo sfondo anziché alle figure in rilievo);

b) controllo del linguaggio mediante la funzione di codice: per effetto di tale funzione nominativa – consistente cioè *nel dire il nome* di ciò che sta facendo – il soggetto viene messo in grado di organizzare più direttamente la sua reazione cognitivo-motoria. In questo modo il linguaggio entra a far parte del comportamento attivo del bambino, inizialmente accompagnando le sue attività pratiche, successivamente con una vera e propria funzione di programmazione;

c) controllo del linguaggio mediante la funzione di generalizzazione legata al significato delle parole: verso i 4-6 anni circa il controllo del comportamento cognitivo-motorio viene effettuato in base al *significato* che hanno le parole ed è in base a tale significato che si esercita anche una capacità inibitrice sull'azione pratica. In sostanza l'influenza regolatrice del comportamento deriva ora da un sistema di connessioni specifiche e dotate di significati, prodotte dal linguaggio.

5. Funzione di coordinazione delle sequenze interattive

Perché avvenga lo scambio di informazioni, di qualsiasi tipo esse siano, occorre ovviamente che l'interazione tra i partecipanti sia iniziata e mantenuta: su questo tema si è centrato l'interesse di alcuni ricercatori tra i quali vale la pena di ricordare Goffman [1963], Argyle [1969] e gli analisti della conversazione come Schegloff [1968].

Da un certo punto di vista, poi, come ha sottolineato Susan Shimanoff in un suo recente lavoro [1980], il problema centrale per qualsiasi discorso (e teoria) sulla comunicazione è quello dell'analisi delle *regole* che governano (o sottostanno a) ogni scambio interattivo. Perché si abbia una comunicazione, e non un accostamento caotico e incomprensibile di gesti e parole, occorre infatti che gli interlocutori condividano delle regole per l'uso dei simboli, oltre che per una serie di elementi quali scambiarsi i ruoli di parlante e ascoltatore, salutarsi, congedarsi e così via.

In questo ambito giocano un ruolo predominante gli elementi non verbali, in quanto permettono la *segmentazione* del flusso del discorso in unità organizzate gerarchicamente e fa-

voriscono la *sincronizzazione* degli interventi dei partecipanti (Scherer [1980] parla a questo proposito di funzioni sintattiche dei segni non verbali).

Dalle ricerche di Argyle e Kendon [1967], Argyle [1969], Kendon [1967; 1970] è possibile ricavare un quadro dettagliato di come agiscono posture, gesti, sguardi e altri tratti del comportamento nella conversazione faccia a faccia. Lo sguardo, ed in particolare il fenomeno del contatto visivo, è stato oggetto di studi sperimentali specifici, dato che nella comunicazione una data percentuale di tempo è spesa a guardarsi reciprocamente, mentre il tempo restante è dedicato a sguardi non reciproci o a cercare di evitare lo sguardo reciproco. Si è potuto così constatare che la conversazione può iniziare con un contatto visivo reciproco che segnala il desiderio e l'intenzione dei partecipanti di interagire.

Una volta iniziata la conversazione, ogni persona guarda di tanto in tanto l'altra. Chi parla di solito distoglie lo sguardo all'inizio di frasi lunghe e fissa l'ascoltatore quando è alla fine del suo discorso: volgere lo sguardo altrove, anche durante delle pause, non dà all'ascoltatore la possibilità di intervenire e contemporaneamente segnala l'intenzione del parlante di proseguire nelle sue affermazioni.

Fissare l'ascoltatore alla fine del discorso può essere un modo per offrirgli la possibilità di intervenire e quindi di alterare i ruoli. Gli sguardi durante l'interazione hanno anche una funzione più specifica di controllo, nel senso di fornire al parlante un *feedback* su come il suo messaggio è stato ricevuto e capito. Guardando l'ascoltatore, chi parla può volere controllare se ha ancora l'attenzione dell'altro ed informarsi sugli effetti prodotti dal messaggio inviato: l'analisi attenta del volto altrui, le espressioni della bocca, delle sopracciglia, i cenni del capo permettono di rivelare informazioni precise circa il grado di attenzione, di interesse, di assenso, di comprensione su quanto viene comunicato. Alla luce delle informazioni ricevute è possibile per il parlante regolare il proprio comportamento continuando nell'interazione iniziata o modificandola, ad esempio ripetendo o parafrasando quanto appena detto, al fine di raggiungere lo scopo che si era prefissato nel modo più efficace.

Nel caso in cui l'interlocutore non sia presente, ad esempio nella conversazione telefonica, oppure non sia possibile far ricorso a segnali visivi, ad esempio in un dialogo con una persona non vedente, si fa uso di un comportamento di ascolto più verbalizzato, interloquendo con espressioni del tipo «interessante, certo, davvero, sì, uhm, ecc.» [Argyle, Lalljee e Cook 1968].

Durante una qualsiasi conversazione del resto, sia gli aspetti linguistici che paralinguistici e cinesici intervengono nel regolare gli scambi e definire l'alternanza dei turni [si veda l'analisi dettagliata di Duncan 1972 su segnali e le regole del *turn-taking*]. Un tema interessante al riguardo è molto studiato si riferisce alle modalità con cui il bambino acquisisce questa capacità di «prendere il turno», elemento fondamentale per lo stabilirsi di una conversazione (su questo si veda il capitolo settimo). Anche gli aspetti cinesici giocano un ruolo nella regolazione dell'interazione. Dittman e Llewellyn [1969] hanno evidenziato che movimenti del corpo, soprattutto delle mani, si verificano più frequentemente all'inizio di proposizioni fonetiche (cioè di unità naturali del ritmo del discorso comprendente una serie di parole con un'unica accentuazione) rispetto ad altri momenti.

Se però la proposizione non viene pronunciata in modo scorrevole, se ci sono cioè esitazioni nel discorso, i movimenti tendono ad accompagnare tali esitazioni: ciò significa, secondo gli autori, che codificare un messaggio comporta una certa quantità di tensione che può essere espressa in alcuni casi nel movimento.

Cenni del capo, uniti a certe vocalizzazioni di assenso o disaccordo vengono prodotti da chi ascolta quasi esclusivamente alla fine di unità ritmiche nel discorso dell'emittente, ad indicare sia il desiderio dell'ascoltatore di inserire un commento o eventualmente una domanda, sia di fornire un *feedback*.

In generale infatti gran parte del movimento di chi ascolta, ha sottolineato Kendon [1972], serve a preparare il soggetto ad assumere il turno di parlante. Il capo, gli arti e a volte tutto il corpo assumono una nuova posizione, indicando in tal modo un passaggio nel processo di interazione. Particolarmente interessante è l'analisi condotta da Schefflen [1964] sul comportamento non verbale di psichiatri durante sedute psico-terapeutiche. Le tattiche particolari di cui si serve lo psichiatra si riflettono chiaramente nei suoi movimenti oltre che nella postura che assume nei diversi stadi dell'interazione: nella fase di ascolto, il terapeuta è allungato all'indietro sulla poltrona, disteso dal paziente, con il capo leggermente inclinato allo scopo di sollecitare associazioni libere da parte del paziente. Nella fase attiva di interpretazione invece il terapeuta si sporge in avanti, solleva il capo e lo mantiene eretto. Alla fine del suo intervento riabbassa il capo e ritorna alla posizione di ascolto. Scherer [1980] ha parlato a questo proposito di «funzioni di reazione» dei segnali non verbali, riferendosi a quelle risposte

relativamente brevi e chiaramente delineate che l'ascoltatore invia al locutore come feedback. Si possono distinguere tre tipi principali di segnali reattivi: segnali di attenzione, per comunicare a chi parla che lo si sta ascoltando e prestando attenzione; segnali di comprensione, per mostrare ad esempio che si è capito il messaggio dell'emittente; segnali di valutazione delle espressioni del locutore, per esprimere (ad esempio scuotendo il capo o alzando le spalle) il proprio dubbio o un disaccordo.

Il caratteristico alternarsi di ruoli proprio di una conversazione richiede quindi che ogni partecipante emetta e riceva una serie di segnali allo scopo di regolare ciò che sta succedendo, nel senso sia di mantenere la fase presente sia di permettere il passaggio graduale a una fase successiva. Non si tratta però di una semplice distribuzione di ruoli, ma implica anche una coordinazione reciproca di movimenti, definita da Condon e Ogston [1966] «*sincronia dell'interazione*». Si è trovato cioè che i cambiamenti nel flusso del discorso avvengono contemporaneamente ai cambiamenti nel movimento del corpo e che i confini dei flussi di movimento tra i partecipanti tendono a coincidere. «È come se chi parla e chi ascolta stessero usando i loro movimenti per battere il tempo insieme come i membri di una banda musicale» [Danziger 1976, trad. it. 82].

Ma c'è di più. Kendon [1970] ha dimostrato che persino una terza persona, presente ma non coinvolta direttamente in scambi comunicativi, può anch'essa operare dei cambiamenti di posizione esattamente ai punti limite del ritmo del discorso di chi parla. L'autore riporta l'esempio di un'interazione filmata tra due uomini in presenza di una ragazza che sta fumando: quest'ultima si sporge in avanti per scuotere la cenere e si allunga all'indietro, esattamente in sincronia con il ritmo del discorso degli interlocutori diretti.

Nei vari tipi di incontri sociali, inoltre, sono coinvolti in sincronia di interazione numerosi meccanismi. Ci può essere *coordinazione reciproca* di azioni, che avviene ad esempio, quando una persona accende la sigaretta ad un'altra. Una sincronia particolare si ha quando una persona ripete, come allo specchio, i movimenti di un'altra: *A* inclina la testa a destra e *B* a sinistra oppure *A* si stende indietro nella sua poltrona e *B* fa lo stesso. Generalmente è chi ascolta a riprodurre i movimenti di chi parla, sottolineando in tale modo lo stretto legame esistente tra loro.

6. Funzione di metacomunicazione

Come si è già accennato nel capitolo primo, ogni comunicazione ha due aspetti, uno relativo al «contenuto» del messaggio, alla notizia trasmessa, l'altro riguardante il modo in cui tale messaggio deve essere assunto e quindi la «relazione» che esiste tra i comunicanti.

L'aspetto relazionale costituisce appunto la comunicazione sulla comunicazione, è cioè *metacomunicazione*. Questa si realizza sia con espressioni verbali: «Sto scherzando» oppure «Voleva essere un complimento», sia in modo non verbale, ad esempio gridando, sorridendo, aggrottando le sopracciglia, ecc.

