

Il particolare italiano da Guicciardini a Banfield Tra l'auto- e l'etero-riconoscimento

Pierluca Birindelli

*In 1958 Edward Banfield's *The Moral Basis of a Backward Society* generated an intense debate among Italian and foreign sociologists. The dispute centered on "amoral familism", the key explanatory concept of the work. The debate remains open. The American scholarly interpretation of primigenius is in all likelihood a mistake. Expanding the analytical focus, similar explanations for the Italian social, economic and political backwardness can be traced far earlier: the "land of self-interest" by Leon Battista Alberti; or the "particolare" by Guicciardini. The representation of the Italian structural (cultural?) absence of civicness developed over the centuries and it first belongs to the identity self-recognition given by Italians themselves. Only afterward, with the travel notes of those taking the Grand Tour, this depiction becomes part or the Italian hetero-recognition operated by Northern Europeans and North Americans. When an identity features acquires a "double recognition" for such long historical time, it becomes a topos, a cardinal point of the individual and collective representations of a people. Those who defend different and contrasting theses other than Banfield face another obstacle: the rhetorical power of the expression "amoral familism". Constructing new and equally effective synthetic phrases, obviously as the result of good theoretical interpretations, seems the only hermeneutical path to take. To this end, it is necessary to "fight" in the same research field: a questionnaire will never undermine the narrative devices constructed through the ethnographic observations of a researcher who goes into the field — and remains there for a year. If it is clear that one can do better than Banfield, it is also clear that he/she must try to do so. There is an additional barrier for those who intend to propose alternative readings of the Italian modernization process: the "weight" of the Italian social reality, experienced both firsthand and through the media, tends to reinforce the familistic-particularist interpretation. Melding together the structural and cultural approach — avoiding any neurotic repression mechanism — seems as the only escape for half a century of theoretical impasse.*

Ahi serva Italia, di dolore ostello, nave senza nocchiere in gran tempesta, non donna di province, ma bordello! (Dante Alighieri).

L'Italia è ancora come la lasciai, ancora polvere sulle strade, / ancora truffe al forestiero, si presenti come vuole. / Onestà tedesca ovunque cercherai invano, / c'è vita e animazione qui, ma non ordine e disciplina; / ognuno pensa per sé, è vano, dell'altro diffida, / e i capi dello stato, pure loro, pensano solo per sé (Johann Wolfgang von Goethe).

L'Italia va avanti perché ci sono i fessi. I fessi lavorano, pagano, crepano. Chi fa la figura di mandare avanti l'Italia sono i furbi, che non fanno nulla, spendono e se la godono (Giuseppe Prezzolini).

L'Italia conta oltre 50 milioni di attori. I peggiori stanno sul palcoscenico (Orson Welles).

L'italiano è un popolo straordinario. Mi piacerebbe tanto che fosse un popolo normale (Carlo Tullio-Altan).

Dal Baretti al “furbetto dell'armadietto”

Negli ultimi secoli molti illustri italiani e stranieri – da Dante Alighieri a Orson Welles; da Johann Wolfgang von Goethe a Prezzolini – hanno espresso opinioni comuni sull'Italia e gli Italiani. Senza pretendere di ricostruire il *fil rouge* di queste identificazioni, né di cimentarsi in una pretenziosa ontogenesi filogenetica dell'*Homo Italicus*, è opportuno, nondimeno, proporre alcune riflessioni che permettano una connessione delle interpretazioni pre- e post-banfieldiane. La pubblicazione dell'indagine di Edward Banfield *The Moral Basis of a Backward Society* (1958) suscitò, ha continuato a suscitare e suscita tuttora un fervente dibattito nella comunità dei sociologi italiani e stranieri. Dal mio punto di vista si tratta di una discussione circoscritta nel tempo storico – dal secondo dopoguerra, o poco prima, a oggi – e nell'ambito disciplinare sociologico, nelle sue varie declinazioni, e politologico. Ampliando¹ e prolungando lo sguardo sociologico, si intravedono valide ragioni per cui – come scrive Bagnasco nella sua prefazione alla quarta pubblicazione del libro in Italia (2006) – di Banfield non ci si libera facilmente.

Nel 1768 Giuseppe Baretti scrive *An Account of the Manners and Customs of Italy; with Observations on the Mistakes of Some Travelers, with Regard to that Country*: è la risposta seccata² alla descrizione di terribile arretratezza delle condizioni economiche, morali e civili dell'Italia (soprattutto meridionale) date dal chirurgo Samuel Sharp, in *Letters from Italy* (1767). L'*incipit* completo afferma:

¹ L'apertura alla letteratura e alla narrativa è indispensabile per comprendere l'immaginario collettivo degli italiani: opere come la *Divina Commedia*, *I promessi sposi*, e *Pinocchio*, per limitarsi agli esempi più significativi, sono essenziali per la comprensione dei tratti connotativi profondi della società e cultura italiana, e non soltanto.

² Probabilmente, molti critici di Banfield sottoscriverebbero questo passaggio del Baretti (dalla traduzione *Dei modi e costumi d'Italia*): «Pochi libri sono così ben accetti alla maggior parte dell'umanità come quelli che abbondano di calunnie e invettive [...] Gli uomini s'invaghiscono di ciò che è meraviglioso nei modi e nei costumi come negli eventi; e uno scrittore di viaggi che aspiri alla celebrità nel proprio paese è generalmente quanto basta per portare in patria da oltre i confini di quei materiali in abbondanza per gratificare in un sol colpo la malignità e l'amore della novità predominanti in tanti dei suoi lettori [...] Così si spaccia agli sprovveduti il falso per il vero, e così si mantengono gli uomini in quella ristrettezza di pensiero e in quei pregiudizi campanilistici che dovrebbe essere il nobile fine del viaggiare e dei libri di viaggi di curare» (2003: 11-12).

Mr. Sharp has said, that the Italians place all their young ladies in convents, and leave them there until they marry or take the veil; and the same thing has been repeatedly asserted by several protestant travellers. [...] But why do these folks take so much pains to circulate this falsehood in their respective countries? Is it ignorance, or is it malice? I will suppose that they mean nothing else, but to make their young country-women in love with their several reformatations, which allow of no convents, and keep them as much as possible from taking the left turn towards popery.

Il Baretto scrive a un amico le ragioni per cui desidera replicare a Sharp.

Vo' rispondere ad uno d'un certo Samuella Sharp, cioè ad un Viaggio che costui ha stampato, in cui strapazza l'Italia soverchiamente, trattando tutti gli uomini nostri di becchi, di fanatici e d'ignoranti, e tutte le nostre donne di puttanacce e di superstizione³.

Tralasciando l'analisi della risposta barettoiana all'anglosassone protestante che dà del "cornuto" ai nostri progenitori, poiché ci allontanerebbe dagli obiettivi di questo contributo, passiamo direttamente all'indagine del *Bildungsfahrt* nordeuropeo tra il Seicento e il Settecento. A partire da questo periodo e proseguendo per buona parte dell'Ottocento, la formazione degli intellettuali europei e, generalmente, dell'élite sociale, si completava con il *Grand Tour*: un'immersione nella cultura Italiana "alta" e "popolare"⁴. Eravamo – siamo? – un paese "diverso", fremente, emozionante: inevitabilmente lo sguardo dei nordeuropei intercettava i tratti esotici della vita italiana di allora – e di ora. In questi viaggi di formazione la visita a Santa Croce spesso si combinava all'inserimento in un mercato pulsante o in una locanda promiscua. I diari di viaggio, così, si riempivano di annotazioni sui nostri costumi dell'epoca, sul nostro "carattere nazionale". L'Italia era perciò una sorta di laboratorio a cielo aperto, foriero di indagini etnografiche *sui generis* che, nel tempo, costituiranno i rudimenti della moderna antropologia culturale.

Il programma del viaggio⁵ – pianificato sulla ricerca delle radici culturali europee, della classicità e del vivo riflesso rinascimentale – si trasformava ben presto in un'osservazione sulla contemporaneità del popolo italiano: *les sau-*

³ Lettera a Iacopo Taruffi in *Epistolario*, a cura di L. Piccioni, Bari, Laterza, 1936, vol. I: 349.

⁴ Per una ricostruzione dettagliata del *regard éloigné* (Lévi-Strauss 1983) letterario vedi Luzzi (2002) e Squillaci (2000).

⁵ In taluni casi dal viaggio di formazione scaturisce la creazione di un *Bildungsroman*. Johann Wolfgang Goethe, infatti, al ritorno dall'Italia inizia a scrivere *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister* (1796).

vages de l'Europe. L'immagine dell'italiano primitivo viene delineata, pertanto, anche dai viaggiatori del *Grand Tour*. Dal Settecento lo sguardo dell'*homo fictus* nordeuropeo, del futuro cittadino a pieno titolo della modernità – in senso anglosassone, inimmaginabile in Italia, secondo l'opinione di alcuni sociologi italiani che contempleremo più avanti – si posa in maniera continuativa sull'*homo naturalis* del meridione, costruendo il mito dell'italiano refrattario ad ogni norma, anarchico più che libero, vitale oltre che sanguigno e sanguinario, in preda ad un permanente *laissez-faire* morale, giuridico, comportamentale (Squillaci 2000). L'ideale romantico di un'Italia passionaria, ribelle e decadente alimenterà gli scritti di Stendhal nelle *Chroniques italiennes* e di M.me de Staël in *Corinne ou l'Italie*; ed è proprio quest'ultimo romanzo-saggio che lancia in Europa il mito dell'Italia e degli Italiani⁶.

