

PAROLECHIAVE

Nuova serie di «Problemi del socialismo»

1

comunità

aprile 1993



La «comunità». Ricordo e utopia

di Giovanni Contini

1. Difficoltà di una definizione.

In un fortunato saggio scritto anni or sono Alan Macfarlane¹ ripercorreva la storia del concetto di «comunità» nelle scienze sociali occidentali: di «comunità» si iniziò a parlare con la rivoluzione industriale, quando la si considerava oramai un relitto del passato; si cercò poi di ritrovarla ancora viva, incarnata nelle forme sociali delle aree remote e «primitive», finché divenne «uno dei più potenti miti nelle società industriali».

«Comunità» diventava, in sociologia, quello che «cultura» rappresentava in antropologia: un concetto strutturale, senza il quale molto del lavoro dei sociologi sarebbe stato impossibile: «Quello che si credeva era che veramente esistessero entità come le "comunità", sussistenti indipendentemente dall'osservatore e in attesa di essere scoperte. Erano tanto concrete quanto l'America per Colombo». Dal momento che ci si aspettava di trovarle, «la profezia si autoadempì e le "comunità" vennero trovate».

Sottoposto a critica, tuttavia, quel concetto ha rivelato limiti importanti: prima di tutto, limiti di definizione. Una accurata ricognizione dell'ampia letteratura in materia ha, infatti, mostrato come al termine fossero attribuiti 94 diversi significati; l'unica cosa che quelle definizioni avevano in comune era la «gente» (people)². Un'altra definizione minimale, che appiattisce il significato del termine su quello

¹ A. Macfarlane, *History, Anthropology and the Study of Communities*, in «*Social History*», maggio 1977, pp. 631-52.

² Hillery, citato in Macfarlane, *History* cit., p. 633.

indicato dal dizionario, sostiene che «comunità implica avere qualcosa in comune»³.

Altri studi sottolineano l'importanza del sentimento di appartenenza, perché si possa parlare di «comunità»⁴, e altri ancora criticano il fatto che gli studi sulle «comunità» siano di fatto inconfondibili gli uni con gli altri⁵ e che essi abbiano privilegiato, nella stragrande maggioranza dei casi, aree geograficamente isolate che sempre più tendono a sparire al giorno d'oggi. Inoltre, proprio il metodo dell'osservazione partecipante, che consiste nel vivere per lunghi mesi in quelle località isolate per studiare l'interazione degli individui, tenderebbe a creare l'idea di «comunità» nella mente dell'osservatore: proprio il contrario di quanto accade agli storici che hanno studiato le società occidentali avendole già anticipatamente giudicate «atomistiche e individualistiche» utilizzando tecniche di rilevazione quantitative; non c'è da meravigliarsi se, in quest'ultimo caso, le relazioni interindividuali e il senso di appartenenza tendono a sparire dai risultati, ma potrebbe darsi che anche l'oggetto dell'osservazione partecipante antropologica sembrerebbe ben diverso se venisse studiato con tecniche quantitative⁶.

Tuttavia, anche quando lo storico cerca di studiare le relazioni interindividuali e il senso di appartenenza, e utilizza il documento più qualitativo di tutti, la testimonianza diretta sul passato raccontata dai testimoni, i problemi che incontra sono seri: non può disporre, infatti, dell'osservazione diretta, ed è costretto a fondarsi sul racconto che oggi viene formulato.

Se l'antropologo o il sociologo, per proiettivi che possano essere, hanno pur sempre di fronte il mondo vitale che cercano di penetrare, benché esso paia enigmatico, nel caso della ricerca storica, invece, al posto della ricchezza delle interazioni sociali vere e proprie disponiamo solo di un racconto.

E il problema non consiste soltanto nella distanza temporale tra il ricercatore e il suo oggetto, ma in una complicazione più sottile; se, infatti, non si dispone di interazioni concrete da osservare, ma

³ R. Frankenberg, *Communities in Britain*, cit. in *ibid.*, p. 633.