«La capacità di metacomunicare in modo adeguato – afferma Watzlawick e altri [1967, trad. it. 46] – non solo è la *conditio sine qua non* della comunicazione efficace, ma è anche strettamente collegata con il grosso problema della consapevolezza di sé e degli altri».

Metacomunicare quindi comporta due operazioni distinte, anche se spesso connesse: a) rendersi conto che il proprio sistema di codifica linguistica può essere diverso da quello di altri; b) evidenziare gli aspetti relazionali propri dello scambio comunicativo. Mizzau [1974] parla del primo aspetto come «consapevolezza metalinguistica», consistente nella capacità di compiere un'azione di riflessione sul linguaggio usato. Anche se il concetto di metalinguaggio è stato formulato dagli studiosi di logica, esso è parte integrante della nostra produzione linguistica abituale. Come osserva Jakobson [1966]: «Spesso in un dialogo gli interlocutori controllano se ambedue stanno usando proprio lo stesso codice. "Mi seguiti? Intendi ciò che voglio dire?" Allora, sostituendo il segno dubbio con un altro segno che appartiene allo stesso codice linguistico, e con un intero gruppo di segni del codice, il mittente del messaggio cerca di rendere quest'ultimo più accessibile al destinatario». Questa attività di analisi del codice si rende necessaria per una corretta azione di decodifica dei messaggi: ad esempio, capire se una certa frase ha un carattere offensivo oppure ironico, dare un'interpretazione letterale oppure metaforica ad una battuta, decidere se una data espressione è informativa o direttiva.

Il successo della comunicazione consiste quindi nel saper mettere in discussione il messaggio, il codice e le premesse, cambiare schemi di riferimento in funzione dei contesti, analizzare il rapporto segno-significato nel proprio linguaggio e in quello dell'altro, confrontare i codici sulla base dei propri e altrui sistemi di valore [Mizzau 1974].

È chiaro quindi che un'azione di chiarimento a livello del contenuto può risolvere dei fraintendimenti relativi all'uso e al significato attribuito a certe parole o frasi: ma è altrettanto chiaro – e la patologia ci offre una gamma estesissima di esempi – che spesso il disaccordo e la non comprensione si basa sulla relazione esistente tra gli interlocutori, sulla definizione di sé che ciascuno intende proporre, sull'accettazione o meno di tale proposta da parte dell'altro.

Si è parlato in specifico del linguaggio: ma anche gli aspetti non verbali hanno un ruolo importante al riguardo.

Ekman e Friesen [1968] in particolare hanno analizzato la funzione metacomunicativa del comportamento non verbale, sottolineando come esso fornisca elementi attraverso i quali interpretare il significato delle espressioni verbali: nel valutare i sentimenti reali di chi parla infatti i segnali non verbali che accompagnano il discorso possono costituire indici determinanti. A questo proposito i due autori citati hanno elaborato il concetto di *canale di dispersione*: il comportamento non verbale in sostanza è meno soggetto del linguaggio agli interventi della censura inconscia, così come è meno suscettibile alla falsificazione conscia. Nella vita sociale l'individuo, mediante un processo di automatizzazione dei comportamenti, tende a utilizzare sempre meno il feedback interno e interpersonale, fino a essere privato delle informazioni necessarie per aggiustare, armonizzare e controllare il suo comportamento non verbale. Infatti molte persone non sono consapevoli di ciò che fanno con il proprio corpo, anzi l'autoconsapevolezza e il controllo del proprio comportamento non sono comunemente rilevabili e, quando si realizzano, possono manifestarsi attraverso tensione muscolare, goffaggine, imbarazzo e ansietà.

È difficile anche ingannare, fingendo un'esperienza non sentita; risulta più facile per i professionisti, gli attori consumati, gli esperti diplomatici, gli abili avvocati di tribunali: infatti questi ruoli hanno reso i loro protagonisti abili e convincenti «simulatori» nel comportamento non verbale (e verbale).

Comunicazione umana e comunicazione animale

Premessa

È opinione comune che il linguaggio rappresenta la forma più complessa ed evoluta di comunicazione; occorre tuttavia sottolineare che sul concetto di comunicazione non esiste completo accordo (cfr. il primo capitolo): nella sua definizione più semplice essa implica la trasmissione di una informazione da una fonte a un destinatario. Questa definizione crea però diversi problemi, in quanto in base ad essa possiamo ritenere che ogni forma di interazione fra organismi sia una comunicazione dato che comporta un passaggio di informazione.

D'altra parte perché possa esistere un certo grado di organizzazione sociale occorre che i membri di un gruppo comunichino fra di loro, nel senso di avere la capacità di inviarsi informazioni l'un l'altro per influenzarsi reciprocamente. Gli studiosi del comportamento animale propongono un concetto di comunicazione essenziale, ma al tempo stesso più estensivo rispetto a quello da noi discusso precedentemente (capitolo primo): non è necessario che i partecipanti a una interazione siano coscienti del fine dei loro atti o che essi modifichino volontariamente il proprio comportamento allo scopo di comunicare, perché si possa parlare di comunicazione.

Altmann [1967] sostiene che, a proposito del comportamento animale, si può parlare di comunicazione ogni volta che in una interazione la probabilità che un soggetto destinatario produca una certa risposta viene modificata in seguito a un atto prodotto da un soggetto emittente; la comunicazione sociale fra gli animali consisterebbe quindi nel fatto che il comportamento di un individuo modifica la probabilità delle risposte di un

Quando invece si vuol far capire una cosa al destinatario *malgrado* si dica qualcosa di completamente diverso, si usa allora la categoria del *sottinteso*: in questo caso l'intenzione è apertamente coperta e si ottiene violando una massima in modo così vistoso che l'interlocutore non può non inferire qualcosa di diverso rispetto a ciò che viene detto. È quanto accade anche nei casi di insinuazione, allusione, ironia.

Un ultimo caso riguarda infine l'uso dell'implicito come parte di una strategia di comunicazione *obliqua*: l'emittente coprendo la sua intenzione, offre all'interlocutore la scelta di capire o non capire il messaggio e permette a se stesso di non esporsi e di salvare la faccia in caso di insuccesso. Il ricevente, a seconda della sua disponibilità, può scegliere di rispondere all'aspetto letterale oppure a quello di relazione implicito nel messaggio: ad esempio la proposta di uscire insieme formulata come «Stasera c'è un film *d'essai* molto bello al Roma», dà all'altro la possibilità di scegliere tra interpretare correttamente la frase come una proposta oppure, se non è interessato, mostrare di non capire [per l'analisi delle modalità della comunicazione obliqua in contesti particolari, si veda anche Mizzau 1979].

Lo sviluppo della competenza comunicativa

Capitolo 8

Premessa

Gli studi recenti sullo sviluppo della comunicazione oltre ad analizzare l'apprendimento dei sistemi di suoni, della sintassi e del vocabolario che costituiscono il linguaggio, hanno posto l'accento anche sull'apprendimento delle regole d'uso del linguaggio (pragmatica), apprendimento che si realizza nel corso dell'interazione fra il bambino e l'ambiente circostante nei primi anni di vita. In particolare lo sviluppo della competenza comunicativa costituisce un esempio significativo di interdipendenza ed integrazione fra comunicazione verbale e non verbale.

È stato dimostrato che la fase prelinguistica dello sviluppo non è precomunicativa, e cioè che prima di una competenza linguistica si può attribuire al bambino una competenza comunicativa, fondata sulla possibilità di comunicare attraverso canali e modalità non verbali. Anzi si può sostenere che i sistemi di comunicazione preverbale costituiscono la base per l'acquisizione del linguaggio. Quando tra adulto e bambino si instaura un rapporto strutturato con suddivisione di compiti, alternanza dei turni, complementarietà dei ruoli, regole e convenzioni riconosciute da entrambi, siamo di fronte ad un vero e proprio sistema di comunicazione che precede il linguaggio, ma che ne possiede tutte le caratteristiche strutturali. È possibile cioè individuare una continuità tra comunicazione non verbale prelinguistica e linguaggio; le modalità utilizzate dal bambino per comunicare attraverso segnali non verbali vengono trasferite alla comunicazione linguistica. D'altra parte man mano che il bambino acquisisce il linguaggio, la comunicazione non verbale non viene meno, ma continua a svolgere una importante funzione integra-

tiva nei confronti del linguaggio; quando fra la fine del primo anno e l'inizio del secondo anno di vita compare il linguaggio, esso rappresenta un'estensione del repertorio comunicativo del bambino. Le due modalità comunicative basate entrambe su una comune capacità di comunicare attraverso segnali convenzionali, continuano a svilupparsi e ad affinarsi in modo interdependente.

1. Interazione adulto-bambino e sviluppo sociale

Lo studio dello sviluppo sociale primario investe problemi molto complessi ed ha posto agli psicologi il compito di elaborare modelli teorici esplicativi delle strutture, dei meccanismi e dei processi che costituiscono la vita mentale del bambino.

Per la nostra trattazione facciamo riferimento alla teoria cognitiva dello sviluppo che rappresenta un superamento dei limiti insiti in altri modelli teorici (soprattutto nel modello comportamentista); essa considera il neonato come «un sistema aperto che si organizza, si stabilizza, si dirige, in parte si difende autonomamente e che progressivamente si modella, e si inserisce nella dimensione culturale stabilita dal suo ambiente naturale e umano» [Frank 1966, 173]. In questo modo diviene fonte dello sviluppo psichico l'interazione strutturata dell'organismo con l'ambiente.

Schaffer [1971] ha formulato, in questa prospettiva, un modello integrato dello sviluppo sociale e cognitivo dell'uomo che permette di individuare i meccanismi ed i processi sottostanti comuni, basandosi sui risultati degli studi recenti sullo sviluppo cognitivo e percettivo del bambino che si rifanno alla teoria piagetiana dello sviluppo senso-motorio.

Questi studi pongono l'accento sullo studio dettagliato dei processi che conducono alla formazione del rapporto sociale primario, tramite l'uso di tecniche microanalitiche nell'osservazione di sequenze specifiche di comportamento; viene inoltre sottolineata l'esigenza di postulare un certo grado di organizzazione endogena del comportamento del bambino, superando posizioni radicalmente opposte fra loro come l'ambientalismo e l'innatismo; viene privilegiata una prospettiva diadica nell'analisi dei comportamenti interattivi, considerando quindi le reciproche influenze fra adulto e bambino; infine viene attribuito particolare rilievo alle caratteristiche temporali delle sequenze comportamentali fra adulto e bambino, superando così certe preoccupazioni eminentemente quantitative che hanno caratterizzato gran parte degli studi fin qui condotti.