Il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* di Leopardi (1824, le citazioni da un'edizione del 1991) ha come interlocutore implicito proprio Corinne: con questo dialogo a distanza inizia a penetrare per la prima volta in Italia la locuzione “carattere nazionale” – coniata nell'ambito della pubblicistica francese che va da Montesquieu a Voltaire a M.me de Staël. Gli altri termini comuni delle due opere – *physique* e *moral* – possono essere tradotti in inglese dalla coppia concettuale *nature* e *nurture*. La variabile chiave per comprendere gli attributi morali, oggi culturali, era l'elemento geografico-climatico: uomo del Nord e del Sud. Secondo Leopardi, il clima mite avrebbe indotto gli italiani a condurre una vita prevalentemente sociale (nella piazza, nel corso, etc.) e, quindi, a concentrarsi sugli aspetti visibili dell'identità⁷. Lo sbilanciamento sul versante esteriore, sempre secondo Leopardi, avrebbe sminuito il culto della vita interiore: l'uomo italiano del tempo avrebbe avuto, pertanto, difficoltà nella costruzione di un “Io profondo”, slegato dalle interazioni e coltivato nella solitudine domestica – e la problematicità nell'attivare una conversazione interiore avrebbe determinato una difficoltà di conversazione con l'Altro *tout court*. È sempre Leopardi ad anticipare in maniera sorprendente la principale chiave di interpretazione sociologica della società italiana, ovvero l'assenza di una “società stretta”: una *ruling class*, una borghesia consapevole del proprio ruolo storico.

⁶ Un interessante parallelo odierno è rintracciabile, con le opportune differenze di spessore culturale, in *Under the Tuscan Sun* di Francis Mayes: il libro-guida (e film di successo) di tante americane che visitano la Toscana. In precedenza – *Ritratto di Signora, Camera con vista* – è sempre lo sguardo di una protagonista femminile alla ricerca della passione e della sensualità a costituire la rappresentazione letteraria e filmica della Toscana e di Firenze nel mondo.

⁷ È interessante, a questo riguardo, un altro libro *cult* che ho visto in mano a molti studenti americani in Italia: *La bella figura* di Beppe Severgnini, che si cimenta nella costruzione di un motto nazionale italiano: «Mangiar bene, comprar qualcosa, mostrarsi molto ed eccitarsi un po'».

Il poeta di Recanati osservava, già allora, l'assenza in Italia di un ceto motore del processo di modernizzazione, cioè una borghesia illuminata che imponesse l'*ethos* all'intero corpo sociale e che si assumesse la responsabilità di scandire le regole non scritte, ma socialmente stringenti e condivise, le *moral basis* che costituissero il "tono" di un'intera nazione.

Sempre seguendo Leopardi, la base morale rappresenta l'*humus* culturale per la formazione di un controllo e autocontrollo sociale, indispensabile alla strutturazione di una società moderna. Questi fondamenti promuoverebbero una sorta di universalismo, atto al contenimento dell'atteggiamento opposto, ovvero il particolarismo, che – e questo è il primo punto essenziale di questo saggio – era già stato ben individuato e così nominato verso la fine del Rinascimento, molto prima dell'indagine di Banfield e delle note di viaggio del *Grand Tour*.

Secondo la prospettiva sviluppata in queste riflessioni, declinare il "familiismo amorale" nell'espressione più sobria e di maggior generalità "particolarismo", permette – assieme ad altri passaggi analitici e rispettive conclusioni – di uscire dalle secche di un dibattito sociologico che dura oramai da un lustro.

L'invettiva leopardiana contro chi faceva «tuono e maniera da se», seguendo «l'uso e il costume proprio» – massimizzando, cioè, l'interesse privato (proprio, del proprio nucleo familiare, della propria corporazione) a dispetto di quello collettivo – si lega in maniera sorprendente alle interpretazioni di Banfield. Quindi, da una parte l'interpretazione socio-culturale italiana, efficacemente sintetizzata dal guicciardiano *particolare*, affonda nei secoli, dall'altra – il secondo punto essenziale di questo contributo – è un'attribuzione indigena, in altre parole "ce la siamo detta-data da noi stessi". L'idea di una mancanza strutturale di senso civico, pertanto, appartiene innanzitutto al momento dell'auto-riconoscimento identitario. Solo in un secondo tempo tale rappresentazione entra a far parte dell'etero-riconoscimento nordeuropeo e – molti anni dopo – nordamericano⁸. Dalle analisi proprie della letteratura filosofica, psicologica e antropologica, sappiamo bene che quando un tratto identitario ottiene tale "doppio riconoscimento", diviene un *tòpos*, un punto cardinale delle auto-rappresentazioni individuali e collettive di un popolo, contribuendo alla costituzione di una *Weltanschauung* italica (antica e moderna).

Introduco anche il terzo spunto riflessivo del saggio: l'espressione "familiismo amorale", oltre a possedere la suddetta forza storica, è efficace ed evocativa. Lo studioso che intende sostenere tesi diverse deve, necessariamente, misurarsi con la potenza retorica di questa famigerata locuzione e, con im-

⁸ È ovvio che i due momenti di auto- ed eteroriconoscimento sono sociologicamente inscindibili, ma è necessario alla nostra indagine tenerli analiticamente, ovvero, retoricamente separati.

maginazione sociologica, tentare di costruire espressioni altrettanto affilate. A tal fine, è necessario (ma non sufficiente) “dar battaglia” sullo stesso campo di indagine: una *survey*, un questionario – pur ben congegnato e ineccepibile dal punto di vista metodologico; pur ripetuto nel tempo (longitudinale) e corroborato da altre indagini condotte in altri paesi (comparativo) – difficilmente scalzerà i dispositivi narrativi costruiti attraverso le osservazioni etnografiche di un ricercatore che va sul campo – e che ci rimane per un anno.

Il resoconto narrativo è, infatti, il primo e più potente strumento interpretativo e conoscitivo di cui gli esseri umani – come soggetti socio-culturalmente situati – fanno uso per conferire senso alle proprie esperienze di vita (Bruner 1990, 1991)⁹. L'essere umano è stato tradizionalmente definito *zoon logikon*, animale dotato di ragione; oggi può essere definito, più concretamente, come animale simbolico: prima di quello che potrebbe essere chiamato il *logos* posteriore della comprensione scientifica e della relativa produzione scritta, c'è il *logos* anteriore del discorso narrativo. La gente racconta storie dalla creazione del mondo, molto prima di cominciare a costruire la fisica matematica. Il discorso, l'articolazione delle parole (*logos*) è ciò che distingue l'uomo da tutte le altre specie animali. Nella misura in cui il *logos* del racconto precede il *logos* del discorso teoretico, lo *zoon logikon* della filosofia greca potrebbe essere tradotto come “animale narrante”.

Se queste osservazioni venissero condivise, la comunità sociologica italiana non dovrebbe attendere ancora a lungo – un lustro è un lasso di tempo più che sufficiente – come tanti Vladimiri ed Estragoni: l'auspicio è che Godot si rechi nel meridione d'Italia e faccia uno studio di comunità *à là* Thomas & Znaniecki, o *à là* coniugi Lynd – perché se è chiaro che si può far meglio di Banfield, è pure chiaro che bisogna provarci.

L'ultima considerazione di questo saggio – piuttosto banale ma che, tuttavia, pare necessario ribadire – riguarda il “peso” della realtà vissuta in prima persona e della sua rappresentazione nell'opinione pubblica attraverso i media, sia a livello nazionale sia locale.

Camminando ovunque in Italia (Nord, Sud e Centro) s'inciampa frequentemente in validi indicatori di familismo e particolarismo: ad esempio, mentre termino la stesura di questo saggio nella Biblioteca Nazionale di Firenze, su 50 dei circa 200 armadietti in cui si ripongono cartelle e borse, si trova affisso il seguente messaggio: «Furbetto dell'armadietto? Convertiti alla buona educazione: molla la chiave». Nel febbraio del 2007 il direttore della biblioteca affiggeva ovunque l'avviso “Chiavi degli armadietti”: «Ricordiamo ai Sig.

⁹ Per gli stessi motivi, le storie possono essere adoperate proprio per indagare sui valori (Marradi 2005).

utenti che le chiavi degli armadietti, al momento dell'uscita, devono essere lasciate sempre al loro posto. L'asportazione delle stesse verrà sanzionata con l'esclusione dalla biblioteca». Alla fine del 2011 il risultato dell'avviso è piuttosto deludente. Ma, sin dai tempi di Orazio, sappiamo quanto siano poca cosa le leggi non supportate dal costume. Dubito di trovare un annuncio per il “furbetto dell'armadietto” in una biblioteca di Berlino, Amsterdam, Parigi, Londra, Helsinki etc. Ed è palese il peso della cultura di un popolo in tutto ciò: «L'Italie est le pays où le mot 'furbo' est éloge» (Pierre-Jean Grosley 1764).

Considerando che cinquanta chiavi sottratte paiono più la norma che l'eccezione¹⁰, un utente su quattro della Biblioteca Nazionale di Firenze può essere definito un “furbetto dell'armadietto”. La questione è diventata scottante solamente nell'ultimo anno, data la diminuzione di finanziamenti pubblici per la biblioteca. Il problema, a quanto pare, viene risolto, con un discreto esborso finanziario, cambiando le serrature degli armadietti. Il 12 ottobre del 2010 si è svolta una manifestazione di protesta promossa da ricercatori e intellettuali fiorentini contro i tagli del finanziamento alla biblioteca. Il contributo governativo stanziato permetterebbe di garantire l'apertura solo sino al prossimo marzo¹¹; se gli utenti della biblioteca, fra i quali ci sono potenzialmente pure gli intellettuali che hanno organizzato la protesta, non si portassero le chiavi degli armadietti a casa, la situazione finanziaria sarebbe leggermente migliore. Lascio la Biblioteca Centrale di Firenze perché c'è troppo caldo, è la prima vera ondata di freddo in Italia e gli utenti sono in maniche di camicia, per rimanere in tema di sprechi.

Ancora sul peso storico del concetto di particolarismo

Parafrasando un'efficace proposizione contenuta in un saggio di Alfio Mastropaolo (2009), In principio *non* era Banfield¹²: infatti, l'inizio di questa storia non può essere contrassegnata dalla venuta dello studioso nordamericano in Italia. Si può pensare come l'inizio di un filone di studi, ma allora deve essere chiaro che ci stiamo muovendo nel campo della storia della disciplina e non della storia *tout court*. A meno che non si voglia sancire una sorta di singolare

¹⁰ Sono le informazioni ricavate chiacchierando con un impiegato della Biblioteca. Gli ho subito proposto un'intervista. I passaggi burocratici – l'autorizzazione del direttore etc. – mi hanno fatto subito desistere.

¹¹ «La Nazionale è salva. Fino a Marzo», Corriere Fiorentino, 6 ottobre 2010.