⁴ D.B. Clark, *The Concept of Community: a Re-examination*, in «*Sociological Review*», XXI, 1973, 3, pp. 397-416.

⁵ E.R. Wolf, *Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico*, in «*American Anthropologist*», LVIII, dicembre 1956, p. 1066.

⁶ Macfarlane, *History* cit., p. 634.

di un racconto relativo a quelle interazioni, non è più solo lo storico a proiettare (forse) sul suo oggetto d'indagine un modello, quello della comunità, che esisterebbe solo nella sua testa: quel modello, infatti, appare (e in modo ben più diretto) nel racconto stesso dei testimoni, quando rimpiangono il tipo di relazioni interindividuali che si stabilivano nel mondo, ormai perduto, del quale narrano. E non compare solo nei racconti stimolati dall'intervistatore, ma anche, e in questo caso del tutto autonomamente, nel pathos che circonda la vera e propria «invenzione» di sagre e fiere paesane, dove tutta l'energia, il tempo e il denaro sono spesi per rappresentare un mondo rovesciato rispetto al presente, fondato su interazioni tra gli individui che sono volontarie e altruistiche (gli organizzatori della sagra non sono pagati e lavorano per il collettivo) invece che coercitive e individualistiche (come quelle che si vengono stabilendo nella società di mercato fondata sull'interesse personale e sul lavoro dipendente).

Nelle pagine che seguono, quindi, cercherò di analizzare la comunità non come fatto sociale, del quale stabilire l'esistenza o meno, e neppure come semplice discorso. Tenterò, invece, di mettere il racconto nostalgico della comunità in rapporto, oppure in contrasto, con altri racconti che esprimono un rifiuto del passato e un'assenza di nostalgia per l'antica «comunità», e con tutte le altre informazioni relative alla società della quale si parla.

2. I contadini e la memoria della comunità contadina nella Toscana mezzadrile.

Quando si intervistano vecchie contadine o vecchi contadini, e anche, spesso, durante le interviste con i fattori e persino con gli antichi proprietari terrieri accade, e non di rado, di sentir rimpiangere la comunità contadina distrutta dalla fine della mezzadria.

Questo racconto nostalgico, o, meglio, la parte nostalgica del racconto, sottolinea l'uguaglianza tra tutti coloro che vivevano nella stessa area¹, la generosità degli uni con gli altri in caso di necessità, la felicità che allora, in quella comunità povera ma non gerarchizzata, era maggiore di quanto sia oggi: «Si era più amici, si era tutti come

¹ Anche molti «signori» toscani dichiarano, molto convinti, che la loro famiglia era «un po' contadina», e questo nonostante che tutti i marcatori sociali, economici, culturali siano lì a dimostrare il contrario.

una famiglia»; «Si era poveri però si era più contenti»; «Si stava meglio quando si stava peggio»; «Non c'era l'invidia che c'è oggi». Oggi, nella nuova era del benessere, quando nessuno si contenta più di quanto possiede, è cresciuta l'invidia, ed è cresciuta l'infelicità.

Certamente, questa rappresentazione è confutata da più di un esempio controfattuale: se davvero quella stagione era così idilliaca, perché tutti, seguendo itinerari individuali, spesso in conflitto e in competizione gli uni con gli altri, si sono tanto affrettati per uscire il più presto possibile dalla condizione contadina, e per trovare uno spazio, il migliore e il più ampio, all'interno di quella stessa nuova società dei consumi che viene poi criticata perché anonima e anomica? Inoltre, se davvero la comunità di un tempo armonizzava così efficacemente i rapporti tra i singoli perché altre parti del racconto sottolineano così abbondantemente il conflitto, con gli altri contadini, con il fattore, con il proprietario?

D'altra parte, però, quel ricordo non è del tutto «falso»; non è solo una razionalizzazione ex post, una proiezione anacronistica di un presente sazio e annoiato che idealizza un passato mai stato bello. Piuttosto, esso coglie un elemento che un tempo davvero ha qualificato la società tradizionale e l'esperienza di quella società; la romanticizzazione del passato, l'enfatizzazione di rapporti non venali ma personali può essere letta come ricordo abbellito di alcuni tratti reali dell'antica società mezzadrile.