L'immagine del neonato proposta da Schaffer [1971] è quella di un organismo già dotato alla nascita di un'organizzazione sensoriale altamente strutturata in grado di selezionare in modo attivo gli stimoli sensoriali provenienti dall'ambiente circostante, capace cioè fin dalla nascita di partecipare all'interazione attraverso diversi canali (visivo, vocale, tattile...).

Nel periodo neonatale il bambino possiede, ad esempio, una adeguata sensibilità visiva e l'accomodazione matura rapidamente: egli discrimina gli schemi visivi e presta particolare attenzione a schemi dotati di caratteristiche strutturali complesse quali il volto umano (tridimensionale e mobile). La stessa capacità di attenzione e risposta selettiva si riscontra nell'ambito della percezione uditiva. Ciò sta ad indicare una progressiva capacità di organizzare e di ordinare le informazioni e di discriminare e scegliere fra gli stimoli attivanti che provengono dall'ambiente.

Il comportamento del bambino manifesta inoltre una sua organizzazione temporale endogena: infatti alcuni schemi d'azione (succhiare, piangere...) si realizzano secondo sequenze temporali regolari e favoriscono l'alternanza dei comportamenti nell'interazione adulto-bambino.

Il processo di socializzazione appare dunque fondato su di un rapporto in cui l'adulto svolge prevalentemente il ruolo di fonte di stimolazioni (oltre e più che di riduzione delle pulsioni) e di interprete dei comportamenti-segnale del bambino; in tal modo l'adulto «costruisce» la comunicazione trattando il bambino come se egli comunicasse intenzionalmente anche nelle prime fasi dello sviluppo quando lo stadio dell'intenzionalità non è stato ancora raggiunto¹. Si può quindi parlare di un sistema di comunicazione circolare adulto-bambino in cui avviene un processo di adattamento e influenzamento reciproco, caratterizzato da un suo specifico aspetto evolutivo.

Il fine da raggiungere è quello di superare la situazione di relativa instabilità del sistema adulto-bambino nei primi stadi di vita, per raggiungere una coordinazione armonica fra l'organizzazione delle funzioni materne e l'organizzazione delle fun-

¹ Numerose ricerche attestano una progressiva sincronizzazione nelle sequenze di comportamento adulto-bambino: possiamo ricordare, ad esempio, le ricerche sul comportamento di suzione [Kaye 1977], sull'alternanza dei turni nell'inviare e ricevere informazioni [Schaffer, Collins e Parsons 1977], sulla «co-orientazione visiva» [Collis e Schaffer 1975].

L'alternanza nell'interazione preverbale assume ad una funzione di preparazione all'acquisizione del linguaggio, grazie alle sue caratteristiche strutturali di scambio [Bruner 1975b].

zioni del bambino. Lo sviluppo dell'interazione all'interno del sistema diadico documenta le caratteristiche basilari del comportamento interpersonale, cioè la reciprocità, l'interscambio di stimoli, la costruzione di sequenze di interazione coordinata. L'interazione si basa infatti sull'alternanza dei ruoli fra i due interlocutori, nel senso che i due individui assumono alternativamente un ruolo attivo ed un ruolo passivo, il ruolo di chi invia un messaggio ed il ruolo di chi lo riceve, interpretando correttamente i segnali che a loro volta indicano l'intenzione di voler assumere ora l'uno ora l'altro dei due ruoli. La capacità di alternare i turni (*turn-taking*) nello scambio interpersonale rappresenta una delle regole fondamentali della comunicazione ed una delle caratteristiche essenziali del dialogo umano.

Il ruolo attivo del bambino si esprime nell'emissione di «segnali» che ottengono un effetto immediato, consistente nel destare interesse e attenzione, e un effetto a lungo termine sui propri comportamenti e su quelli dell'adulto destinatario della segnalazione.

Uno fra i momenti evolutivi più interessanti è costituito dall'apprendimento da parte del bambino della finalizzazione del suo comportamento: il bambino impara ad usare correttamente e volontariamente secondo uno scopo il repertorio di segnali di cui dispone, superando lo stadio precedente caratterizzato da un uso riflesso, e quindi non finalizzato, di tali segnali. Nell'ultima parte del primo anno di vita, di cui l'ultimo quadrimestre è decisivo ai fini dello sviluppo cognitivo, si può parlare di un dialogo *reciproco e intenzionale* fra il bambino ed il suo interlocutore. La reciprocità si riferisce alla consapevolezza che il dialogo è bilaterale, implica cioè il coinvolgimento di entrambi i partner, i quali assumono di volta in volta ruoli reciproci ed interscambiabili e che tale scambio periodico dei ruoli risponde a regole riconosciute e accettate da entrambi. L'intenzionalità viene raggiunta quando il bambino si rende conto che il proprio comportamento ha un valore comunicativo e può essere usato per influenzare il comportamento altrui allo scopo di ottenere risultati desiderati. A questo punto entrambi i partner sono coinvolti nel dialogo e lo sostengono secondo modelli di comportamento strutturati in sequenze comportamentali alternate, secondo un'organizzazione di sostanziale sincronia e sono in grado di finalizzare consapevolmente il loro comportamento ad uno scopo. All'inizio del secondo anno di vita la partecipazione del bambino all'interazione sociale sarà ulteriormente arricchita dall'acquisizione dei gesti simbolici (il gesto di indicare, ad esempio) e dei primi elementi del linguaggio.

2. Sistemi di segnalazione del bambino

Come abbiamo visto, nel corso del primo anno di vita il bambino, dotato inizialmente di mezzi di comunicazione di natura egocentrica (dispone infatti di segnali senza saperli usare intenzionalmente allo scopo di manipolare il suo ambiente sociale), si trasforma in essere sociale, imparando a distinguere le figure familiari da quelle estranee, sviluppando un repertorio di segnali che è in grado di usare discriminatamente in relazione a individui e situazioni specifiche, instaurando il suo primo rapporto sociale. Il bambino sperimenta così le fasi fondamentali del processo di socializzazione in un rapporto di interazione col mondo che lo circonda; egli non viene esclusivamente modellato dalle forze ambientali e non agisce soltanto sotto la spinta di forti stimoli interni quali il dolore e la fame; egli stesso offre stimoli che esercitano un'influenza significativa sugli adulti e dispone di mezzi di segnalazione che hanno la funzione di garantire la vicinanza di chi si prende cura di lui e di dare origine a processi di interazione: il pianto ed il sorriso, ad esempio, svolgono un ruolo di grande efficacia nell'interessare le persone adulte e influiscono così sulla quantità e sul tipo di stimolazione cui il bambino sarà sottoposto. Col crescere dell'età e delle abilità motorie, il repertorio si allarga: il bambino può chiamare emettendo balbettii, mugolii, vocalizzazioni, può muovere il capo, utilizzare lo sguardo; agitare le braccia, tirare le vesti, arrampicarsi sull'adulto, bussare e battere alle porte, manifestare espressioni mimiche sempre più ricche e complesse.

Il sorriso. Il sorriso rappresenta un elemento importante di segnalazione attraverso il canale visivo-cinesico ed è comunemente considerato come il principale indicatore di affetti positivi quali felicità, piacere, tenerezza... A proposito delle sue funzioni nel comportamento sociale, si è orientati a considerarlo un'espressione mimata di un'emozione positiva, un invito all'approccio interpersonale [Eibl-Eibesfeldt 1968; Vine 1970]. Questa interpretazione sembra applicabile al sorriso del bambino, in quanto esso suscita approccio e attenzione da parte dell'adulto: in tal senso il sorriso fra madre e bambino svolge un ruolo significativo nello stabilirsi dell'attaccamento e nel permettere e sostenere la vicinanza sociale. Il sorriso del bambino funge da stimolo sociale scatenante il cui prevedibile risultato è che la madre reagisca in modo amorevole, tale da prolungare l'interazione sociale col bambino e aumentare le probabilità che in futuro si manifesti di nuovo tale comportamento materno.

Gli stimoli scatenanti il sorriso del neonato sono molteplici: inizialmente un semplice cambiamento di luminosità o di contrasto nell'ambiente visivo o qualsiasi oggetto in grado di richiamare l'attenzione del bambino può evocare il sorriso; nei primi mesi di vita lo stimolo evocatore del sorriso, benché connesso al volto umano, è di natura molto più primitiva (ad esempio, configurazioni molto semplici come un paio di punti simili agli occhi disegnati su un ovale o parti del volto senza la bocca); è comunque dimostrato che nei primi due mesi gli occhi costituiscono lo stimolo scatenante decisivo. Successivamente assumono rilievo anche le altre parti del volto, i lineamenti del volto, le espressioni mimiche. In una fase successiva, si determina un cambiamento evolutivo importante: il sorriso viene provocato prevalentemente da alcuni volti specifici e familiari.

In base agli studi effettuati recentemente sono state formulate numerose ipotesi sulle determinanti del sorriso. Bowlby [1969] così le riassume: lo schema motorio del sorriso appartiene alla categoria delle azioni istintive; anche se il sorriso può essere suscitato da una gamma molto vasta di stimoli, l'organismo è predisposto in modo che fin dall'inizio certi stimoli sono più efficaci; è più probabile che gli stimoli efficaci siano emessi da una figura adulta familiare; mediante processi di apprendimento gli stimoli efficaci si restringono a quelli di origine umana e particolarmente al volto ed alla voce; attraverso ulteriori processi di apprendimento il sorriso viene più prontamente e intensamente suscitato da una voce nota (a circa 4 settimane) e da un volto noto (a circa 14 settimane) che da altri stimoli.

A proposito delle fasi evolutive del sorriso numerosi autori [Bowlby 1969; Vine 1970; Schaffer 1971] sono concordi sull'estensione delle seguenti tappe: una fase di sorriso riflesso, in cui non sono necessariamente individuabili stimoli facciali; una fase di sorriso sociale in cui sono stimoli necessari i volti umani; una fase di sorriso sociale selettivo in cui il bambino reagisce soltanto ad alcuni individui particolari; una fase di «reattività sociale differenziale» che caratterizza tutta l'esperienza futura.

Il pianto. Col nome generico di pianto ci si riferisce ad un insieme di segnali che già nel periodo neonatale risultano differenziati: si tratta quindi di modi di comportamento non verbale originariamente distinti. Allo stato attuale delle ricerche si possono identificare tre modelli distinti di pianto [cfr. Wolff 1969]: il pianto per fame, il pianto per dolore e il pianto per collera; ciascun tipo di pianto tende ad avere intensità e ritmi specifici, propri stimoli scatenanti ed inibenti e particolari effetti sulle persone circostanti.