¹² Il politologo, al contrario, individua proprio nel libro di Banfield la partenogenesi dell'interpretazione familista e particolarista della società italiana. Si rimanda a questo saggio per una precisa ricostruzione dei contributi di studiosi statunitensi sul “caso italiano”.

autonomia della disciplina – e stiamo parlando della sociologia – dalla realtà storica sociale¹³, la locuzione più appropriata è: “In principio era Guicciardini”, oppure “In principio era Leon Battista Alberti”.

Leon Battista Alberti, tra il 1433 e il 1441, scrive un trattato: *I libri della famiglia* (1972). L'architetto fiorentino, considerato espressione sublime e completa dell'umanesimo rinascimentale, intende con “masserizia” l'arte di organizzare la famiglia – luogo strumentale e affettivo al tempo stesso – come un'azienda. Secondo Alberti le famiglie – che si reggono con la “roba”, gli amici e le buone relazioni con l'autorità – non formano mai una *civitas*; per quanto riguarda la politica, essa serve a portare via qualche licenza, altrimenti è considerata un problema da aggirare: «Non si scorge mai, assolutamente mai, nell'opera di Leon Battista Alberti, un ‘grappolo’ di famiglie, che giungano a formare una *civitas*, una società» (Tullio-Altan 1986: 23).

Il “Discorso” leopardiano dà corpo e peso alla cultura, ai costumi, alla contrapposizione Nord-Sud, ma soprattutto alla famiglia tratteggiata da Leon Battista Alberti e al “paese del tornaconto personale” che Francesco Guicciardini (1576) chiama *il particolare*. È, infatti, Guicciardini a estendere per primo l'ombrello semantico del termine “particolare”¹⁴ in questa direzione: una

¹³ L'altra separazione, inopportuna per un'interpretazione sociologica proficua, è l'annosa divisione in due grandi “bande”: strutturalisti e culturalisti. Con una metafora contemporanea, è come tentare di capire l'agire sociale dividendo il *software* dall'*hardware*. Questi due grandi gruppi si dividono in ulteriori sottogruppi: chi conta (quantitativi) e chi narra (qualitativi); chi “macro”, chi “micro”, chi (addirittura) “meso”; chi “lavoro” e chi “consumo”; e via dicendo, su piani diversi: cattolici *versus* marxisti; locale, globale e glocale; chi sta per il capitale sociale e chi per quello economico, in una sorta di regressione infinita che talvolta pare allontanarsi, nei libri come nelle aule, dai maestri della sociologia che si sono dati da fare sia per riunire (Bourdieu che, oltre a quello sociale ed economico, mette in campo il capitale culturale e simbolico), sia per tenere disinte pratiche che dovrebbero appartenere a sfere diverse (Max Weber sulla scienza e sulla politica). Forse il sociologo del 2011 dovrebbe smettere di sentirsi così a suo agio nei panni di Guelfo o di Ghibellino.

¹⁴ Per Aristotele il termine particolare aveva a che fare con la conoscenza umana: «A noi risultano dapprima chiare ed evidenti le cose nel loro insieme; e solo in un secondo momento l'analisi ci consente di individuarne gli elementi e i principi. Perciò bisogna procedere dall'universale al particolare» (*Fisica* I, 1: 20-25). È la medesima contrapposizione partitiva ‘tutto/parte’ che ritroviamo in Cicerone: «Non mi sono infatti riproposto una trattazione rigorosa e metódica, e neppure mi riprometto di parlare di tutto, senza omettere alcun particolare» (*De re publica*, I: XXIV). In generale i romani davano al termine ‘particolare’ un'accezione di residualità rispetto al “tutto”. In Dante è presente la contrapposizione particolare/universale: «Sì come la natura particolare è obediante a la universale, quando fa trentadue denti a l'uomo, e non più né meno, e quando fa cinque dita ne la mano, e non più né meno» (*Convivio*, I: 7,9). È, quindi, il Guicciardini a introdurre i significati legati a comportamenti ‘particularistici’ intesi nell'accezione moderna.

modalità di comportamento legata alla difesa dei propri interessi personali¹⁵.

Gli esseri umani tratteggiati dal Guicciardini – che adotta un approccio weberiano *ante litteram* – sono inclini al *particolare* nei due sensi: sia economico, sia di “fama e reputazione” (classe e ceto). Lo storico fiorentino considera proprio questo “spirito del tempo” – e non altre forme di “idealismo” o di “universalismo” – il vero pilastro per la costruzione di una vita sociale e civile tesa verso la modernità. L’analisi guicciardiana si concentra sui comportamenti “adeguati”, spesso legati a una “strategia dell’apparenza”, necessari per vivere in una realtà sociale e politica percepita come mutevole e instabile. La ricchezza e la “reputazione” sono indicatori basilari di status per la famiglia, e l’amicizia (oggi: il capitale sociale) è intesa in maniera strettamente utilitaristica, cioè in funzione delle esigenze di posizionamento sociale. Avverso al pronunciarsi sulle “regole” del comportamento umano, il Guicciardini suggerisce la “discrezione” (capacità di discernere) come unica bussola per orientarsi in una realtà sociale precaria, frammentata, variabile. La discrezione sarebbe l’arma che consente agli esseri umani di adeguarsi alla “fortuna”: il Guicciardini è, quindi, pure un fatalista. L’autore dei *Ricordi* riconosce – al pari di Machiavelli – il valore della dissimulazione per l’uomo politico, ma non per una progettazione politica che evada il qui ed ora del particolare: Guicciardini non crede nel valore superiore dello Stato. In un mondo antesignanamente post-moderno, cioè frammentato e imprevedibile – oggi diremmo “liquido” – per Guicciardini bisogna limitarsi a difendere il proprio particolare. La morale guicciardiana consiste nella ricerca dell’utilità universale solamente attraverso quella particolare.

Leopardi loda il “pragmatismo” guicciardiano e la sua capacità di muoversi “al di qua” di una scienza della politica separata dall’uomo. Ma il poeta di Recanati, alla fine, se ne discosta profondamente con un *j’accuse*: «Gli usi e i costumi in Italia si riducono generalmente a questo, che ciascuno segua l’uso e il costume proprio, qual che egli sia» (1824/1991: 67).

Da Banfield ai giorni nostri: oltre mezzo secolo di dibattito

Nel 1958 Edward Banfield, dopo aver studiato a lungo Chiaromonte, un paese della Basilicata, pubblica *The Moral Basis of a Backward Society*. Secondo lo studioso americano, la cultura politica dell’Italia postbellica favoriva la perpetuazione di pratiche tradizionalistiche anziché promuovere la stabilità e l’efficienza di istituzioni democratiche moderne. Si trattava di una *cultura*

¹⁵ Guicciardini (1576) *Consigli et Avvertimenti*, Parigi, Morel.

particularista che sosteneva interessi locali e personali; una cultura nella quale il sentimento di fiducia era ristretto al solo ambito familiare. Banfield, a tal riguardo, coniò l'ultracitata espressione "familismo amorale", che è entrata a far parte del vocabolario delle scienze sociali e umane. Le persone che possiedono questo tratto mentale-culturale si comportano secondo la regola: «Massimizzare i vantaggi materiali e immediati della famiglia nucleare, supporre che tutti gli altri si comportino allo stesso modo» (1958/1976: 105). Il familista amorale, pertanto, non coltiva né sviluppa condotte *community oriented*; il familista amorale nutre una profonda sfiducia per la collettività, non coopera con gli altri – a meno che ci sia in ballo un tornaconto personale. La *civiness* (senso civico) sarebbe, pertanto, l'atteggiamento antitetico al familismo amorale.

In estrema sintesi¹⁶, le tre principali obiezioni al lavoro di Banfield sono: metodologiche – le domande per rilevare i valori sono una trappola procedurale (Colombis 1976), la scelta è solo tra familismo e non familismo, non c'è una posizione intermedia; non possiamo prendere il lavoro di Banfield come rappresentativo del Mezzogiorno (Geertz ci direbbe che la questione è mal posta o, più precisamente, inutile, almeno dal punto di vista dell'antropologia culturale¹⁷); storiche – alla luce della situazione strutturale, economica e istituzionale, era perfettamente razionale per gli abitanti di Chiaromonte comportarsi così (Pizzorno 1967); politiche – non c'è niente di amorale nell'essere familista, anzi la famiglia poteva essere una buona forma di mediazione tra Stato e cittadino (Miller 1974).

Quando ero uno studente universitario, le analisi di Banfield non mi parevano così avulse dalla realtà degli anni Novanta (meno che mai da quella attuale). I sociologi italiani, tuttavia, le avevano criticate, e continuavano (continuano) a farlo. Ragioniamo assieme a Pizzorno. Egli diceva che in condizioni di povertà, di marginalità storica e sociale, è razionale cercare vantaggi certi e immediati piuttosto che investire i propri sforzi verso la costruzione di un bene collettivo di là da venire: l'impegno pubblico sarebbe destinato a un sicuro fallimento. Lo studioso italiano, segnalando i limiti di un'impostazione rigida e funzionalistica nello studio dei processi di modernizzazione, considerava il familismo come una variabile dipendente dai rapporti di classe. Pizzorno,

¹⁶ Nella seconda edizione del libro curata da De Masi (1976) si possono già trovare le principali critiche espresse al lavoro di Banfield.

¹⁷ Secondo Geertz una *thick description* è già un buon contributo per una «interpretive science in search of meaning» che mira ad accedere al mondo concettuale dei nativi, senza pretendere di ricostruire un ordine Euclideo di «abstract regularities». Quando un antropologo ha ricostruito una buona miniatura etnografica, è già tanto – sapendo che queste ricostruzioni sono «essentially contestable». Bisogna però resistere al soggettivismo e non cadere nell'annosa questione: «Jonesville-is-the-USA microcosmic model» (Geertz 1973: 3-30).

inoltre, segnalava il pericolo insito nello studio delle dinamiche meridionali in senso eccessivamente localizzato: la fenomenologia del Sud può essere messa a punto solamente in relazione a un sistema più ampio, ovvero era l'Italia (cioè la storia italiana) che definiva la specificità di un piccolo paese della Basilicata.