Infatti la vita delle famiglie e degli individui era caratterizzata dall'esperienza di una serie di cicli, mai completamente prevedibili e capaci di combinarsi, sommandosi fino a ottenere risultanti drammaticamente squilibrate verso l'alto e il basso. Quei cicli erano relativi al raccolto, alla dimensione della famiglia in rapporto al potere, al passaggio a poteri migliori o peggiori, alla disponibilità di braccia in eccesso o in difetto nei vari momenti dell'anno agrario.

Il ciclo del raccolto, che poteva andare molto bene o molto male, spesso come risultato di eventi esterni (la meteorologia, la presenza o l'assenza di infestazioni parassitarie), eventi difficili o addirittura impossibili da modificare da parte dei contadini: essere bravi coltivatori era essenziale, ma non era sufficiente.

Anche la famiglia allargata, nonostante i tentativi (da parte della proprietà ma anche da parte dei «capocchia») per disciplinarne la dimensione, rendendola «adattata» al potere, finiva sempre per oscillare sopra e sotto quella forma ideale: data la necessità di riprodursi, infatti, una famiglia colonica era fisiologicamente costretta a traver-

sare periodi nei quali molte bocche infantili riducevano i redditi prodotti da pochi adulti; la simultaneità delle nascite nei diversi rami che costituivano la famiglia, magari associata alla presenza di molti anziani oramai incapaci di lavorare e di persone malate, poteva precipitare drammaticamente verso il basso la curva fisiologicamente depressa della famiglia «verde» (cioè gravata da molti bambini). Quando invece si aveva una prevalenza di adulti, meglio se di sesso maschile, e sani, allora la famiglia entrava in una fase positiva, assottigliava il debito precedente oppure aumentava il credito «allo scrittoio»².

Anche il passaggio da un podere buono a uno cattivo, o viceversa, o prima l'una esperienza e poi l'altra, portavano a un'oscillazione delle condizioni familiari, puntualmente registrata dal debito o dal credito colonico. Inoltre, tutte le famiglie, in momenti particolari del ciclo agrario, si trovavano simultaneamente squilibrate nel rapporto tra bisogno di braccia e braccia effettivamente disponibili: durante la mietitura del grano (ma anche durante la vendemmia, la raccolta delle olive ecc.) si aveva necessità di un sovrappiù di braccia; mentre nei mesi invernali le necessità di lavoro crollavano (ma si doveva pur continuare a mangiare).

Data la presenza di questi cicli simultanei e spesso incontrollabili da parte dei mezzadri, quindi, la redistribuzione delle risorse tra confinanti, tra contadini appartenenti alla stessa fattoria e tra contadini e proprietà era un fatto abituale, necessario e canonizzato dalla cultura: in ogni momento accanto a chi aveva troppo per il consumo c'era chi aveva troppo poco; accanto a chi aveva abbondanza di braccia si trovava chi ne aveva necessità perché le unità della famiglia non bastavano a coprire il fabbisogno di lavoro. Questi squilibri (determinati dal diverso andamento del ciclo agrario, del ciclo demografico e dalla diversa qualità dei poderi) erano culturalmente previsti, e portavano a un flusso continuo delle risorse e del lavoro, in tempi diversi, da una famiglia all'altra, dalla fattoria ad alcune famiglie, e da altre famiglie alla fattoria.

È interessante, a questo proposito, osservare le famiglie contadine che si trovavano a essere più ricche, spesso molto più ricche, delle altre, perché attraversavano un momento «demograficamente felice»

² Lo «scrittoio» era la scrivania del fattore, dove quest'ultimo presentava i saldi e li discuteva con il «capoccia», cioè con il contadino delegato dalla famiglia a rappresentare gli interessi collettivi di fronte alla fattoria.

e avevano pochi bambini e pochi vecchi da nutrire ma molti adulti in grado di lavorare. Questa congiuntura felice permetteva di accumulare una riserva di denaro, che veniva però conservata a tassi di interesse irrisori presso la fattoria (ugualmente bassi, però, anche nel caso dei contadini debitori).