Il pianto per fame è caratterizzato da un inizio lento, sommo, aritmico, poi diviene più intenso e ritmico; il pianto per dolore è intenso fin dall'inizio, esordendo con un grido cui segue un periodo di pausa dovuto all'apnea e successive fasi alterne di inspirazioni affannose e singhiozzi espiratori; il pianto per collera è caratterizzato dalla stessa sequenza temporale del modello di base collegato alla fame ma da componenti fisiche molto specifiche (ad esempio, il suono è più squillante).

Il pianto rilevabile in bambini cerebrolesi ha caratteristiche di pianto esagitato e convulso; esso è particolarmente sgradevole da sopportare e presenta un'ampia variazione nei parametri fisici, come se i meccanismi endogeni di controllo fossero alterati e non in grado di regolare il ritmo.

Gli inibitori specifici del pianto sono la suzione non nutritiva, il contatto fisico, l'oscillazione, la visione di un volto umano, la voce umana; col crescere dell'età possono assumere una funzione inibitoria del pianto anche oggetti che attirano l'attenzione del bambino in quanto posti a giusta distanza focale e attraenti per i colori e la luminosità.

Il pianto nelle sue varie forme è presente fin dalla nascita ed assume una funzione di richiamo sulle persone circostanti; esso ha un altissimo valore informativo e può essere considerato, in analogia alle vocalizzazioni angosciose osservate in molti animali, un segnale adattivo di pericolo.

La risposta del pianto manifesta un'organizzazione endogena dei ritmi [Wolff 1969]; già nei neonati ogni sequenza di pianto è costituita da una fase espiratoria, una pausa, un sibilo inspiratorio, una nuova pausa e così via; ogni bambino presenterebbe un modello ritmico specifico a regolazione intrinseca, per cui il pianto costituisce una delle prime manifestazioni delle caratteristiche individuali: gli spettrogrammi mostrano infatti che i tracciati del pianto differenziano in modo caratteristico i neonati fra loro. Ciò favorisce la possibilità che la madre apprenda precocemente a riconoscere il pianto del suo bambino e ad individuarne le ragioni in modo da orientare correttamente il proprio intervento.

Inizialmente la risposta del pianto è scatenata, indipendentemente dalle possibili conseguenze, da un insieme di stimoli soprattutto di origine organica; il neonato non ne percepisce la funzione di segnale e soltanto in seguito a ripetute esperienze egli apprende, sulla base dell'effetto prodotto, che a certe azioni seguono certe conseguenze; soltanto a questo punto egli può usare correttamente il pianto allo scopo di attirare l'attenzione. Egli apprende così dall'esperienza l'importanza del suo com-

portamento e l'influenza che egli può esercitare sull'adulto: il pianto ottiene infatti l'effetto di avvicinare la madre, favorisce l'instaurarsi di un'interazione più intensa e accentua il legame di attaccamento.

La vocalizzazione. Anche la vocalizzazione rappresenta un segnale sociale avente come risultato prevedibile una maggiore vicinanza dell'adulto. Come altri segnali del comportamento di attaccamento essa è favorita da particolari circostanze e produce effetti specifici: come il sorriso, non giunge ad influenzare il comportamento materno prima delle quattro settimane di vita del bambino. Essa si manifesta frequentemente insieme al sorriso, soprattutto quando il bambino è vigile e contento e prova nell'adulto una gamma di comportamenti quali il sorriso, le carezze, l'abbraccio, il dialogo. La vocalizzazione segue uno sviluppo progressivo per fasi: nelle prime settimane compaiono soltanto suoni riflessi (gemiti, grida) e suoni vegetativi (sibili, starnuti, colpi di tosse e altri rumori legati alla deglutizione); segue una fase caratterizzata dai suoni definiti di «cooing» (tubare) che esprimono piacere e benessere, prodotti in risposta a stimoli gratificanti, quali il sorriso e le parole dell'adulto; compare poi il «gioco vocale» (verso i quattro mesi), caratterizzato da sequenze prolungate di suoni che esprimono piacere e si manifestano attraverso la riproduzione di segmenti vocali; un passo ulteriore è rappresentato dal balbetto raddoppiato (al settimo-ottavo mese) che consiste in serie ripetute di sillabe, composte da una vocale ed una consonante, che vengono prodotte soprattutto nell'interazione con l'adulto. Il balbetto si trasforma gradualmente nella lallazione vera e propria, che inizialmente viene prodotta senza scopo preciso in seguito alle reazioni dell'adulto, che è indotto a parlare al bambino che emette vocalizzi, la lallazione diviene un segnale utilizzato correttamente secondo uno scopo, per «richieste» e «dichiarazioni».

Attenzione visiva e fissazione dello sguardo. Anche il guardare rappresenta un comportamento fondamentale nelle prime fasi di sviluppo, cioè una delle prime risposte sociali che hanno influenza sulla probabilità che si stabiliscano le iniziali interazioni.

Il riflesso di orientamento dello sguardo è provocato in un primo tempo da variazioni della luminosità e da movimenti alla periferia dell'occhio; fino ai quattro mesi circa il bambino non è in grado di distinguere il volto di una persona specifica e l'attenzione prestata ai volti umani dipende dal fatto che essi sono stimoli dotati di forte contrasto e di movimento; successivamente

te inizia ad instaurarsi progressivamente la capacità di discriminare volti familiari da volti estranei. L'attenzione visiva «differenziale» nei confronti del volto familiare si sviluppa cioè attraverso una graduale differenziazione percettiva delle caratteristiche del viso della figura adulta familiare, e diviene così uno degli aspetti centrali del comportamento di attaccamento.

Il gesto di sollevare le braccia. Questo gesto può comparire per la prima volta fra le 14 e le 37 settimane [Shirley 1933]: in genere si manifesta quando l'adulto compare vicino alla culla oppure quando il bambino tenta di avvicinarsi alla madre o quando quest'ultima si avvicina al bambino. Questo gesto viene normalmente interpretato dall'adulto come desiderio del bambino di essere preso in braccio e determina appunto questo tipo di conseguenza.

Il cercare di attrarre e mantenere viva l'attenzione dell'adulto. Si tratta di un comportamento complesso, attuato mediante vocalizzi e movimenti degli arti, che permette al bambino di notificare all'adulto le sue attività, i suoi spostamenti, le sue esigenze; in genere il bambino insiste in questo comportamento finché l'adulto non dimostra di aver ricevuto il messaggio. Si tratta di un segnale usato fin dalla sua comparsa (circa all'ottavo mese) secondo uno scopo; esso può essere considerato dai genitori come un aspetto noioso del comportamento infantile da «correggere», quando trattasi invece di un importante segnale adattivo, analogo a certi comportamenti dei piccoli di scimmia.

La tendenza ad avvicinarsi alla madre ed a seguirla. Si manifesta appena il bambino è in grado di muoversi. Piaget [1937] afferma che fra i 9 ed i 12 mesi il bambino, maturato l'apparato conoscitivo al punto da poter immaginare oggetti assenti e cercarli, non solo tende a seguire la madre quando la vede e la sente, ma anche a cercarla nei luoghi familiari, quando è assente. Tutte le abilità locomotorie di cui il bambino dispone a questa età sono organizzate correttamente secondo lo scopo ed impiegate: procedere carponi, trascinarsi, rotolare...

3. Espressione facciale e comunicazione delle emozioni

Anche la generale convinzione che il volto del neonato sia espressivo, in rapporto al fatto che si ritiene a priori egli non abbia nulla da esprimere, è stata recentemente messa in dubbio. È nato un nuovo interesse per le espressioni facciali del bambino nella convinzione che esse possano costituire un ulteriore importante elemento per la comprensione dello svilup-

po [Sroufe 1979]. Da una parte ci si è occupati dell'espressione del volto quale segnale di processi evolutivi interni, con particolare attenzione allo sviluppo emozionale [Charlesworth e Kreutzer 1973; Lewis e Rosenblum 1974; Sroufe 1979], dall'altra ci si è interessati del ruolo comunicativo e interattivo del comportamento facciale nelle relazioni primarie del neonato [Osofsky 1976; Oster ed Ekman 1978].

Il fatto che siano state dimostrate caratteristiche universali in alcune espressioni di emozioni, non significa che esse siano innate; l'esperienza individuale infatti ha una grande influenza sui movimenti mimici: ne è un esempio il rilievo che i bambini ciechi non sollevano le loro sopracciglia in risposta ad un evento inatteso; ciò sta a dimostrare che l'associazione fra questo specifico movimento e la sorpresa si basa sull'esperienza visiva precedente. L'osservazione di bambini ciechi alla nascita e ciecosordi [Charlesworth e Kreutzer 1973] ha evidenziato la presenza di alcuni modelli espressivi essenziali (sorriso, pianto...) che non possono essere stati appresi secondo modelli imitativi; ma è anche stato notato in questi bambini un repertorio molto più ristretto di espressioni facciali [Fraitberg 1971].

Soltanto studi longitudinali che prevedano misure dettagliate dei movimenti mimici e analisi differenziali dei movimenti casuali e di quelli che presentano invece una loro precisa configurazione possono aiutare a riconoscere ciò che è innato e ciò che è appreso. Ekman e Friesen [1978] hanno messo a punto un metodo per l'analisi dei movimenti facciali e Oster [1982] ha adattato questo metodo ai movimenti mimici dei bambini. Esso permette di individuare un certo numero di unità di azione del volto in modo che ogni movimento facciale complesso può essere analizzato nei termini delle unità di azione che lo compongono. Questa tecnica ha permesso di studiare sistematicamente le continuità e le discontinuità evolutive che si realizzano nella produzione di specifiche unità di azione facciale dall'infanzia all'età adulta e di individuare pertanto i precursori delle espressioni facciali dell'adulto, verificando se le azioni facciali rilevabili nell'adulto sono già presenti nel bambino con una loro specifica configurazione, tanto da poterle distinguere le une dalle altre. I dati riportati da Oster ed Ekman [1978] si riferiscono a bambini videoregistrati in diverse situazioni, sociali e non, dalla nascita ai tre mesi di età. È stato così possibile individuare una gamma di unità di azione facciale specifiche e non soltanto movimenti casuali ed indifferenziati: sono state chiaramente rilevate l'azione che determina l'arricciamento del naso e quella che comporta l'accentuazione del solco naso-la-

biale (azioni tipicamente connesse nell'adulto all'espressione del disgusto), l'azione che abbassa l'angolo delle labbra, l'azione che solleva la punta del mento e molte altre.