Per quanto mi riguarda avevano – e hanno – ragione sia Banfield sia Pizzorno. Tuttavia, se quella era la via italiana alla modernità, tenendo conto della situazione storica e sociale nel secondo dopoguerra, il problema che saltava e salta agli occhi tuttora è che – proprio per le tesi sostenute dal sociologo italiano – nell'Italia del 2011 si potrebbe continuare a pensare al qui, ora e per sé. Se quella era la cifra distintiva della modernizzazione italiana, il rischio di ritrovarsi nel nuovo secolo a produrre moda, vino, olio, turismo, e poco altro, era forte – infatti. Credo che nelle critiche del tempo vi fosse anche una sorta di retro-pensiero, del tipo: «È uno *yankee*, e pure conservatore. Cosa volete che ne sappia!», semplificando eccessivamente posizioni enormemente più articolate.

Banfield non fu il solo a sottolineare l'importanza dei fattori culturali nel determinare il buono o cattivo funzionamento della democrazia; altri andavano nella stessa direzione: i padri fondatori della sociologia – Weber, Durkheim, Simmel – assieme a una moltitudine di altri studiosi in ambito sociologico, antropologico e psicologico.

In *The Civic Culture* (1963)¹⁸ Almond e Verba affermavano che il diverso grado di efficienza di cinque nazioni (Stati Uniti, Gran Bretagna, Germania, Italia e Messico) dipendeva, per così dire, dal *software culturale*: ogni sistema politico — è la tesi di fondo degli studiosi — nasce e si sviluppa a seconda dell'insieme di valori e credenze condivise dai membri di una data società. La cultura di un sistema sociale – attraverso i processi di socializzazione e apprendimento mediati dalla famiglia, dalla scuola e da altri agenti di socializzazione (oggi, a quanto pare, solo i media) – contribuisce fortemente a costituire la personalità dei soggetti e, quindi, a determinare gli atteggiamenti di fondo, le disposizioni ad agire in un determinato modo.

The Civic Culture conferma le interpretazioni di Banfield e le alimenta con un'altra espressione efficace: *parochialism*. Nel capitolo finale Almond e Verba mettono a fuoco un altro problema cruciale delle democrazie moderne: la relazione tra capacità di governo e *responsiveness*. Si tratta di una sorta di equilibrio tra il governo delle élites e le richieste di coloro che non vi appartengono. Per favorire un tale contrappeso, è fondamentale che in una società si inneschi un circolo virtuoso, garantito essenzialmente dalla cultura politica, in cui i

¹⁸ La cultura politica più adatta alla democrazia è un mix tra cultura sottomessa e partecipata che viene chiamato “cultura civica”, uno schema che verrà elaborato successivamente da Aren Lijphart (1989: 42).

cittadini devono essere sufficientemente “civici”¹⁹. Sfortunatamente, tale virtù parrebbe latitare nel Belpaese del tempo, che Almond e Verba considerano una sorta di regno del *parochialism*.

The picture of Italian political culture that has emerged from our data is one of relatively unrelieved political alienation and of social isolation and distrust. The Italians are particularly low in National pride, in moderate and open partisanship, in the acknowledgment of the obligation to take part in local community affairs, in the sense of competence to join with others in situations of political stress, in the choice of social forms of leisure-time activity, and in their confidence in the social environment (Almond and Verba 1965: 308).

Dopo il familismo e il *parochialism*, viene, sempre seguendo la precisa ricostruzione di Mastropaolo, il clientelismo. Joseph La Palombara nel 1964 pubblica *Interests Groups in Italian Politics*, uno studio sulle relazioni tra Azione Cattolica, Confindustria e lavoratori della Pubblica Amministrazione. Il titolo nella traduzione italiana del 1967 si trasforma in un più negativo *Clientela e parentela*. E così, il termine “clientelismo” entra a far parte del linguaggio della sociologia politica: una *new entry* di un certo peso semantico, potenza retorica, pregnanza e attualità. Negli stessi anni, Sidney Tarrow in *Peasant Communism in Southern Italy* (1967) accosta al termine clientelismo un’altra parola evocativa, che diverrà comune nel vocabolario sociologico per descrivere i rapporti tra famiglia, politica e potere: *patronage*. Nell’ambito di questo contributo, interessa sottolineare che Tarrow si discosta dalla rappresentazione di un sud arretrato in maniera omogenea e con poche speranze di cambiare nel futuro. La DC secondo Tarrow era riuscita a sviluppare una strategia di raccolta del consenso nei confronti delle classi medie e basse: Tarrow chiama questa strategia *new patronage* o *horizontal clienteles*, che vengono tradotti nell’espressione italiana “clientelismo organizzativo” (Mastropaolo 2009: 324).

Tarrow non interpreta il *new patronage* come sintomo di arretratezza culturale e politica, ma – al pari di Pizzorno – come la via meridionale (pure fioren-

¹⁹ Questa, come commenta, fra gli altri, Mastropaolo, è la cultura politica tipica del mondo anglosassone. Per altre critiche ad Almond e Verba vedi Rokkan (1964). L’Italia secondo il politologo norvegese sarebbe stata ridotta a una monocultura, perdendo la varietà delle sfaccettature regionali. Osservazione che, per la verità, potrebbe essere compiuta nei confronti di qualsiasi indagine a livello nazionale, mettendo in discussione, da un punto di vista culturale, il *methodological nationalism* (Beck 2000). Secondo il punto di vista di questo saggio, una tale semplificazione ha tuttavia un senso sia storico sia sociologico. E in ogni caso, anche se non fosse una buona interpretazione sociologica, l’immagine di un’Italia divisa in parrocchie fa parte dell’immaginario collettivo indigeno.

tina secondo il Guicciardini) al processo di modernizzazione. Questo nuovo clientelismo è considerato una forma di arricchimento e mobilità sociale per pochi, che ha scarse ricadute sulla prosperità e sullo sviluppo locale: in pratica, sembra che la redistribuzione delle risorse statali non possa seguire altro canale al di fuori di quello clientelare. È lo stesso Tarrow che, tuttavia, in un articolo del 1977, *The Italian Party System Between Crisis and Transition*, si chiede perché in Italia è mancata – manca, direi – una *constituency for universalism*. La risposta, secondo Tarrow, risiede nella debolezza della borghesia nazionale, quindi del Nord, del Centro e del Sud.

Nei contributi che prendono le distanze da Banfield, si nota una sorta di doppia oscillazione ermeneutica nella maniera di trattare la coppia concettuale universalismo/particolarismo, che crea una certa confusione analitica. In alcuni casi viene negata l'utilità esplicativa di indagini particolari (locali) perché la cultura italiana è diversa; in altri, ad esempio per le responsabilità della borghesia, l'universalismo di certi tratti mentali-culturali viene riconosciuto a livello nazionale. In pratica, un'idea di cultura italiana nazionale è tirata fuori o messa sotto il tappeto a seconda delle occasioni – presumibilmente seguendo il paradigma del conflitto di classe e della prevalenza di un approccio strutturalista nelle analisi della società italiana. Anche l'antica idea di un "carattere nazionale" scompare e ricompare, proprio negli anni in cui si forma un vero e proprio filone di studi – la scuola psico-antropologica americana; fra i tanti cito Ruth Benedict e Margaret Mead – che esamina il carattere nazionale durante e immediatamente dopo la Seconda Guerra Mondiale. Questi studiosi eclettici, che adottano approcci multidisciplinari, cercano di spiegare le propensioni politico-culturali di nazioni diverse analizzando i modelli di socializzazione infantile.

Arriviamo finalmente alle più recenti (1993) analisi di Putnam, che tendono a recuperare la 'bontà' del concetto di familismo amorale e della spaccatura Nord/Sud: nel meridione, in estrema sintesi, manca spirito civico. Putnam, con una vastissima base empirica e con un metodo piuttosto originale²⁰, segnala quanto la diversa produttività delle amministrazioni regionali italiane sia influenzata dalle diverse tradizioni civiche. Anche il contributo di questo studioso americano è stato soggetto a numerose critiche, una delle quali suona pressappoco così: adoperando una prospettiva culturalista, Putnam cade in una sorta di determinismo storico che obnubila la possibilità di intravedere cambiamenti positivi per un processo di modernizzazione guidato da una classe politica illuminata. Se il concetto di capitale sociale²¹ viene inteso in

²⁰ Vedi Cartocci (2009) per una chiara descrizione del metodo e una sua applicazione recente.

²¹ Evitando di addentrarsi nel dibattito sul capitale sociale, lontano dagli obiettivi di questo contributo, ritengo, tuttavia, opportuno che i concetti di capitale sociale ed economico debbano essere messi in relazione con quelli di capitale culturale e simbolico, come ha fatto a suo tempo Pierre

termini più neutri, meno impregnati culturalmente – cioè come una di rete di relazioni che potenzialmente si può aprire ad un'azione politica tesa allo sviluppo socio-economico – allora si può pensare pure a una classe politica che dall'alto migliori la situazione. Questa è la mia interpretazione, probabilmente didascalica, della tesi proposta da Trigilia (2001). Pertanto, la rete di relazioni familiari presenti in una *backward society* non può essere pensata solamente come ostacolo al processo di sviluppo. A partire da una data situazione, politiche sociali appropriate possono mettere in moto un processo virtuoso per l'incremento di un capitale sociale favorevole allo sviluppo. L'ostacolo maggiore è l'appropriazione di risorse pubbliche da parte dei 'comitati d'affari' locali (politici, imprenditori, burocrati), tipici dei *predatory states* (Evans 1995). La strada da percorrere sarebbe, dunque, quella di una modernizzazione della classe politica nella direzione di azioni di taglio universalistico.

Ma chi sono questi leaders? E ancora: dove si formava-formerebbe tale classe dirigente? Sicuramente non all'École Normal Supérieure, che non è mai esistita in Italia e non esiste tuttora. Probabilmente si assegnava-assegnerebbe un ruolo chiave all'istruzione universitaria, ma vista l'esiguità del numero di laureati al tempo delle critiche nei confronti di Putnam – e la precarietà del sistema istruttivo italiano *tout court* – si deve aver pensato a un'altra istituzione per la formazione di questa nuova *ruling class*. Un processo piuttosto impegnativo, visto che ci si deve confrontare con una conclamata debolezza della classe media italiana sia in termini culturali (continuiamo ad essere gli europei che leggono meno di tutti) sia di senso civico. Insomma, non si capisce bene chi era, chi è, né chi dovrebbe essere – poiché gli esempi anglosassoni o d'oltralpe non sono adatti alla realtà italiana – questa nuova classe dirigente illuminata, né da dove viene e come si forma – dettagli non insignificanti per un sociologo²².