Nei confronti della società circostante, le famiglie mezzadrili «ricche» si distinguevano dalle altre non solo perché si concedevano consumi quasi cittadini, ma anche, soprattutto, per la loro generosità sociale, che le portava ad applicare una morale fondata sulla redistribuzione fortemente influenzata dai precetti evangelici: donavano con più larghezza ai miserabili e ai questuanti religiosi che affollavano le campagne, e li ospitavano durante la notte; nutrivano più abbondantemente la manodopera avventizia, oppure la pagavano meglio; ospitavano spesso gli altri capifamiglia e il fattore, talvolta anche amici cittadini, per delle grandi cene.

Sembra che un'eccessiva capitalizzazione «allo scrittoio», e ancor peggio una capitalizzazione «privata», familiare, fosse considerata disdicevole, sintomo di avarizia e causa di sospetto.

Le famiglie ricche, o, forse meglio, le famiglie mezzadrili nella loro fase ricca, quindi, contribuivano fortemente, con i loro comportamenti, a permettere la sopravvivenza dei più deboli, e insieme rafforzavano l'ideologia comunitaria; con le loro evergesie, infatti, distribuivano ricchezza senza ottenerne indietro, immediatamente, una quantità proporzionata.

Questo disinteresse per il denaro e il desiderio di stabilire rapporti personali piuttosto che relazioni di pura reciprocità economica si manifestavano non solo nel comportamento verso i socialmente inferiori o verso i pari grado. I mezzadri ricchi sembravano, infatti, desiderosi di costruire una relazione di tipo personale anche con la famiglia proprietaria: lasciando, come dicevo, crediti notevolissimi a interessi irrisori «allo scrittoio», per «farsi onore» con il padrone; favorendo in tutti i modi l'amicizia dei loro figli con quelli del proprietario; accogliendo di buon grado le richieste di inviare le giovani donne di casa a lavorare «in fattoria».

In breve: a una condizione strutturalmente sbilanciata corrispondeva un codice culturale che insisteva sul disinteresse per il denaro, sulla generosità, sulla disponibilità al dono ricambiato; e un comportamento che, più o meno, corrispondeva a quel codice. Questa è la base di quella parte del racconto che oggi rappresenta la «comunità» di un tempo come una società idilliaca, nella quale i rapporti erano

organici, fondati sull'affetto e il rispetto, sulla reciprocità che qualificava le relazioni tra pari e tra superiori ed inferiori.

Una seconda parte, quella che insiste sull'assenza di «invidia» e sulla «tranquillità» della vita di un tempo dipende, mi pare, da un'altra caratteristica della vita colonica: l'assenza di prospettive concrete per chi volesse muoversi verso l'alto nella scala sociale, che si accompagna all'assenza delle tensioni e dello stress normalmente associati alle opportunità di mobilità sociale ascensionale.

È vero che alcuni, rari, casi di abbandono positivo della condizione colonica cominciarono a manifestarsi, e aumentavano a mano a mano che ci si allontanava dalla prima per avvicinarsi alla seconda guerra mondiale; ma il numero di quei casi era così esiguo che venivano percepiti come eccezioni oppure rimanevano addirittura invisibili. Certo, i casi di mobilità verso l'alto restavano incomparabilmente meno numerosi rispetto a quelli del periodo successivo al secondo conflitto e, ancor più, dei decenni seguenti; fino a tutti gli anni trenta il lavoro salariato nelle città era ben pagato nelle fasce ad alta qualificazione, ma un ex contadino poteva al massimo aspirare a entrare in fabbrica come manovale, con un salario basso; d'altra parte, per legge, anche trovare un lavoro del genere era impossibile per chi non avesse già la residenza in città, e quest'ultima veniva accordata solo a chi quel lavoro ce l'aveva già³.