Ciò significa che alla nascita il bambino può produrre configurazioni facciali potenzialmente comprensibili dall'adulto. Ma come si può sostenere che questi movimenti non sono casuali e che hanno un potenziale significato per l'adulto? Per rispondere ad un tale interrogativo occorre valutare se il verificarsi delle azioni facciali è sistematicamente e specificamente legato ad una particolare stimolazione o ad altri comportamenti di risposta del bambino.

La presenza di modelli espressivi già organizzati alla nascita è particolarmente importante per lo studio dell'ontogenesi delle emozioni: essa non significa che nel bambino esista la stessa esperienza emozionale dell'adulto, ma che ciò che è stato definito «programma emozionale» [Ekman 1977] è già operativo per certi aspetti nel bambino e può fornire indizi importanti circa l'evoluzione delle risposte emotive; si possono infatti individuare molto precocemente comportamenti che dimostrano una inattesa complessità dell'esperienza cognitiva ed affettiva del bambino.

Alcuni psicologi dello sviluppo [cfr. Sroufe 1979] sostengono che fino ai due/tre mesi non esiste alcun significativo processo cognitivo consapevole nei confronti degli stimoli che provocano certe risposte espressive e che quindi non esiste, fino a quel momento, una reale esperienza emotiva; altri sostengono che non esiste alcuna reale emozione finché il bambino non sviluppa verso la fine del primo anno di vita un certo grado di autoconsapevolezza. Tuttavia va sottolineato che tecniche di osservazione molto analitiche hanno messo in evidenza che già alla fine del primo mese di vita esistono alcune caratteristiche del sorriso che lo differenziano nettamente dal sorriso reattivo di tipo riflesso precedentemente riscontrabile e che fanno pensare ad una reale espressione emotiva [Oster 1978]. Si potrebbe pensare che già in questa fase esistono modelli espressivi facciali organizzati che riflettono primitivi processi cognitivi legati all'esperienza emozionale.

A questo punto occorre considerare anche l'uso che il bambino è in grado di fare, nel primo anno di vita, delle espressioni facciali dell'adulto. In quale fase evolutiva il bambino utilizza l'informazione inviata dal volto dell'adulto per modificare o regolare il proprio comportamento? Quando ha la possibilità di «comprendere» una comunicazione inviata attraverso l'espressione facciale?

Seguendo lo schema proposto da Klimmert [1981] possiamo individuare a questo proposito quattro fasi evolutive nel corso del primo anno di vita.

Il neonato nei primi due mesi di vita non ha la possibilità di ricevere informazioni attraverso l'espressione facciale; anche se, come già detto, egli dimostra una spiccata preferenza per il volto umano, ciò non significa che il neonato «riceva» informazioni concernenti le emozioni inviate attraverso specifiche espressioni del volto.

In un secondo periodo che approssimativamente va dal secondo al quinto mese di vita, il bambino diviene capace di compiere una discriminazione fra le espressioni del volto [cfr. La Barbera, Izard, Vietze e Parisi 1976; Barrera e Maurer 1979]; tale discriminazione non ha tuttavia ancora le caratteristiche vere e proprie del «riconoscimento» di emozioni specifiche.

Verso il quinto mese il bambino comincia a mostrare risposte o reazioni appropriate alle espressioni facciali delle emozioni se accompagnate da coerenti espressioni vocali e verso il settimo mese egli è in grado di rispondere in modo appropriato ad espressioni facciali positive e negative [cfr. la classica ricerca di Bühler e Hetzer 1928 e la più recente di Caron, Caron, Caldwell e Weiss 1973].

Infine nell'ultima parte del primo anno di vita il bambino acquisisce progressivamente la capacità di capire e interpretare correttamente l'espressione facciale dell'interlocutore e, ciò che è più importante, verso la fine del primo anno di vita egli è in grado di usare correttamente le informazioni inerenti la situazione provenienti dal volto altrui per regolare e dirigere conseguentemente il proprio comportamento.

4. L'acquisizione della competenza linguistica

Già nello stadio cosiddetto prelinguistico, quindi, il bambino è capace di reagire alle iniziative sociali degli altri, di impegnarsi in giochi reciproci, obbedire a richieste e rispondere a domande, iniziare spontaneamente un'interazione. L'emergere del linguaggio nel bambino va collocato nel contesto di queste capacità sociali. Numerose ricerche soprattutto nell'ambito della psicolinguistica evolutiva si sono interessate al problema del passaggio dalla comunicazione preverbale al linguaggio vero e proprio, cercando di individuare i modi in cui le parole giungono ad inserirsi nelle strutture comunicative preesistenti.

In specifico alcuni autori hanno postulato una continuità tra primissime forme comunicative e il linguaggio; quest'ultimo, si è sottolineato, non sostituisce la comunicazione gestuale ma funziona piuttosto come un'espansione del repertorio comunicativo del bambino che non smette affatto di servirsi di gesti, anzi li rende più complessi e vari. Questa posizione si colloca decisamente fuori dal modello chomskiano, che negli anni sessanta aveva costituito il punto di riferimento prevalente per un rinnovamento negli studi sull'acquisizione del linguaggio. Chomsky aveva sostenuto l'ipotesi che il bambino nell'apprendere la lingua è guidato da una conoscenza implicita delle relazioni grammaticali della struttura profonda, manifestate direttamente nelle frasi. Non si può dire che il bambino *conosca* delle regole, ma si comporta «come se» conoscesse le regole grammaticali, arrivando gradualmente alla competenza linguistica dell'adulto. A questo proposito Chomsky [1965] parla di una capacità innata biologicamente fondata, definita Dispositivo di Acquisizione del Linguaggio (Language Acquisition Device = LAD), una sorta di preprogrammazione genetica specifica per il linguaggio che solo permette di dar conto del fatto che il bambino possiede delle regole basilari della sintassi per generare combinazioni di parole.

La critica del paradigma chomskiano, verificatosi come si è visto (capitolo quarto) agli inizi degli anni settanta, ha riguardato sia il suo formalismo, e quindi l'esigenza di rivalutare la semantica e successivamente gli aspetti contestuali e pragmatici del linguaggio, sia la visione innatista, a favore invece di una concezione interazionista, secondo cui il linguaggio nasce e si sviluppa nel corso dell'interazione tra il bambino e l'ambiente che lo circonda. Su questi temi si è assistito negli ultimi anni al convergere di interesse di molti studiosi appartenenti a vari ambiti disciplinari, che hanno prodotto una mole considerevole di studi e ricerche su svariati aspetti dello sviluppo della competenza linguistica. Ne citiamo solo alcuni.

Una prima area di ricerca ha riguardato il problema dei *pre-requisiti* del linguaggio, quegli elementi cioè che si possono rintracciare nello sviluppo sociale, cognitivo e comunicativo del bambino prima dell'inizio del linguaggio vero e proprio e che in un qualche modo preparano l'uso della referenza e della predicazione linguistica.

Ad esempio Bruner [1975a] ha messo in rilievo l'importanza delle procedure che si stabiliscono assai precocemente tra adulto e bambino volte a condividere un comune focus di attenzione: il linguaggio viene considerato uno strumento per regolare il

lavoro comune e l'attenzione comune, cioè tutte quelle attività interattive in cui il bambino viene coinvolto fin dalla nascita. «Il linguaggio è un'estensione specializzata e convenzionalizzata dell'azione comune [...], la sua acquisizione deve essere considerata come una trasformazione dei modi per assicurare la cooperazione con l'adulto, che sono precedenti sia filogeneticamente che ontogeneticamente al linguaggio» [Bruner 1975a, trad. it. 142]. Le strutture del linguaggio riflettono quindi le strutture dell'azione, ed è conoscendo queste ultime che il bambino può entrare rapidamente in possesso del codice linguistico.

Se si analizzano inoltre le «prime parole» prodotte dai bambini verso la fine del primo anno di vita, si può constatare che esse non designano ancora concetti costitutivi a livello simbolico, non c'è ancora un *uso referenziale* delle parole (che implica che il bambino sia capace di rappresentarsi i simboli corrispondenti). Queste prime parole stanno piuttosto ad indicare gli schemi di azione che il bambino applica in contesti specifici (si parla allora di uso non referenziale delle parole) [Volterra, Bates, Benigni, Bretherton, Camaioni 1977].

Nel processo di sviluppo dalla fase dell'intelligenza sensorimotoria a quella rappresentativa [per dirla con Piaget 1945], è possibile individuare vari stadi durante i quali il bambino impara progressivamente a decontestualizzare le parole; inizialmente usa le parole solo in contesti ristretti per accompagnare schemi di azione specifici, poi impara a servirsi delle parole in un senso referenziale esplicito, per categorizzare cioè nuove persone ed oggetti.

Nello stesso tempo il bambino diventa capace di produrre altri comportamenti di tipo simbolico, come il ricordare cose lontane, il gioco simbolico, l'imitazione differita: si è sottolineato anzi che vi è un parallelismo significativo tra la progressione nell'uso delle parole e la progressione nel gioco simbolico, esiste cioè uno stretto rapporto tra l'acquisizione del significato delle parole e le corrispondenti acquisizioni cognitive sul piano della capacità simbolica [Volterra e altri 1977].

Altri autori si sono interessati in specifico allo sviluppo della *semantica*, analizzando l'evoluzione della struttura delle frasi infantili non più in termini di relazioni grammaticali, come voleva l'impostazione chomskiana ortodossa, ma in termini di relazioni semantiche [cfr. Bowerman 1973].

Applicando un modello semanticista in una ricerca longitudinale su due bambini italiani (da un anno e quattro mesi a due anni e quattro mesi) Antinucci e Parisi [1976] hanno cercato di individuare e descrivere alcune fasi dello sviluppo linguisti-

co determinabile proprio sulla base della comparsa graduale di alcuni meccanismi semantici di costruzione della frase.

Nel primo periodo, che finisce verso i diciotto mesi, compaiono le «strutture necessarie» di una frase, cioè la preposizione semplice o nucleare (composta da un'azione e dalle tre componenti: soggetto, oggetto, complemento) e un'intenzione, ossia la funzione comunicativa per cui viene usata quella frase (fondamentalmente per «descrivere» oppure per «richiedere»).