Bourdieu (1979) – magari aggiungendo alla fruizione culturale alta e popolare, pure riferimenti alla cultura in senso antropologico (valori). Un esempio di questo approccio e di un'indagine sul campo si trova nel volume di Roberto Cartocci — un allievo di Tullio-Altan — *Le mappe del tesoro* (2007). Non è obiettivo di questo lavoro proseguire un'analisi che sicuramente metterebbe al centro altri concetti di un "costruttivista strutturalista" come Pierre Bourdieu: la sua presa di distanza sia dallo "strutturalismo funzionalistico" di Parsons (1937) sia dal volontarismo degli interazionisti (Goffman 1959); il concetto di senso pratico (1994), il suo tratteggio dell'*Homo Academicus* (1988) e, soprattutto, il concetto classico della *Paideia* greco-latina, ovvero l'*habitus* (1980), l'inconscio collettivo di una classe sociale. Anche secondo Tocqueville «Apparteniamo alla nostra classe prima che alle nostre opinioni», che poi aggiunge: «In Italia ciò non è meno vero se sostituiamo alla parola 'classe', 'famiglia'».

²² Se l'idea era che le scuole di partito potessero assolvere la funzione di agenzie per la formazione di una classe dirigente illuminata – al di là di considerazioni di segno diverso – semplicemente quelle scuole e quei partiti non esistono più. Probabilmente la via da seguire era quella universalistica, sul modello francese. Pensare che tale compito universalizzante potesse essere assolto da

L'altra critica fondamentale a Putnam, ma più in generale a chi ha adottato un approccio culturalista, è ovviamente quella di segno opposto, cioè il punto di vista strutturalista. Non è compito di questo contributo sciogliere i nodi di questo dibattito, riassumibili con la battuta: «Viene prima l'uovo o la gallina?»; ed ecco che si è formato e presumibilmente continuerà a formarsi il partito degli studiosi "Uovo" e quello degli studiosi "Gallina". Seguendo la prospettiva strutturalista, le regioni dell'Italia settentrionale sono economicamente più progredite e per questo più civiche; e Putnam non può imputare il divario geografico di civismo alla storia, poiché storia e geografia, par di capire, debbono essere comprese in maniera separata. Se la storia più remota assieme alla cultura, ovvero il carattere nazionale (l'identità, se vogliamo adoperare un termine più recente), vengono messe in soffitta, come si interpreta il processo di riunificazione tedesco? L'importanza dei fattori storico-culturali non può ricomparire dicendo «è un'altra storia», altrimenti pare veramente il gioco delle tre carte.

Putnam affermava – è importante sottolinearlo in una nazione che ancora oggi cerca di risolvere i problemi del rapporto società-politica-economia con leggi e regolamenti – che le riforme delle istituzioni pubbliche o lo sviluppo economico non possono, di per se stessi, garantire la salute della democrazia italiana. Negli stessi anni, gli ha fatto eco Carlo Tullio-Altan: «L'ingegneria istituzionale non basta. Ciò che serve più di ogni altra cosa è la crescita della coscienza civile, il cambiamento della sensibilità collettiva, soprattutto nelle nuove generazioni frastornate e indifferenti a ciò che le circonda» (1995: 54). Riforme delle istituzioni e sviluppo economico – a livello di dichiarazione d'intenti – sono i soli punti al centro del dibattito politico attuale. Anche in questo caso merita riportare un passaggio del Discorso leopardiano:

Il vincolo e il freno delle leggi e della forza pubblica, che sembra ora essere l'unico che rimanga alla società, è cosa da gran tempo riconosciuta per insufficientissima a ritenere dal male e molto più a stimolare al bene. Tutti sanno con Orazio che le leggi senza i costumi non bastano, e da altra parte che i costumi dipendono e sono determinati e fondati principalmente e garantiti dalle opinioni (43-44).

Il fattore decisivo – sempre Putnam – per il buon funzionamento delle istituzioni è la maggiore o minore presenza di *civicness*: il terreno di regole, norme

strutture di parte, cioè particolari, come per definizione è un partito, potrebbe essere un brillante indicatore della persistenza e dell'ubiquità del particolarismo come tratto mentale-culturale, che non ha certamente risparmiato il ceto intellettuale italiano.

e valori intimamente connessi del tessuto associativo locale che possono favorire la cooperazione e l'allargamento della fiducia al di là della cerchia familiare, e aggiungo: di classe, di ceto, di corporazione.

Alla fine di questo breve *excursus*, troviamo l'imponente lavoro di Inglehart (1990 e 1996) che afferma un risultato empirico su tutti: nelle democrazie più stabili il 35% della popolazione esprime alti livelli di fiducia interpersonale, che l'autore considera come il principale indicatore della cultura civica di un paese. Quasi il 60% dei giovani italiani intervistati nella sesta indagine IARD (2007), di un'età compresa tra i 15 e i 24 anni, si riconosce nell'affermazione «Gli altri, se si presentasse l'occasione, approfitterebbero della mia buona fede». È un dato impressionante.

Tipi, stereo-tipi e archetipi

Se le analisi proposte dal filone culturalista sono imprecise, superficiali, o del tutto sbagliate, perché sono adottate come rappresentazioni calzanti dell'Italia? Perché questo "stigma" continua a essere adoperato dagli stranieri e dagli italiani stessi (Bagnasco 2006)? All'elenco di studiosi che diffondono il rumore del familismo-particolarismo si è recentemente aggiunto Ginsborg (2001), che, oltre ad ampliare l'onda lunga dell'analisi di Banfield, avrebbe pure un'altra responsabilità: attribuire l'avvento e il successo di Berlusconi al familismo e – pare di capire – vendere molte copie nel mondo anglosassone (il libro è adottato da tutti gli studi introduttivi sull'Italia contemporanea)²³.

Per comprendere il concetto di cultura civica è necessario tenere conto di una pluralità di dimensioni: una dimensione morale, una dimensione di fiducia, una dimensione di identificazione (Sciolla 1997)²⁴. La dimensione morale può essere colta attraverso le diverse configurazioni valoriali che prendono corpo tenendo conto di altri fattori. Fra gli altri: il senso di responsabilità; il senso dei diritti, il senso del civismo (la civiltà di Walzer, 1974). Alberto Maradi, uno studioso che indaga da anni il tessuto valoriale degli italiani, scrive:

Una società si forma e si distingue da un clan, quando gli individui accettano l'idea di avere dei doveri e delle responsabilità non solo verso se stessi, non

²³ In queste osservazioni colgo un'interessante simmetria con uno dei canovacci preferiti da Silvio Berlusconi: la distruzione dell'immagine italiana all'estero.

²⁴ La studiosa dei processi culturali (1997, 2004) giunge a conclusioni diverse rispetto a quelle di Banfield, Altan e gli autori che ho richiamato: il familismo amorale è considerato uno stereotipo. Sul punto tornerò tra un istante. Altre critiche recenti al filone iniziato da Guicciardini e continuato da Banfield si trovano in Piattoni (2005, 2007).

solo verso i familiari, non solo verso gli amici o i componenti del proprio clan, gruppo, cricca o simile, ma anche verso un qualsiasi membro ignoto e anonimo di quella società. Ampliandosi via via l'orizzonte, si percepiscono doveri e responsabilità anche verso gli stranieri, gli alieni, gli animali non umani, la natura. [...] Come hanno accertato decine di ricerche, fra i popoli mediterranei, la famiglia (non l'individuo) è la vera unità decisionale, l'unico centro di imputazione di legami etici (a detrimento di ogni altro livello, sia inferiore – l'individuo – sia superiore: vicinato, quartiere, comunità, società, Stato, umanità, biosfera) (Marradi 2005: 87 e 148).

La dimensione particolarista – la stessa rilevata da Banfield – secondo Marradi rappresenta tuttora in maniera efficace gli italiani: ciò che fanno e che pensano; non quello che dicono. Carlo Tullio-Altan nelle sue ricerche si sofferma sulla già citata “morale albertiana”. Secondo lo studioso, il familismo-particolarismo degli italiani è una sorta di metafisica dei costumi – propria del patrimonio mentale-culturale degli italiani di ieri e di oggi – che orienta i comportamenti in direzioni precise: trarre vantaggi per sé, per la propria famiglia (o corporazione) a discapito degli interessi collettivi.

Le aspirazioni dei giovani a una socialità più autentica trovano un forte ostacolo nel modello culturale, assorbito dall'ambiente sociale e dalla famiglia in particolare, che prospetta l'Altro come un'entità strumentale o negativa (Tullio-Altan 1995: 35).

Inoltre, come ci fa notare Gianfranco Bettin Lattes nelle società europee (odierne e del passato) sono frequenti i casi di giovani generazioni che possono rifarsi acriticamente agli orientamenti “tradizionali” già elaborati dai loro genitori. È sempre Bettin a ricordarci che le indagini sociologiche pre-'68 evidenziavano – è bene ricordarlo – un disinteresse totale dei giovani per la politica; essi, invece, esprimevano un forte interesse per una “vita tranquilla”, che li appiattiva sulle posizioni degli adulti. Si trattava della nota generazione delle “Tre M” (moglie/marito, mestiere, macchina). Una lettura analitica delle indagini dell'Eurobarometro sui giovani permette di identificare sei tipi di orientamento valoriale giovanile: gli individualisti; i conformisti; i neo-conservatori; i post-materialisti; i Cristiani impegnati; i tradizionalisti. Se i 4/5 della popolazione giovanile intervistata si ritrova nei primi tre tipi, vale a dire tra gli individualisti, i conformisti ed i neo-conservatori, a questo panorama europeo in Italia si aggiunge la “sindrome familista”, ben indicata sia dal fenomeno del prolungamento della fase giovanile, sia dalla sovrapposizione “scientifica” tra famiglia e politica, lavoro, carriera sociale.