Come notava Veyne ne *Il pane e il circo* a proposito della molto più immobile struttura sociale della Roma antica, anche nel caso della società rurale fino alla fine degli anni trenta l'assenza di prospettive concrete di mobilità verticale tendeva a far sì che essa non costituisse ancora un obiettivo in funzione del quale mobilitarsi ed effettuare scelte concatenate. Di conseguenza, chi si trovava più in alto nella gerarchia sociale sembrava occupare quella posizione per motivi quasi naturali: lo si poteva giudicare per il suo comportamento, utilizzando il codice morale cristiano (un fattore poteva essere umano, indifferente, esoso, ladro; un padrone poteva essere buono e tollerante oppure taccagno e sfruttatore) ma aveva meno senso «invidiarlo», perché questo avrebbe significato credere il suo ruolo raggiungibile quando, invece, era la possibilità stessa della mobilità a non essere, ancora, ritenuta praticabile.

³ Solo le molto appetibili caratteristiche del mercato del lavoro industriale a partire dagli anni cinquanta riusciranno a rompere il circolo vizioso di quel vero e proprio ricatto giuridico, persuadendo milioni di contadini a emigrare nelle città anche prima che la legge venisse abolita.

Di conseguenza i racconti di un mondo «meno invidioso», più rilassato pur nella penuria e nella durezza delle condizioni di vita e di lavoro sembrano credibili.

Dunque, una necessità strutturale si combinava con una cultura fortemente comunitaria e orientata in senso redistributivo, e con una minore competizione. Il rapporto, tuttavia, non era di tipo coercitivo: gli individui non obbedivano ai valori della loro cultura contro i loro interessi, ma perché quei valori apparivano sempre confermati dall'esperienza, continuamente rafforzati dall'osservazione razionale (di una razionalità parziale, naturalmente); in una società dalle scarse possibilità di mobilità ascensionale, infatti, conveniva piegarsi alla logica della famiglia patriarcale: molti che erano andati a lavorare in paese o in città facevano la fame; le famiglie nelle quali l'autorità del capoccia si allentava — l'esperienza lo ribadiva — si disintegravano e i loro membri finivano in miseria; chi non restituiva il lavoro ricevuto, non poteva averne più nel futuro, e impoveriva; chi «si faceva onore allo scrittoio», lasciando crediti alla fattoria a tassi di interesse irrisori, accumulava un credito morale che sarebbe «tornato utile» quando la famiglia si fosse trovata in difficoltà e avesse avuto bisogno della benevolenza del padrone.

Tra cultura e società mezzadrile non troviamo un rapporto rigido e funzionale, imm modificabile e capace di vincolare gli individui contro il loro interesse; questi ultimi, al contrario, sembravano capaci di utilizzare la cultura per «leggere» il mondo del quale facevano parte.

Quando, dall'esterno rispetto al mondo rurale, si aprono nuove possibilità economiche, e insieme si presentano nuovi modelli culturali capaci di dare una diversa organizzazione simbolica del mondo, le nuove generazioni, le donne soprattutto, se ne impadroniscono subito: il vecchio mondo è condannato, svanisce nell'arco di pochi anni, corrispondenti a un'intensa attività legislativa e politica contraria alla mezzadria, ma, anche e soprattutto, agli anni cruciali per le scelte sul futuro di un'intera nuova generazione di contadine e di contadini.

I quali, lasciando la terra, si pronunciano in modo plebiscitario, nei fatti, contro la vita rurale tradizionale; che negava l'accesso al mondo dei nuovi consumi, non garantiva un reddito individuale e uno spazio individuale nella famiglia «estesa», vincolava gli individui all'immobilità geografica e sociale.

Tuttavia quella fuga dalla terra, dalla società tradizionale autoritaria e negatrice dei valori individuali, dal tempo circolare scandito dal

ciclo agrario, si compiva attraverso l'assimilazione di un'ideologia del progresso lineare indefinito che si sarebbe attuato nella politica, nella produzione, nella società. Proprio quell'ideologia che oggi, per unanime riconoscimento, è in crisi.