Nel secondo periodo compaiono delle espansioni della frase, chiamate «strutture facoltative», quali i modificatori del nome, le formule avverbiali e le frasi inserite implicite e/o esplicite. È possibile ritrovare quindi nella produzione verbale del bambino, già alla fine del secondo anno, quasi tutte le proprietà fondamentali del linguaggio, quelle necessarie e quelle facoltative: da questo momento in poi lo sviluppo del linguaggio significherà accrescere le capacità di usare tali meccanismi simultaneamente e arricchire il lessico. Viene messo inoltre in evidenza che per ricavare il significato delle frasi usate dal bambino bisogna tenere conto di alcuni elementi: l'osservazione dettagliata delle situazioni in cui vengono prodotte le espressioni e intenzioni del bambino, la comprensione da parte del bambino delle frasi dette da altri, l'importanza dei contesti linguistici per la comprensione delle singole voci lessicali.

Un altro tema oggetto di numerose ricerche è lo sviluppo delle *intenzioni comunicative*, ossia delle modalità utilizzate dal bambino per esprimere ciò che vuole. L'interesse degli studiosi, che si riallacciano alla tradizione dell'analisi del «performativo» introdotta dai teorici degli *speech acts* (si veda Austin e Searle, capitolo quarto), si è centrata sulla descrizione delle strutture nei performativi sottostanti alle prime espressioni linguistiche. Quando il bambino comincia a parlare, infatti, dimostra già di possedere due strutture performative: la richiesta e l'indicazione, espresse a livello gestuale, da cui si svilupperà, con la comparsa del linguaggio, la dichiarazione vera e propria [Bates, Camaioni e Volterra 1975]. Sono stati individuati stadi diversi nel passaggio dall'indicazione alla competenza dichiarativa: a) la fase delle proto-dichiarative (verso i dodici mesi circa), in cui il bambino cerca di richiamare l'attenzione dell'adulto su sé o su oggetti utilizzando esclusivamente il canale gestuale; b) la prima fase delle dichiarative, in cui il bambino comincia ad usare il linguaggio insieme ai gesti sia per ottenere l'attenzione dell'adulto sia per nominare degli oggetti o persone in risposta a domande di identificazione; c) la seconda fase delle dichiarative, dopo i diciotto mesi, in cui il linguaggio tende ad

essere usato maggiormente, anche non accompagnato da gesti, per chiedere all'adulto la sua attenzione o una conferma delle conoscenze che già possiede e che esprime mediante commenti su oggetti e fatti; *d*) infine la terza fase delle dichiarazioni, alla fine del secondo anno di vita, in cui il bambino è in grado di formulare domande allo scopo di ottenere nuove informazioni [Camaioni 1977].

Rispetto sempre alle due strutture performative di «richiesta» e «dichiarazione» si è cercato inoltre di determinare ulteriori sottocategorie [Volterra e altri 1979] distinguendo tra le richieste i seguenti tipi: *richiesta di azione*: il bambino chiede all'adulto di compiere una certa azione in forma o di comando, o di domanda o di suggerimento; *richiesta di informazione*: il bambino formula una domanda per avere una nuova informazione o la conferma di un'informazione che già possiede; *richiesta di attenzione*: espressa mediante richiami o indicando verbalmente un dato oggetto o evento.

Fra le *dichiarative*, si è distinto tra le frasi aventi la caratteristica di «massime generali» senza una collocazione temporale precisa, e la descrizione di oggetti ed eventi o riferiti a sé o riferiti al mondo esterno collocati temporalmente nel passato, nel futuro oppure nel presente.

Dai risultati della ricerca di Volterra e altri [1979] condotta su diciotto bambini distribuiti in tre fasce d'età (diciotto, ventotto e trentasei mesi) si possono trarre delle indicazioni relativamente all'ordine di comparsa delle diverse intenzioni comunicative. Per quanto riguarda le richieste, compare prima la richiesta di attenzione (già presente del resto nel repertorio gestuale a livello prelinguistico), poi quella di azione, per ultima quella di informazione. Fra le dichiarazioni, in genere tendono a comparire prima le descrizioni di oggetti ed eventi esterni, poi le descrizioni riferite a sé, relativamente alla situazione immediata, più tardi compaiono le massime generali e i racconti di eventi passati e futuri. «È evidente come questa progressione rispecchi il crescente decentramento del bambino che tende a non parlare più esclusivamente della situazione che lo circonda, ma di eventi e situazioni al di fuori del contesto immediatamente presente» [Volterra e altri 1979, 117]. Tale decentramento, come già notato da Piaget, è collegato allo sviluppo parallelo della capacità di ricordare eventi passati e di prevedere eventi futuri.

Contemporaneamente a questo processo, sempre nel corso di interazioni con gli altri, il bambino giunge anche ad uno «sviluppo completo del sé»: infatti, secondo la tradizione del-

l'interazionismo simbolico che si rifa a Mead, il meccanismo che rende possibile all'individuo di diventare oggetto a se stesso viene rinvenuto nella funzione di assunzione di ruoli che è implicita nel linguaggio. In fondo il grande contributo di Mead è stato di specificare la relazione tra lo sviluppo del sé e le capacità cognitive dell'uomo, in particolare quella di comunicare mediante l'uso di simboli significativi: per Mead, come diceva Morris, questi aspetti tipicamente umani sono correlati in modo inestricabile; il «sé», la «mente», la «coscienza di», e il simbolico significativo vengono, in un certo senso, fatti precipitare tutti insieme [Morris 1966].

Perché il sé si sviluppi compiutamente, il bambino deve essere in grado di vedere sé come oggetto distinto da altri oggetti e deve possedere la consapevolezza che esistono prospettive diverse dalla sua. Centrale alla creazione di sé come oggetto sociale è la sua identificazione come «oggetto», identificazione che comporta l'attribuirgli un nome. Il bambino deve infatti essere in grado di identificare esplicitamente se stesso di fronte ad altri sé. Il dispositivo linguistico più importante diventa allora il nome: mentre l'apparire dei pronomi nel lessico infantile indica lo sviluppo di un senso di sé, l'uso dei nomi di persone suggerisce una consapevolezza di sé-come-oggetto-distinto. Così il bambino può differenziare sé e gli altri con modalità che ovviamente (dato che il sé è un processo sociale) dipendono dalle caratteristiche del suo mondo simbolico e interattivo.

Anche se nell'approccio meadiano viene forse sopravvalutata l'importanza del linguaggio per l'emergere del sé (in quanto si possono rintracciare indicatori del sé nelle più precoci modalità interattive preverbal) è certamente vero che l'uso di abilità linguistiche permette di compiere conquiste significative. Infatti una volta acquisita la capacità di usare il linguaggio simbolico, il bambino diviene capace di comprendere e utilizzare il contesto sociale in cui vive, in modo da attribuire significati precisi alle proprie azioni, costruire una rappresentazione interna del proprio mondo e poterlo ordinare, essere in grado di riflettere sulle proprie azioni dal punto di vista degli altri, capire il significato dei termini io, me, tu, noi, voi, e così via.

Significativa a questo proposito è la ricerca di Denzin [1972], secondo cui già nei bambini in età prescolare esistono ampie variazioni nell'abilità del *role-taking*, le quali rivelano livelli differenziati di consapevolezza di sé. Inoltre non appena i bambini sono in possesso dei rudimenti del linguaggio, il loro comportamento rivela livelli-differenziati di «riflessività», cioè modalità diverse di orientarsi verso gli altri nelle sequenze interattive.

Grazie comunque a questa consapevolezza, il bambino è in grado di intervenire attivamente nelle relazioni con gli altri, sviluppando delle strategie che sono influenzate sia dalle modalità espressive usate dai genitori nei suoi confronti, sia dalla sua struttura cognitiva, dal modo cioè in cui egli elabora, organizza, fa delle ipotesi sulla natura del mondo che lo circonda sotto forma di schemi, categorie o concetti [Nelson 1973]. Questo processo si verifica anche nello sviluppo del linguaggio. Le strategie usate dal bambino vengono sottoposte a riorganizzazione sulla base di questo duplice *feedback*, incontrando potenziali fonti di difficoltà o nel disaccordo tra la sua organizzazione cognitiva preverbale e il modello linguistico prevalente nel mondo che lo circonda, oppure nel fatto che le strategie dei genitori sono poco adatte alle sue strutture e poco sensibili ai suoi segnali di risposta.

Non solo il bambino è un organizzatore attivo di dati percettivi e cognitivi, ma è in grado di formulare delle ipotesi sulla funzione del linguaggio, basate sulla nozione approssimativa di come il linguaggio è usato intorno a lui [Nelson 1973 ma si veda anche il concetto di «*interazione indiretta*» di Lewis e Cherry 1977]. Tali ipotesi determinano il tipo di linguaggio che acquisisce per primo: di tipo prevalentemente espressivo (il linguaggio come strumento per lo scambio sociale) o di tipo prevalentemente referenziale (il linguaggio come strumento per descrivere e nominare gli oggetti), per poi giungere a combinare aspetti di entrambi.

L'abilità riflessiva del bambino, cioè la sua capacità di porsi come oggetto a se stesso e l'abilità del *role-taking* aumentano man mano che il bambino acquisisce abilità linguistiche più sofisticate. Esse consistono nel possesso e nel controllo di vari «stili» o «codici» necessari per parlare a persone diverse e in diverse circostanze.

Comunicare infatti non significa solo conoscere un vocabolario e regole grammaticali, ma anche sapere *quando* e *come* parlare: oltre alla competenza linguistica, quindi, è necessario che il bambino sviluppi una serie di abilità extralinguistiche interrelate, che sono *sociali*, cioè il sapere produrre un messaggio adeguato alla situazione e *semiotiche*, cioè saper utilizzare vari codici, cinesico, prossemico, paralinguistico. Si tratta in sostanza di una competenza sociale e comunicativa «globale» di cui il linguaggio non è che un aspetto, che ha come criterio fondamentale l'*appropriatezza*, intesa come relazione tra messaggi, frasi e contesto, il che implica quindi la capacità di ricorrere alla conoscenza delle situazioni sociali e delle relazioni di ruolo all'interno di una data situazione [Hymes 1972].

In tal modo il soggetto acquisisce la consapevolezza che esiste una molteplicità di ruoli, occupando i quali impara a vedere se stesso nel modo in cui lo vedono i suoi interlocutori: insieme apprende le aspettative che gli altri manifestano nei confronti di tali posizioni e sviluppa un'identità corrispondente a ciascun ruolo.

Da alcuni studi [Berko-Gleason 1973] è emerso come il bambino già prima dei 4 anni possieda questa capacità di variare il suo modo di parlare, tenendo conto della situazione in cui si trova e delle persone cui si rivolge: a questa età, infatti, possono «piagnucolare con le loro madri, impegnarsi in un intricato gioco verbale con i loro coetanei e riservare le loro parole narrative o discorsive per i loro amici più grandi» [Berko-Gleason 1973, 176].