Non sappiamo quale relazione si stabilisce tra questa “sindrome familista” e gli orientamenti politici degli stessi giovani, ma i dati non consentono di prevedere a breve termine l’insorgere di una generazione politica orientata alla partecipazione sociale e ad atteggiamenti universalistici (Bettin 1997: 14).

Secondo il sociologo della politica non si intravedono segnali che possano far immaginare il distacco dei giovani italiani da orientamenti di valore particolaristi, che facciano prevedere una futura partecipazione alla vita politica di taglio universalistico (Bettin 1997, 1999 e 2001).

Loredana Sciolla giunge a conclusioni diverse sia rispetto a Bettin sia rispetto a quelle degli autori “culturalisti” citati sinora. Il familismo amorale è considerato uno stereotipo. La domanda da porsi è semplice, la risposta un po’ meno: la tipizzazione “familismo amorale” (il più generale “particolarismo”) è una stereo-tipizzazione? Ci aiuta o è un ostacolo alla comprensione della società italiana?

Benedetto Croce è stato uno dei primi studiosi italiani a criticare (tutte) le tipizzazioni, e in particolare quelle relative al concetto di carattere nazionale. Secondo Croce, porre l’accento sul carattere impediva di cogliere le rivelazioni di una narrazione storica profonda, cadendo nell’errore di separare il carattere di un popolo dalla sua storia e «rappresentare prima il carattere, con l’intento di cercare poi come questo abbia agito e reagito agli avvenimenti, cioè quale storia abbia avuto. Ma se il carattere si pone come bello e pronto, nessuna narrazione storica può seguire» (Croce 1915/1989: 378).

Gli studiosi anglosassoni seguaci dell’*anthropological history* hanno cercato di coniugare la dimensione diacronica con quella sincronica. Ma, soprattutto, non hanno considerato negativamente né la tipizzazione né la stereo-tipizzazione. Lo stereotipo non è un ostacolo, ma un aiuto nel processo di ricostruzione di una cultura. Secondo Peter Burke l’accostamento dello stereotipo al modello scientifico è palese:

Il termine ‘stereotipo’ rappresenta la connotazione spregiativa di ciò che i sociologi e gli antropologi preferiscono chiamare ‘modello’; in altre parole, è un’utile semplificazione impiegata per capire la complessità della realtà sociale. Così possiamo includere fra gli “stereotipi” o “modelli” il sistema feudale, il capitalismo, la cultura della vergogna, la società spettacolo etc. Si potrebbe persino aggiungere l’“inglese”, o l’“italiano”, quando tali termini vengono usati in riferimento agli stili o al comportamento (Burke 1987/1988: 10).

Non si tratta, ovviamente, di riproporre concezioni storiciste e idealiste, ma di prendere o meno in considerazione il punto di vista di antropologi come il già citato Carlo Tullio-Altan, che sottolineano l’importanza dei fattori men-

tali-culturali – la “mentalità”, un termine largamente diffuso nel linguaggio comune. Tali costrutti nascono dai solchi della storia ma poi, nella *long durée*, possono divenire “cause” del divenire storico.

Una certa mentalità pubblica è il prodotto di una combinazione storica di fattori economici, sociali, politici, e specificamente culturali, combinazione nella quale tale mentalità prende forma, in armonia e in relazione alle esigenze che quella stessa combinazione globalmente esprime. Ma una volta formatasi, e consolidatasi in una certa guisa, tale mentalità diviene una realtà vischiosa e resistente, che sopravvive alle condizioni che l’hanno generata, e agisce a sua volta come uno dei fattori rilevanti, sugli eventi successivi, economici, sociali e politici (Tullio-Altan 1986: 29).

La miscela tra fattori mentali, memoria storica, lingua e valori collettivi traducono l’identità individuale in quella del gruppo e nell’identità nazionale *tout court*, facendo di un italiano un italiano e non un tedesco. In questo senso – come combinazione di stratificazioni storiche, politiche, etniche, religiose, antropologico-culturali – si può parlare di elementi unificanti dell’italianità, di una sorta di kantiana metafisica dei costumi. Sempre seguendo il contributo di Tullio-Altan, è possibile compiere un’identificazione culturale analizzando la configurazione originata dall’intreccio di un *epos* (il racconto di un passato collettivo, la memoria storica), un *oikos* (la casa comune, il senso di appartenenza a una terra), un *ethos* (i valori e le norme condivise), un *genos* (i vincoli di sangue) e un *logos* (la lingua) comuni. D’altra parte, di cosa si parla quando si pronuncia, e vi si fa il titolo di un libro (Galli della Loggia 1998), la locuzione “Identità Italiana”? E cosa intendiamo o sottintendiamo quando pronunciamo l’espressione “all’italiana”?

Secondo Luigi Barzini (1963), la maggior parte delle pratiche sociali degli italiani non è “all’italiana”; tuttavia, da questa considerazione non muove nella direzione opposta, vale a dire non considera “all’italiana” un superficiale stereotipo, piuttosto un prezioso indicatore sociologico.

Sono indizi preziosi [...]. Mostrano che ancora oggi come nel passato certe imprese ci riescono senza sforzo e che altre sono per noi praticamente impossibili; hanno chiaramente determinato l’andamento degli eventi trascorsi; senza alcun dubbio, determineranno il nostro avvenire. Forse per noi non c’è scampo. Ed è questa sensazione di essere in trappola entro i limiti inflessibili delle tendenze nazionali a far sì che la vita italiana, sotto la sua superficie scintillante e vivace, abbia una qualità fondamentale di amarezza, disappunto, e infinita malinconia (Barzini 1964: 21).

Muovendosi sull'altra sponda, troviamo diverse argomentazioni. Banfield e gli altri studiosi che hanno interpretato in maniera simile la realtà sociale italiana avrebbero contribuito a costruire uno stereotipo negativo dell'italianità a livello internazionale, alimentando al tempo stesso all'interno dello stivale la "sindrome del fallimento" tipica del dibattito meridionalista degli ultimi trenta anni (Mutti 1998). Secondo il punto di vista sviluppato in questo saggio, questa idea dell'Italia ha origini lontane e appartiene in maniera inestricabile sia al momento dell'autoriconoscimento sia a quello dell'eteroriconoscimento. Inoltre, è proprio nella premessa teorica implicita o esplicita di queste critiche a Banfield – la profezia che si auto adempie di Merton (1949) – che sta l'altra forza della categoria familismo-particolarismo. Il teorema di Thomas (1923), da cui prende spunto Merton, recita: «If men define things as real, they are real in their consequences». Ed è proprio questo il nodo centrale dell'interpretazione di Banfield che merita riportare nuovamente in inglese: «maximize the material, short-run advantage of the nuclear family; assume that all others will do likewise». Il motore culturale sta proprio in quell' *assume that all others will do likewise*: infatti, è a partire da questa osservazione che le interpretazioni di segno opposto a quello culturalista – pur sottoscrivibili in astratto o in particolari situazioni – paiono muoversi in salita.

Mutti mette in discussione la maniera abituale di declinare la dicotomia tradizione/modernità. Ponendo il consueto accento negativo sulla tradizione – particolarismo, ascrizione, agire affettivo – e considerandola come ostacolo invalicabile di una modernità tutta declinata al positivo – universalismo, acquisizione, agire razionale-neutrale – non si «valorizzano le risorse preesistenti». In breve, particolarismo non è sinonimo di sottosviluppo. I legami particolaristici sono stati conciliabili con lo sviluppo economico in Asia (Eisenstadt, Roninger 1984; Pye 1984) e, secondo alcuni, costituiscono la via privilegiata verso la modernizzazione per alcuni paesi dell'America Latina (Roninger 1990), nello specifico Brasile e Messico.

Ma ritorniamo al punto di vista di Mutti: se il particolarismo è orientato alla realizzazione si può coniugare con sviluppo e modernizzazione (1994, 1998). Sul fatto che questo sia il caso dell'Italia, e in particolare quella meridionale, si possono nutrire alcune perplessità. In ogni caso, pure il Guicciardini riteneva possibile e opportuna la coniugazione particolarismo-modernità.

Anche Cassano in *Pensiero Meridiano* afferma quanto sia necessario pensare diversamente il sud, smettendo di vedere le sue patologie solo come la conseguenza di un difetto di modernità: «Bisogna rovesciare l'ottica e iniziare a pensare che probabilmente nel sud d'Italia la modernità non è estranea alle patologie di cui ancora molti credono che essa sia la cura» (1996: 3). E anche Cassano pensa alla modernizzazione del sud come «l'unica modernizzazione possibile», cioè quella reale. Promuovere un pensiero meridiano significa proprio ridare «al sud l'antica dignità di soggetto del pensiero, interrompere

una lunga sequenza in cui esso è stato pensato da altri». Ma, senza alcuna indulgenza: «il pensiero meridiano ha il compito di pensare il sud con maggior rigore e durezza, ha il dovere di vedere e combattere *iuxta propria principia* la devastante vendita all'incanto che gli stessi meridionali hanno organizzato delle proprie terre» (Cassano 1996: 3-4).

Anche il pensiero neocomunitario (Etzioni 1995) suggerisce una terza via: le comunità inclusive possono sviluppare una moralità solidale e altruistica tra soggetti legati da rapporti particolari, e stabilire legami di cooperazione, di fiducia con l'altro da sé. Insomma, tracce di una terza via del meridione italiano al processo di modernizzazione sono state individuate a partire da una famiglia che non si chiude in se stessa, ma è capace di sviluppare forme di solidarietà che vanno oltre i legami di parentela e clientela (Gribaudo 1980, Piselli 1981, Fantozzi 1993).

In breve, una società centrata sulla famiglia particolare, di per sé non chiama necessariamente livelli minori di senso civico. È, in estrema sintesi, il pensiero di Loredana Sciolla: il familismo non è in correlazione negativa con la *civiness*. La studiosa torinese nel libro *La sfida dei valori. Rispetto delle regole e rispetto dei diritti in Italia* (2004) supporta questo punto di vista con una *survey*. Ella chiama in causa i lavori già sommariamente tratteggiati in questa sede – Almond e Verba; Edward Banfield; Joseph La Palombara – e ci dice che gli italiani sono nel frattempo cambiati. O, meglio, che ce lo dicono alcune *survey cross-national* (come il World Value Survey).