Se oggi gli ex mezzadri oscillano nei loro racconti del passato tra due codici comunicativi, quello «corporatista» e quello del conflitto, così dissonanti, questo avviene perché si riferiscono al passato scindendolo nel tempo precedente la disintegrazione della società mezzadrile e in quello successivo, e perché utilizzano rispettivamente l'idioma della cultura tradizionale, nel primo caso, e quello dell'ideologia progressiva, nel secondo.

Nel secondo caso la testimonianza pare dominata dal tema del conflitto e si svolge attraverso aneddoti emblematici: le piccole ribellioni dei giovani al potere del padrone e all'autorità normativa del capocchia⁴, la scelta delle ragazze da marito di non «prendere un contadino», i racconti delle lotte (che sono spesso racconti, anche, di come il conflitto deteriorasse il rapporto personale tra coloni e padroni, fino a rendere impossibile la permanenza del contratto di mezzadria).

Nel primo caso, la testimonianza, sovente utilizzando una congiunzione avversativa («però... e tuttavia erano bei tempi, si era tutti uguali, ci si voleva bene più di oggi, non c'era l'invidia» ecc.) si articola in asserzioni che dipingono con nostalgia l'immagine di una «comunità» contadina irricognoscibile, rispetto a quella descritta prima: adesso il racconto glissa sull'autoritarismo per concentrarsi sulla sicurezza, ignora il conflitto e sottolinea i rapporti organici tra gli individui.

Ancora una volta la fonte orale mostra il suo carattere anacronistico, la tendenza a spostare nel passato i problemi attuali raccontando l'esperienza trascorsa per venire a patti con i problemi dell'oggi. Ma proprio l'incoerenza e la contraddittorietà dei racconti odierni ci mostrano, oltre l'anacronismo, i frammenti di due mondi che in tempi successivi sono entrambi naufragati, e le «visioni del mondo» ad essi collegati.

Dal momento che la testimonianza orale, anche quella che si esprime nei contesti dominati dall'alfabetizzazione, è «omeostatica» rispetto

⁴ Il giovane che si sposa contro il parere della fattoria, che va a lavorare «fuori», nell'industria, benché sia proibito; oppure che si «fa vedere» in chiesa, la domenica, con un vestito «troppo bello», suscitando le critiche del fattore ma anche del capocchia della sua famiglia...

al presente, la parte nostalgica del racconto a mano a mano che la crisi politica e culturale corrode l'ideologia del progresso, la fiducia nel futuro e anche le organizzazioni politiche che furono alla testa delle lotte del dopoguerra, tende a dilatarsi. Dieci anni fa i racconti di lotta erano dominanti, oggi tende a diventare percentualmente più accentuato un ricordo romanticizzato del passato, e la mitizzazione della comunità contadina.

3. Il ricordo «comunitario» della storia locale nei distretti industriali.

Passo adesso a considerare la «visione del mondo locale», quella che viene formandosi in ambiti ristretti e viene condivisa da tutti coloro che fanno parte di una comunità particolare. Più specificamente, analizzerò quella che si forma in alcuni paesi identificati con una attività artigianale, o di piccola industria.

Quasi sempre succede che una serie di aneddoti relativi al collettivo ritorni uguale, o molto simile, in tutti i racconti individuali. Dal momento che si tratta di informazioni «fattuali», cioè di informazioni che non si presentano mai nella forma della valutazione personale, si potrebbe credere di avere finalmente afferrato i fatti oggettivi, reperibili dalla sovrapposizione di tante testimonianze incrociate: se tutti dicono le stesse cose, ecco che avremo di fronte «quello che veramente è successo».

In realtà, abbiamo di fronte un fatto culturale, che certamente è in relazione con gli avvenimenti passati, ma che, soprattutto, è il risultato di questi ultimi sulla mente degli uomini che di quegli avvenimenti sono stati i protagonisti, attivi o passivi.