Non solo, ma quando si rivolgono a bambini più piccoli, adottano alcuni «vincoli conversazionali» nel senso di semplificare il proprio linguaggio adattandolo alle capacità dell'interlocutore; questo significa che sono consapevoli in qualche modo delle richieste dell'altra persona e sono in grado di rappresentarsi le relazioni di ruolo vigenti in quella data situazione [Gelman e Shatz 1977], richiamando in sé gli atteggiamenti degli altri. Il bambino acquisisce queste capacità sempre nel corso dell'interazione con altri: diventa importante allora analizzare i fattori che favoriscono tali acquisizioni, in particolare il mondo simbolico e interattivo cui il bambino è esposto, che è costituito per gran parte dal linguaggio degli adulti.

5. Il linguaggio della socializzazione

Secondo Habermas [1970] l'acquisizione della competenza linguistica è resa possibile dalla «struttura di intersoggettività» tra persone che parlano e sono in grado di capirsi reciprocamente. Il sistema di regole linguistiche, ben lungi dall'essere innato, come sosteneva Chomsky, viene acquisito all'interno di tale struttura. Per imparare a comunicare infatti occorre poter anticipare la risposta dell'altro, giungere ad un «mutuo riconoscimento di certi tipi di intenzioni» [Ryan 1974, 239], acquisire il concetto di «complementarità delle intenzioni» tra parlante e ascoltatore [Rommetveit 1974], concetto che include ed estende quello di Mead di «assumere il ruolo dell'altro», come prerequisito necessario per una comunicazione efficace.

Quindi, da un punto di vista socio-psicologico, esprimersi non è semplicemente produrre una sequenza di suoni verbali,

ma un'attività sociale, per cui ogni atto di comunicazione verbale è comprensibile all'interno di un quadro di regole comuni per l'attribuzione di significati che si dà per scontato sia condiviso dai partecipanti.

Quando uno degli interlocutori è il bambino piccolo, occorre tener presente che gran parte del suo linguaggio e delle sue vocalizzazioni si inseriscono in un contesto di interazioni con adulti motivati, come abbiamo già detto, a comprendere ciò che egli esprime.

Già Brown e Bellugi [1964] avevano assertito che le madri, quando rispondono alle espressioni dei loro figli, le «espandono» cioè le riproducono, ma aggiungendo o modificando qualcosa: quindi danno una interpretazione delle espressioni del bambino attribuendo ad esse un significato più preciso e un'intenzione comunicativa. Per questa azione interpretativa è fondamentale la costituzione di ciò che Bruner chiama «formati», cioè scambi abituali tra bambino e adulto, che servono a concretizzare e a strutturare le intenzioni comunicative del bambino, fornendo al tempo stesso all'adulto una base per interpretarle [Bruner 1975b].

In questa attività di interpretazione, l'adulto — come ha rilevato Ryan [1974] — si serve di alcuni *indici* (ad esempio l'intenzione, o il contesto dell'evento comunicativo), che sono importanti anche per il bambino, in quanto gli permettono di capire, e quindi di prevedere, le conseguenze delle sue azioni ed espressioni e di impararne l'uso convenzionale, a condizione che l'adulto fornisca interpretazioni in modo sistematico.

Su questo aspetto si è rivolta perciò l'attenzione degli studiosi, interessati ad analizzare il contributo offerto dagli altri partecipanti alla conversazione (madre, padre o l'adulto che si prende cura del bambino) e la struttura delle prime conversazioni.

L'interesse per il linguaggio che gli adulti usano nel rivolgersi ai bambini piccoli non è nuovo, ma vanta ormai una tradizione piuttosto lunga. Tuttavia, come sottolineano Wells e Robinson [1982] in una recente rassegna sull'argomento, fino alla fine degli anni sessanta l'analisi era piuttosto di tipo antropologico, descrittivo e non finalizzata a evidenziare il ruolo di tale linguaggio nello sviluppo linguistico del bambino.

È stato così messo in rilievo come questo modo di parlare, definito *baby-talk* [Ferguson 1964] o anche *motherese* [Newport 1976] in quanto realizzato soprattutto dalle madri, è un fenomeno abbastanza universale, presente in varie lingue e che si distingue chiaramente dal linguaggio normale, quello cioè che

normalmente quegli stessi adulti usano con altri adulti o anche con bambini più grandi.

Ricerche successive hanno permesso di dimostrare che in tale linguaggio intervengono modificazioni sistematiche a tutti i livelli, e in specifico:

- a) *modo di produzione*: il *baby-talk* è più lento, in genere più scorrevole e pronunciato più distintamente del linguaggio normale;
- b) *semplicità formale*: le frasi rivolte ai piccoli sono più brevi e sintatticamente più semplici;
- c) *aspetti prosodici*: vi è un uso maggiore della gamma di toni della voce, soprattutto quelli più elevati;
- d) *semplicità semantica e ridondanza*: le frasi del *baby-talk* hanno un lessico più ristretto, ci sono molte ripetizioni e l'argomento è limitato a fatti concreti presenti nel contesto o ad avvenimenti in cui i partecipanti sono coinvolti direttamente;
- e) *funzione*: data la presenza in questo linguaggio di una percentuale elevata di imperativi e interrogativi, piuttosto che di dichiarativi, si è tratta l'inferenza che le funzioni principali del *baby-talk* siano di controllare il comportamento del bambino e di mantenere l'interazione [Wells e Robinson 1982].

Nel rivolgersi ai bambini piccoli gli adulti, ma anche bambini più grandi, fanno ricorso ad alcuni di questi aspetti, non già in modo generale e indistinto ma selezionandone alcuni, a seconda sia delle caratteristiche dell'interazione sia delle caratteristiche del bambino che hanno di fronte. Ad esempio, si è notato che il tipo di attività in cui sono coinvolti l'adulto e il bambino influenza il linguaggio adulto, che è più semplice nelle attività di «mothering», più complesso nel contesto di «guadare insieme un libro» [Snow 1977]. Il sesso e l'età del bambino sono altri due fattori determinanti nell'indurre modifiche nel linguaggio adulto: le madri tendono ad apprezzare di più le frasi delle femmine, a rivolgere loro più domande e in genere parlano di più con loro che con i figli maschi [Cherry e Lewis 1978]. È chiaro comunque che non si tratta di sesso e età come dati biologici in sé, ma piuttosto delle caratteristiche che vengono attribuite a tali dati, delle capacità comunicative che si presume abbia un bambino ad una certa età, di ciò che ci si aspetta debba essere il comportamento più appropriato, in sostanza del tipo d'immagine o di «rappresentazione sociale» che l'adulto ha del bambino piccolo e di come si deve sviluppare. Si è quindi di fronte ad uno «speciale registro» (tipo di linguag-

gio) che l'adulto usa in modo mirato, adattandolo all'interlocutore cui si rivolge.

Per spiegare come questo processo si traduce a livello linguistico si è parlato di «accomodamento interpersonale» [Giles e Powlesland 1975] o di «adattamento linguistico appropriato» [Gelman e Shatz 1977]. Molteplici sono i motivi di questi «adattamenti». Alcune modalità del *baby-talk* servono ad attirare l'attenzione del bambino piccolo; altre a rendere più comprensibile il messaggio adulto, una volta che l'attenzione è stata ottenuta. Ad un livello più generale, si può dire che l'adulto è guidato dal desiderio di promuovere l'interazione conversazionale e di rispondere in modo adeguato all'immatunità del partner. Infatti le considerazioni che spingono l'adulto a scegliere certe forme linguistiche sono legate, oltre che all'uso di regole lessicali sintattiche, anche alla conoscenza di regole conversazionali e sociolinguistiche (Ervin-Tripp e Miller [1977], parlano a questo proposito di «strategie interattive» dell'adulto): ciò significa che nel produrre determinati enunciati l'adulto tiene conto del proprio ruolo nell'interazione, del ruolo e dello status dell'interlocutore, del contesto sociale in cui l'interazione ha luogo [Camaioni 1978], ma anche delle norme e convenzioni sociali presenti nel contesto dato, dei «patti» tacitamente assunti e rispettati relativi ad una realtà sociale condivisa [Rommetveit 1974].

In questo senso anche il diverso orientamento educativo cui si riferiscono gli adulti incide nel produrre modificazioni nel loro modo di rivolgersi ai bambini, e soprattutto nella strategia comunicativa adottata. In una ricerca condotta in due asili nido diversamente orientati sul piano educativo (centrato sull'organizzazione versus centrato sul bambino) sono emerse differenze significative nel modo in cui gli interlocutori partecipano agli scambi conversazionali [Zani e Emiliani 1983]. Nel nido più «centrato sull'organizzazione», gli adulti adottano uno stile comunicativo definito programmatico, caratterizzato da un uso frequente di domande chiuse e da poche espressioni di commento: ciò consente all'adulto di tenere sotto costante controllo il dialogo, mantenendo la conversazione su aree tematiche stabilite e facendo assumere ai bambini il ruolo di locutori passivi. Questo modo di comunicare, composto da un ciclo continuo di sequenze «domanda-risposta» si riscontra soprattutto nelle istituzioni scolastiche e caratterizza l'interazione insegnante-allievo. Nel nido più «centrato sul bambino», le operatrici esercitano un minor controllo degli scambi comunicativi stimolando i bambini a produrre interventi, con uno sti-

le definito «contingente», vale a dire più attento alle situazioni concrete e alle specifiche richieste dei bambini. I suggerimenti da essi proposti non vengono lasciati cadere, anche se poco pertinenti al tema trattato, ma sono ripresi dall'adulto che li contestualizza e li arricchisce di significati, riproponendoli all'attenzione e al commento degli altri bambini.

Un ulteriore problema che ha interessato gli studiosi del *baby-talk* concerne l'analisi del se e come le caratteristiche di tale linguaggio facilitano al bambino l'acquisizione del linguaggio, se cioè esiste una relazione tra le proprietà formali del linguaggio adulto e la velocità di apprendimento linguistico del bambino, e in caso positivo quali di queste proprietà sono più importanti.