Sciolla ribadisce le consuete critiche: le stesse domande a italiani e inglesi senza tener conto del diverso contesto storico, la normatività della categoria di “cultura civica”, che è appannaggio degli anglosassoni. Gli italiani escono meglio dal confronto con gli altri quattro paesi; in particolare si nota un miglioramento dell'interesse e della partecipazione democratica a partire dagli anni Novanta. Il senso di identità nazionale è rafforzato e il localismo non è superiore a quello degli altri paesi. I tassi di associazionismo sono cresciuti arginando l'individualismo italiano.

Tuttavia si tratta pur sempre di una *survey*. E che, da questa indagine, Caltanissetta risulti più civica di Milano e Torino suscita perplessità.

A Caltanissetta c'è più fiducia nelle istituzioni e (attenzione!) un maggior interesse per la politica. Ebbene, chiunque si sia occupato di culture politiche italiane (al plurale) sa che l'interesse nel sud per la politica è sempre stato più alto, ma perché i cittadini meridionali hanno avuto sempre bisogno della politica (del potere politico) dal quale dipendono le loro risorse (Caciagli 2004: 2).

Ma è un'altra riflessione del politologo fiorentino a cui mi aggancio: «da parte del libro che suscita più forti perplessità è la seconda, quando si plana

dall'alto e ci si avvicina a una realtà familiare, nella quale si sta dentro e della quale possediamo molti ritratti» (2004: 3). Il punto è già stato accennato: c'è bisogno di andare sul campo e di dipingere un ritratto efficace.

Se nelle scienze sociali la creazione di tipi è imprescindibile, si tratta di distinguere tra tipi²⁵ “buoni” e “cattivi”. Pertanto, qual è il tipo proposto da chi critica l'immagine particolarista, familista? A mio avviso, sinora non è stato costruito un tipo, un concetto antagonista. O, perlomeno, non è stata costruita un'espressione emblematica. Il conio di locuzioni evocative non è una pratica di per sé positiva. Tuttavia, uno studioso cerca naturalmente di lasciare il proprio segno con parole ed espressioni. Uno dei problemi che si riscontra nelle tesi contrarie al familismo-particolarismo – al di là della sostanza – è che gli studiosi non hanno coniato “espressioni chiave” per le loro critiche, senza le quali, a torto o a ragione, non è possibile lasciare il segno: pertanto, la critica al “familismo” rimane la critica al familismo e niente di più.

L'importanza di locuzioni sintetiche (tipo: “disincanto”, “gabbia d'acciaio”, o i più recenti “società liquida”) che possano rappresentare il succo delle proprie indagini è innegabile. Simili espressioni solitamente condensano il punto di vista dello studioso “in positivo”, cioè, per intendersi, dire qualcosa sulla globalizzazione piuttosto che coniare il termine “No-global”.

Come già accennato, un'idea di sé (come individui che appartengono a una collettività) sintetizzata dall'espressione “familismo” o derivate, che si è formata nel lungo tempo storico, che è entrata a far parte del sentire scientifico e comune, che appartiene al momento dell'eteroriconoscimento e dell'autoriconoscimento, giusta o sbagliata che sia non si può scardinare con dati quantitativi. La sedimentazione storica di interpretazioni “culturali” della realtà sociale e politica italiana è talmente pesante, profonda, che rappresenta oramai un *corpus* di immagini solidificate. E il “familismo-particolarismo” è una categoria che fa parte degli strumenti concettuali, dei pensieri più intimi dell'uomo della strada italiano.

Inoltre, è presente un ostacolo ancora più arduo da superare: la mera osservazione (finanche superficiale) della realtà quotidiana italiana. L'esperienza in prima persona e il racconto che se ne fa nei mezzi di informazione rendono il compito di chi intende controbattere alle tesi di Banfield quasi ciclopico. Guardandosi intorno e sfogliando una pagina a caso di un qualunque quotidiano è difficile imbattersi in tracce di *civiness*. E anche quando ci si reca in un tempio della conoscenza, come la Biblioteca Nazionale di Firenze, ci si imbatte nei “Furbetti degli armadietti”.

²⁵ Walter Lippmann in *Public Opinion* (1965), è stato il primo studioso ad adoperare il termine “stereotipo” nella sua accezione moderna e collegandolo subito ai temi chiave della modernità.

Infine un'osservazione quantitativa: a fronte di un piccolo "schieramento" autoctono che critica le analisi proto- e post-banfieldiane (solitamente in italiano), c'è un esercito di analisti che ritiene il particolarismo, il familismo, una buona chiave interpretativa della realtà sociale, politica ed economica italiana. E questo esercito è sia italiano, sia nordeuropeo, sia americano: una sorta di "legione straniera". Ci sarà bisogno di molte e approfondite indagini per dar battaglia a queste visioni della società italiana.

Chiudo ribadendo per l'ennesima volta, e a scanso di equivoci, che queste osservazioni non possono essere esclusivamente legate a un questionario. È sicuramente necessario che il ricercatore scenda sul campo e, con tempo e pazienza, porti avanti uno studio di comunità. Questa sarebbe la migliore risposta scientifica, che finalmente valica il muro delle osservazioni critiche di lavori di altri. L'auspicio è che la risposta a un metodo e a un'interpretazione ritenute approssimative — se non del tutto sbagliate — si fondi su una ricerca perlomeno simile, poiché se a un'indagine sul campo o a uno studio di comunità non si contrappone un altro studio di comunità, è difficile trasformare la "critica a" in qualcos'altro.

La domanda finale che nasce spontanea è: come si sta a Chiaromonte oggi? A mio avviso non si sa. O, meglio, non si sa nei termini di un'indagine sul campo di taglio socio-antropologico. Ancora una volta non mi pare una pratica sufficiente comparare il reddito pro-capite di ora e di allora. Nella prefazione all'ultima edizione italiana delle *Basi Morali*, Bagnasco afferma quanto sia difficile liberarsi da Banfield: «ho il sospetto che anche in molti dei più accesi critici rimanga la sensazione di avere a che fare con una specie di *fantasma* nascosto da qualche parte nella casa, e pronto a ritornare quando e dove meno loro se lo aspettano» (Bagnasco 2006: 9; corsivo mio).

Tullio-Altan (Freud, Jung etc.) ci racconta che è difficile liberarsi di un fantasma proprio perché è un fantasma. L'antropologo italiano nel libro *La nostra Italia* (1986) registra una sorta di "rimozione nevrotica" degli studiosi italiani quando affrontano il tema del familismo, del particolarismo, dell'arretratezza. Se vale la pena tenere in considerazione l'osservazione di Tullio-Altan, e personalmente credo di sì, il fantasma di Banfield è il ritorno del rimosso, in forma di condensazione o conversione (Freud 1915). Ma, forse, più che Banfield, potrebbe essere proprio Tullio-Altan la persona rimossa. Egli, infatti, propone di revisionare la concezione marxista e capitalista che vede nell'economia la struttura portante della storia, e l'ideologia come mera sovrastruttura:

Le idee, le credenze, i pregiudizi, le norme di vita che fanno parte di una cultura, quando si traducono in concreti comportamenti, cessano di appartenere al puro regno dei simboli e dei concetti, e si fanno "cose" e cose di eccezionale durezza e consistenza, con le quali bisogna fare i conti come con la più tenace realtà (Tullio-Altan 1986: 14).

Credo che ulteriori analisi sulla società italiana, sul concetto di particolarismo, sulla necessità di ripensare criticamente i processi di modernizzazione e sul ruolo che la famiglia gioca in tutto questo si debbano misurare con l'approccio relazionale e con la necessità di adottare una dimensione intergenerazionale portate avanti nel tempo da Pierpaolo Donati (1983, 1997, 2002, 2010). Solo pensando i giovani in rapporto ai loro fratelli/sorelle più grandi, agli adulti e agli anziani, è possibile mettere a fuoco le differenze negli atteggiamenti verso il proprio percorso di vita e la società a tutto tondo. Personalmente, quando mi sono cimentato nell'indagare i rapporti tra giovani e adulti italiani, ho trovato costruzioni identitarie alimentate da una cultura della dipendenza da un sistema autoreferenziale di azione (Birindelli 2006). Per tagliar corto e non perdere il filo conduttore di questo saggio, si può constatare la mancanza di presa del concetto di familismo amorale, ma non perché nel frattempo si siano innescati processi virtuosi di partecipazione civile, solidarietà diffusa etc.; ma per un movimento opposto, cioè l'avvento di un pervasivo e ossessivo individualismo, sorretto da una cultura del narcisismo che conduce alla ripiegamento su un «io difensivo» (Lasch 1979, 1984). È un soggetto tardo-moderno decisamente solo, che per diventare artigiano, produttore e non mero consumatore della propria vita è costretto a sviluppare una nuova capacità riflessiva, il racconto di sé per sé (Birindelli 2008).

Chiudo tornando a Banfield. Oltre alla già citata efficacia comunicativa dell'espressione "familismo amorale" – che fa il paio, per intendersi, con il *bowling alone* di Putnam (2002) – il libro è stato tradotto in molte lingue e ha venduto numerose copie. Uno spettro decisamente ingombrante: *Poltergeist!*

Riferimenti bibliografici

- Alberti L.B. (1972 [1433-1441]), *I libri della famiglia*, Einaudi, Torino.
- Almond G.A. e Verba S. (1963), *The Civic Culture: Political attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Bagnasco A. (2006), *Ritorno a Montegrano*, in E.C. Banfield *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna.
- Banfield E.G. (1958), *The Moral Basis of a Backward Society*, Free Press, Glencoe, trad. it. *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna, 1961, 1967, 1976, 2006.
- Baretti G. (1768), *An Account of the Manners and Customs of Italy; with Observations on the Mistakes of some Travellers, with regard to the Country. Second edition with Notes and Appendix added, in answer to Samuel Sharp*, Davies and Rymers, London, trad. it. *Opere*, 615-646, Rizzoli, Milano, 1967; *Dei modi e costumi d'Italia*, Aragno, Torino, 2003.
- Barzini L. (1964), *The Italians*, Atheneum, New York, trad. it. *Gli italiani*, Milano, Rizzoli, Milano, 1964.
- Beck U. (2000), *What is Globalization*, Polity Press, Cambridge.