Gli esempi che farò sono relativi alla storia di due paesi e all'interpretazione di quella storia elaborata da parte dei paesani stessi, che la presentano nella forma di una riflessione sulle qualità e i difetti dei compaesani, produttori di effetti benefici o malefici sulle fortune dei due borghi.

Il primo paese, Santa Croce sull'Arno (Pisa), è venuto specializzandosi da alcuni decenni nella conciatura della pelle. Iniziativa in grandi fabbriche, l'attività si è frammentata, dopo la seconda guerra mondiale, in una miriade di piccole concerie, oltre trecento in un piccolo territorio. Si è venuto formando quello che Marshall chiamava distretto industriale: la produzione è più flessibile di quella delle gran-

di fabbriche, perché la gamma di prodotti è molto vasta, e può essere trasformata in fretta, seguendo le erratiche esigenze di un mutevole mercato.

La concentrazione di moltissime conterie in un piccolo territorio, d'altra parte, avvantaggia il paese dal punto di vista del mercato: possono, infatti, essere soddisfatti i clienti interessati in piccole e in grandi partite; nel primo caso, il cliente troverà un'azienda dimensionata sui suoi bisogni; nel secondo, molte conterie riusciranno a smaltire un ordine consistente.

Solo all'inizio degli anni novanta la crisi si è affacciata anche a Santa Croce, che tuttavia rimane un paese ad alto reddito.

La rappresentazione che gli abitanti hanno collettivamente elaborato per «presentarsi» all'esterno (e all'intervistatore) può essere così sintetizzata: i santacrocesi sono sempre stati democratici, ricchi e poveri si sono sempre «dati del tu»; sono sempre stati capaci di chiedere e accordare fiducia: la rete di piccole fabbriche è riuscita a rampollare dalla preesistente struttura di grandi fabbriche perché i grandi industriali (ma anche i familiari e gli amici) hanno sempre prestato denaro all'operaio che voleva mettersi in proprio e aprire una conteria, mentre questi ultimi hanno sempre restituito il denaro sia in caso di successo che di insuccesso. In definitiva, quindi, il successo complessivo di Santa Croce è meritato, e dipende da una buona qualità morale dei suoi abitanti.

In realtà, la storia del paese e della sua economia è molto più complessa e non può spiegarsi solo con la qualità morale dei suoi abitanti; dipende, infatti, da una fortunata combinazione di positive coincidenze nel mercato delle materie prime e del prodotto finito e nelle scelte dei grandi imprenditori.

Già negli anni trenta i grandi industriali tendevano a decentrare la produzione perché il ciclo del cuoio era troppo erratico, non volevano trovarsi le fabbriche piene di operai nel momento basso del ciclo e preferivano il *subcontracting*, sul quale si scaricavano gli effetti delle crisi; per interesse, quindi, non per buon cuore prestavano il denaro (spesso anticipavano anche le macchine) ai loro operai desiderosi di mettersi in proprio.

Questi ultimi, a loro volta, restituivano il prestito sia in caso di successo che di insuccesso, è vero. Ma lo facevano perché il mercato del lavoro e quello del denaro coincidevano con gli angusti confini del paese, dove tutti si conoscevano: la specializzazione produttiva di Santa Croce rendeva impossibile al debitore insolvente spostarsi

altrove, doveva restare in loco, e doveva garantirsi di trovare qualcuno che gli accordasse un nuovo prestito per tentare una seconda volta, o qualcuno disposto ad assumerlo come operaio una volta che il tentativo di trasformarsi in imprenditore fosse fallito.