Su questo punto non esistono dati precisi: dalle ricerche condotte (concernenti per la maggior parte madri e parlanti di lingua inglese) si è potuto evidenziare l'esistenza di effetti considerevoli che il *baby-talk* esercita, ma non c'è accordo su quali caratteristiche del linguaggio adulto sono positivamente correlate allo sviluppo linguistico del bambino. Diversa è infatti la metodologia usata nei vari studi, diverse sono soprattutto le variabili che vengono selezionate sia come parametri del linguaggio adulto sia come indicatori dello sviluppo linguistico infantile. Tuttavia esistono prove sufficienti per affermare una relazione di tipo generale e diffuso: i bambini che hanno ricevuto una quantità maggiore e/o maggiore ricchezza a livello sintattico e semantico di linguaggio adulto hanno maggior probabilità di sviluppare più rapidamente il proprio linguaggio [Wells e Robinson 1982, 41].

In generale si ritiene che tali aspetti del *baby-talk* siano prodotti con l'intenzione di realizzare una comunicazione efficace e reciprocamente soddisfacente, piuttosto che con lo scopo preciso di insegnare a parlare. Quel che importa è che in tal modo viene consentito al bambino di fare esperienza di un linguaggio usato per negoziare significati e scopi in attività in cui è direttamente coinvolto, dandogli la motivazione e la possibilità di scoprire come sono organizzati i sistemi formali delle risorse linguistiche al fine di realizzare quelle date intenzioni comunicative.

È chiaro quindi che non è utile al bambino che il linguaggio dell'adulto sia troppo semplice: l'ideale sarebbe, come ha suggerito Cross [1977], che tale linguaggio avesse due livelli di complessità, uno molto vicino a quello del bambino in modo che egli possa elaborarlo e capirne il significato; l'altro un poco più avanti delle sue capacità sintattiche, in modo che il bambi-

no possa capire il messaggio ma anche cogliere le relazioni tra il suo modo specifico di esprimersi e la versione più sofisticata che gli viene proposta.

Il problema comunque del rapporto causale, di facilitazione tra caratteristiche del *baby-talk* e progressi linguistici del bambino non si può dire ancora risolto: le ricerche sul tema infatti sono soggette a critiche abbastanza severe sia sul piano metodologico sia perché si basano tutte sull'idea di un'influenza unidirezionale del linguaggio adulto sull'apprendimento dei bambini. In realtà si è potuto constatare che l'influenza è bidirezionale, in quanto il bambino gioca un ruolo fondamentale nell'«insegnare» agli adulti come essi devono parlargli: il contributo che egli porta alla conversazione fornisce un *feedback* importante all'adulto che su questo modula i suoi interventi. Ciò che risulta infatti in modo chiaro da tutte le ricerche è l'importanza attribuita al fatto che il linguaggio adulto sia collegato in modo contingente al comportamento del bambino, ad esempio ripetendo, o parafrasando o espandendo le frasi (o parole) pronunciate dal piccolo, fornendo risposte estese e informative alle domande reali o potenziali del bambino, facendone riferimento alla sua attività in corso o a ciò cui è rivolta la sua attenzione.

«Per essere utile come prova linguistica da cui scoprire di più circa i modi in cui i significati e le intuizioni sono realizzate mediante il linguaggio sembra necessario che le frasi rivolte ai bambini siano basate su un accordo intersoggettivo già stabilito su ciò di cui si sta parlando» [Wells e Robinson 1982, 62].

L'adulto consapevole di questo aspetto deve perciò adeguare il linguaggio al tipo di capacità esibita dal bambino nel corso dello sviluppo. In una ricerca condotta in un contesto italiano, si è notato che le madri di bambini di due anni si rivolgono ai propri figli con uno stile definito «imperativo-richiestivo», dove cioè prevalgono ordini (50% del totale della produzione linguistica), richieste di azione (21,4%) e richieste di attenzione (11,2%); stile che viene ritenuto adattato alle competenze possedute dal bambino di quell'età, ancora immaturo linguisticamente e insieme impegnato ad acquisire conoscenze sul mondo che lo circonda. Le madri di bambini di quattro anni, invece, esibiscono uno stile di tipo più «dichiarativo-informativo», caratterizzato da una presenza nettamente inferiore di ordini (28%) e da una percentuale elevata (33,7) di richiesta di informazione: in questo modo l'adulto cerca di adattarsi alla fase di sviluppo del bambino, che dimostra a quell'età di essere in grado di ricevere e di fornire nuove informa-

zioni, passando da un uso utilitario del linguaggio, cioè legato all'azione, ad un uso più «conoscitivo», volto cioè ad acquisire e scambiare conoscenze [Camaioni e Bascetta 1977].

Il problema è più complesso quando le interazioni riguardano non una coppia (come nel caso madre-figlio) ma un adulto con un gruppo di bambini, come ad esempio negli asili nido o nelle scuole materne. In una ricerca condotta in un asilo nido [Emiliani, Zani e Carugati 1981] infatti, è emerso che le operatrici non sempre sono in grado di operare questi «adattamenti» quando si rivolgono a «piccoli» (22 mesi) o a bambini più «grandi» (relativamente all'età di frequenza del nido, cioè 32 mesi). L'analisi del linguaggio degli adulti mostra piuttosto una tendenza al livellamento, caratterizzato dall'uso di un linguaggio molto semplificato, ridondante, con molte ripetizioni complete e poche parafrasi, senza differenze rispetto a due gruppi di età del bambino.

Di fatto tale linguaggio si rivela appropriato per i più piccoli che stanno imparando a parlare, ma non per i più grandi già in grado di esprimersi, che trarrebbero più giovamento dall'ascolto di un linguaggio più elaborato a livello sintattico e più ricco a livello lessicale. Sembra che si produca in questo caso una sorta di «standardizzazione dell'interlocutore», dovuta al fatto di rivolgersi costantemente al gruppo di bambini, piuttosto che a singoli e che porta in pratica a non riferirsi a nessun bambino specifico presente al nido.

Quando i bambini sono in possesso di un linguaggio comprensibile, gli adulti si rivolgono con uno stile diverso, più direttivo, capace di esercitare un alto grado di controllo, nel senso di suggerire al bambino cosa fare, come valutare, che sentimenti provare: Berko-Gleason [1973] l'ha definito «*linguaggio della socializzazione*». È caratterizzato da imperativi impliciti, istruzioni su come ci si deve comportare in date situazioni, su come si fa conversazione. L'autrice notò infatti, nel corso delle sue ricerche, che i genitori si rivolgevano ai figli di quattro-cinque anni con modalità particolari: nel fare conversazione, fornivano l'intero contesto, facevano domande includendo anche le risposte, esageravano le risposte senza motivo, reagendo nel modo che essi pensavano fosse proprio o «dovesse» essere proprio del bambino in quella situazione. In questo modo venivano trasmessi messaggi evidenti sulla propria visione della realtà in generale e delle situazioni specifiche: «il linguaggio della socializzazione è pieno di regole sociali [...] è un linguaggio che insegna, che parla del mondo» [Berko-Gleason 1973, 167]: vengono cioè filtrati al bambino attraverso il linguaggio una visio-

ne organizzata del mondo, valori, atteggiamenti, modalità di comportamento propri dell'adulto.

Il linguaggio costituisce quindi sia il contenuto sia lo strumento più importante della socializzazione. Esso infatti non solo è il veicolo di preservazione della realtà oggettiva, ma serve anche a «mantenere, modificare e ricostruire in continuazione la realtà soggettiva dell'individuo» [Berger e Luckmann 1966]. Questo processo avviene non necessariamente in modo esplicito, anzi viene spesso utilizzato l'apparato della conversazione quotidiana che si riferisce in gran parte alle routines di un mondo tacitamente dato per scontato.

Ed è proprio tramite la conversazione, quindi nelle situazioni di contatto diretto tra individui, che la realtà oggettiva, realizzata e trasformata in un ordine coerente mediante il linguaggio, diventa oggetto della conoscenza individuale e «tradotta» in realtà soggettiva. Certamente le diverse pratiche di socializzazione, legate anche alla classe sociale di appartenenza, influenzano lo sviluppo del comportamento sociale del bambino, tramite l'uso di determinati «codici» linguistici, come Basil Bernstein ha ampiamente dimostrato.

Quello che occorre sottolineare è che il bambino, una volta acquisita la capacità di parlare e di usare il linguaggio simbolico, possiede uno strumento che gli permette di compiere progressi considerevoli verso l'acquisizione di capacità personali più raffinate e articolate: può padroneggiare e arricchire la sua esperienza, acquisire nuove modalità di comportamento e nuovi modi di organizzazione delle sue attività. Si forma un'idea di sé come «persona» e può riferirsi a sé come persona, poiché gli altri lo identificano e lo trattano come tale; così come può riferirsi a «cose» che esistono nel tempo e nello spazio, ma anche ad «azioni» che vengono attuate e persino a cose «immaginarie», volte a pianificare ciò che ancora non esiste: in questo modo il comportamento del bambino cessa di essere totalmente dipendente dal contesto immediato della sua esperienza.

La capacità di esprimersi costituisce quindi la base per cui il bambino diventa progressivamente in grado di elaborare un insieme di risposte, più o meno coerente, agli altri e alla situazione in cui si trova, sulla base di regole che può riconoscere e che contribuisce a creare, imparando a decodificare le aspettative altrui, a confrontare l'immagine che ha di sé con le definizioni sociali che gli vengono attribuite.

La comunicazione come processo di influenza

Capitolo 9

Premessa

Il cambiamento è l'essenza della comunicazione; dopo che è avvenuto uno scambio comunicativo la situazione non è più uguale a prima; è accaduto qualcosa che ha modificato in qualche modo la relazione tra i partecipanti o tra essi e l'ambiente esterno [McQuail 1975].

In tale processo intervengono molti fattori: ci sono infatti gradi diversi di intenzionalità e di casualità nel produrre effetti mediante la comunicazione, a seconda che si tratti di un atto deliberato e preciso da parte dell'emittente oppure di uno non previsto e del tutto casuale.

Allo stesso modo bisogna tener conto dell'atteggiamento del ricevente e delle sue caratteristiche nell'interpretare un messaggio; della situazione specifica in cui avviene la comunicazione; del tipo particolare di contenuto e di forma assunti dal messaggio stesso.

La centralità della comunicazione nel formare e nel modificare il sistema di credenze, opinioni e atteggiamenti delle persone è stata alla base dell'interesse di molti studiosi, che hanno cercato di individuare i fattori che incidono sull'accettazione e sugli effetti dei messaggi persuasivi e di analizzare le modalità del processo di influenza [Sandell 1977].

La letteratura al riguardo è molto ampia, volta sia ad approfondire aspetti più squisitamente teorici sulla base di diversi paradigmi esplicativi, sia a raccogliere dati empirici relativi ai molteplici parametri coinvolti nel processo.

Il risultato è un insieme piuttosto eterogeneo di elementi,