- Bettin Lattes G. (1997), *Alcune considerazioni sul mutamento delle generazioni e sul mutamento politico*, in Bettin Lattes G. (a cura di), *Politica e società. Studi in onore di Luciano Cavalli*, Cedam, Padova.
- Bettin Lattes G. (2001), *La cultura politica nella sociologia politica italiana contemporanea: appunti per una discussione*, in P. Fantozzi (a cura di), *Politica, istituzioni e sviluppo: un approccio sociologico*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- Bettin Lattes G. (a cura di) (1999), *Giovani e democrazie in Europa*, Cedam, Padova.
- Birindelli P. (2006), *Clicca su te stesso. Sé senza l'Altro*, Bonanno, Acireale, Roma.
- Birindelli P. (2008), *Sé. Concetti e pratiche*, Aracne, Roma.
- Bollati G. (1983), *L'italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*, Einaudi, Torino.
- Bourdieu P. (1979), *La Distinction: critique sociale du jugement*, Minuti, Paris.
- Bourdieu P. (1980), *Questions de sociologie*, Minuti, Paris.
- Bourdieu P. (1988), *Homo Academicus*, Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu P. (1993), *How Can 'Free-floating Intellectuals' be Set Free?*, in *Sociology in Question*, Thousand Oaks, Ca, New Delhi, London, Sage: 41-48.
- Bourdieu P. (1994), *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris.
- Bruner J.S. (1990), *Acts of Meaning*, Harvard University Press, London, trad. It *La ricerca del significato*. Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- Bruner J.S. (1991), *The Narrative Construction of Reality*, in "Critical Inquiry", 18, 1: 1-21.
- Burke P. (1987), *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. It. *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- Buzzi C., Cavalli A. e De Lillo A. (a cura di) (2007), *Sesta indagine dell'Istituto Iard sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Caciagli M. (2004), Recensione a L. Sciolla, *La sfida dei valori*, Istituto Cattaneo. Bologna.
- Cartocci R. (2007), *Le mappe del tesoro. Atlante del capitale sociale in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Cassano F. (1996), *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari.
- Colombis A. (1976), *Organizzazione sociale e familismo amorale a Chiaromonte. Critica della tesi di E.C. Banfield da parte di un familista*, in "Sociologia dell'organizzazione", 4: 437-488.
- Croce B. (1915), *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie.*, Tübingen, Mohr. Le citazione dalla trad. it. *Teoria e storia della storiografia*, Adelphi, Milano, 1989.
- De Masi D. (1976), *Arretratezza del Mezzogiorno e analisi sociologica*, in E.C. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna.
- De Staël (1807), *Corinne ou l'Italie*, Nicolle Editino, Paris.
- Donati P. (1983), *Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano.
- Donati P. (1997), *La novità di una ricerca: pensare i giovani generazionalmente*, in Donati P. e Colozzi I. (a cura di), *Giovani e generazioni*, Il Mulino, Bologna: 11-36.
- Donati P. (2002), *Inter-generational solidarity: a sociological and social policy issue*, in E. Malinvaud E. (a cura di), *Intergenerational Solidarity*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vaticano: 57-81.

- Donati P. (2010), *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, Routledge, London.
- Eisentadt S.N. e Roninger L. (1984), *Patron, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Etzioni A. (a cura di) (1995), *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, Virginia Charlottesville University Press, Charlottesville.
- Evans P. (1995), *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*, Princeton University Press, Princeton.
- Fantozzi P. (1993), *Politica Clientela Regolazione Sociale. Il Mezzogiorno nella questione politica italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Forster E.M. (1908), *A Room with a View*, Edward Arnold, London, trad.it. *Camera con vista*, Rizzoli, Milano, 1958.
- Freud S. (1915), *La rimozione*, in *Metapsicologia*, in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino.
- Galli della Loggia E. (1998), *L'identità italiana*, Il Mulino, Bologna.
- Geertz C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic, New York.
- Ginsborg P. (1990), *A History of Contemporary Italy: Society and politics, 1943–1988*, London, Penguin Books.
- Ginsborg P. (2001), *Italy and its Discontents*, Penguin, New York.
- Goethe J.W. (1796), *Die Wilhelm Meisters Lehrjahre*, trad. it. *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, in Goethe, *Opere*, Vol. III, Sansoni, Firenze, 1949.
- Goffman E. (1959), *Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York, trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1969.
- Gribaudo G. (1980), *Mediatori. Antropologia del potere democristiano nel Mezzogiorno*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Grosley P.J. (1764), *Nouveaux mémoires ou observations sur l'Italie et les italiens, par deux gentilhommes suédois*.
- Guicciardini F. (1933 [1530]), *Scritti politici e Ricordi*, Laterza, Bari.
- Guicciardini F. (1576), *Consigli et Avvertimenti*, Morel, Paris.
- Inglehart R. (1990), *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, Princeton University Press, trad. it., *Valori e cultura politica nella società industriale avanzata*, Liviana, Vicenza, 1993.
- Inglehart R. (1996), *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton University Press, Princeton, trad. it. *La società post-moderna. Mutamento, ideologie e valori in 43 paesi*, Editori Riuniti, Roma, 1998.
- James H. (1881), *The Portrait of a Lady*, Trad. It. *Ritratto di Signora*, Torino, Einaudi, 1993.
- La Palombara J. (1964), *Interest Groups in Italian Politics*, University Press, Princeton, NJ., trad. it. *Clientela e parentela. Studio sui gruppi di interesse in Italia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1967.
- Lasch C. (1979), *The Culture of Narcissism*, Norton, New York, trad. It, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano, 1981
- Lasch C. (1984), *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, Norton, New York, trad. it. *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli Milano, 1985.

- Leopardi G. (1824) *Discorso sullo stato presente dei costumi degli italiani*, Le citazione dall'edizione del 1991, Feltrinelli, Milano.
- Levi-Strauss C. (1983), *Le regard éloigné*, Plon, Paris.
- Lijphart A. (1977), *Democracy in Plural Societies: a Comparative Exploration*, Yale University Press, New Haven.
- Luzzi J. (2002), *Italy without Italians: Literary Origins of a Romantic Myth*, «MLN», 117: 48-83.
- Lynd, R.S. e Lynd H.M.(1929), *Middletown: A Study in Contemporary American Culture*, New York: Harcourt.
- Lynd R.S. e Lynd H.M. (1937), *Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts*, Harcourt, New York.
- Marradi A. (2005), *Raccontar storie. Un nuovo metodo per indagare sui valori*, Carocci, Roma.
- Mastropaolo A. (2009), *From the other shore: American political science and the Italian case*, «Modern Italy»,14: 311-337.
- Mayes F. (1996), *Under the Tuscan Sun: At Home in Italy*, Bantam, New York..
- Merton R.K. (1949): *Social Theory and Social Structure*, Free Press, Glencoe, trad. it. *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna, 1970.
- Miller R.A. (1974), *Are Familists Amoral? A Test of Banfield's Amoral Familism Hypothesis in a South Italian Village*, «American Ethnologist», 3, 1: 515-35.
- Mutti A. (1994), *Il particolarismo come risorsa. Politica ed economia nello sviluppo abruzzese*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 4: 451-518.
- Mutti A. (1998), *Capitale sociale e sviluppo. La fiducia come risorsa*, Il Mulino, Bologna.
- Parsons T. (1937), *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill, New York,. trad. it. *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1956.
- Piattoni S. (2005), *Il clientelismo: l'Italia in prospettiva comparata*, Carocci, Roma.
- Piattoni S. (2007), *Le virtù del clientelismo. Una critica non convenzionale*, Laterza, Roma-Bari.
- Piselli F. (1981), *Parentela e immigrazione*, Einaudi, Torino.
- Pizzorno A. (1967), *Familismo amorale e marginalità storica. Ovvero perché non c'è niente da fare a Monteleone*, «Quaderni di sociologia», 3: 247-261.
- Putnam R.D. (2002) *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York.
- Putnam R.D. (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, trad. it. *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano.
- Pye L.W. (1984), *Asian Power and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rokkan S. (1964), *Review: The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, by G.A. Almond and S. Verba, «American Political Science Review», 3, 58: 676-9.
- Roninger L. (1990), *Hierarchy and Trust in Modern Mexico and Brasil*, Praeger, New York.
- Sciolla L. (1997), *Italiani. Stereotipi di casa nostra*, Il Mulino, Bologna.
- Sciolla L. (2004), *La sfida dei valori. Rispetto delle regole e rispetto dei diritti in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Servegnini P. (2005), *La testa degli italiani*, RCS, Milano.
- Sharp S. (1767), *Letters from Italy*, Cave, London.
- Squillaci A. (2000), *Postfazione a G. Leopardi, Dei costumi degli italiani*, Sedizioni, Milano.
- Sthendal (1826), *Voyages en Italie*, Gallimard, Paris, 1973.

- Tarrow S. (1967), *Peasant Communism in Southern Italy*, Yale University Press, New Haven, trad. it. *Partito comunista e contadini nel Mezzogiorno*, Einaudi, Torino.
- Tarrow S. (1977), *The Italian Party System Between Crisis and Transition*, «American Journal of Political Science», 2, 21: 193-224.
- Thomas W.I. (1923), *The Unadjusted Girl*, Little Brown., Boston.
- Thomas W.I. e Znaniecki F.(1918-20), *The Polish Peasant in Europe and in America*, Badger, Boston, trad. it. *Il contadino polacco in Europa e in America*, Edizioni di Comunità, Milano, 1968.
- Triglia C. (2001), *Social Capital and Local Development*, «European Journal of Social Theory», 4: 427-442.
- Tullio-Altan C. (1986), *La nostra Italia*, Feltrinelli, Milano.
- Tullio-Altan C. (1992), *Soggetto, simbolo e valore*, Feltrinelli, Milano.
- Tullio-Altan C. (1995), *Italia: una nazione senza religione civile. Le ragioni di una democrazia incompiuta*, Istituto editoriale veneto friulano, Udine.
- Tullio Altan C. (1997), *La coscienza civile degli italiani*, Gaspari, Udine.
- Verba S. (1980), *On Revisiting the Civic Culture: a Personal Postscript*, in G. Almond e S. Verba (a cura di), *The Civic Culture Revisited*, Little and Brown, Boston.