Se il successo di Santa Croce non può spiegarsi come effetto unicamente delle buone qualità morali dei suoi abitanti, che si muovevano anche e soprattutto per interesse, non può, più in generale, essere fatto discendere unicamente da cause «interne» al paese: la rappresentazione collettiva, «comunitaria», della storia locale, infatti, sottovaluta alcuni importanti fatti, relativi a quelli che possiamo chiamare vincoli esterni, non riducibili alla realtà del paese: dopo la guerra legislazioni più severe relative alle industrie inquinanti nel Nord Europa favoriscono la proliferazione delle conterie nei paesi che mantengono una legislazione meno rigida, come l'Italia¹; un'eccezionale stagione di mercato favorevole aiuta per anni gran parte di coloro che si mettono in proprio; la struttura decentrata, nata casualmente dalla scelta delle grandi imprese, incontra fortunatamente un mercato orientato in senso sempre più qualitativo.

Semberebbe, quindi, che l'elaborazione «comunitaria» dell'esperienza passata fosse capace solo di testimoniare una tendenza umana alla romanticizzazione e alla mitizzazione, del tutto inutile a chi voglia scrivere la vera storia del paese e della sua principale attività produttiva².

Ma questo non è vero del tutto. Quella rappresentazione così idealizzata e centripeta del passato è di enorme utilità per farci capire non solo «come le cose sono veramente andate», ma anche, soprattutto, come i concreti individui che a Santa Croce hanno vissuto e operato si siano comportati, e perché, fino a fare in modo che davvero le cose andassero come sono andate, e non altrimenti.

La fiducia accordata e non tradita (per i motivi spiegati sopra), col tempo, è diventata luogo comune: «un santacrocese si fida di un compaesano, e fa bene a farlo». Il fatto che prestiti fossero accordati e restituiti anche per interesse viene dimenticato, in questo processo.

¹ Le conterie sono fortemente inquinanti, soprattutto quando si passa dalla concia a tannino alla concia al cromo. Tuttavia, a Santa Croce, solo negli anni settanta si comincia a parlare, dopo una forte campagna di stampa sull'inquinamento e le sue conseguenze per la salute degli abitanti dell'area, di un depuratore, il quale viene costruito nel decennio successivo. Ma ancora oggi i conciatori si lamentano del costo dell'impianto, nonostante che le nuove leggi in materia di inquinamento rendano oramai impossibile farne a meno.

² Per una completa svalutazione di ogni valore delle fonti orali, vedi M. Gribaudo *Mondo operaio e mito operaio*, Torino 1987.

L'importanza della «pubblica fama» era enorme, in un paese dove il boom produttivo e la ricchezza erano arrivati improvvisi, molto più veloci di quanto non fossero arrivate alfabetizzazione e istruzione: per molto tempo, e in certo qual senso ancora oggi, il confronto «faccia a faccia» ha svolto un ruolo di prima importanza, nella circolazione delle informazioni che sostengono le scelte degli individui.

Così la ricostruzione «comunitaria» della storia di Santa Croce, che ruota intorno al luogo comune secondo il quale «ci si può fidare», ha finito per funzionare come un ponte che ha permesso all'interesse dell'uno di saldarsi produttivamente con l'interesse dell'altro.

Niente, diceva Oscar Wilde, ha successo come il successo: a Santa Croce il successo di un crescente numero di individui ha reso progressivamente più facile fidarsi gli uni degli altri, perché erano alte le probabilità di poter «far del bene» (riuscire).

Se adesso esaminiamo la storia di Scarperia, borgo in provincia di Firenze specializzato nella costruzione di lame e coltelli («ferri taglienti») a partire dal XIV secolo, notiamo un andamento rovesciato rispetto a Santa Croce, perché l'arte dei ferri taglienti è andata lentamente restringendosi fino quasi a morire, ma l'elaborazione locale della storia ricorda quella formatasi nel paese precedente, anche se, adesso, si tratta di una storia «comunitaria» che ha accentuato i tratti pessimistici.

A Scarperia, infatti, la crisi che inizia con l'ingresso nel nostro secolo è provocata da un intreccio di cause tutte esterne, rispetto al piccolo mondo degli artigiani, così come da cause esterne dipende il successo di Santa Croce; una legge riduce la lunghezza delle lame dei coltelli a serramanico che si possono portare addosso, nello stesso tempo il mercato del coltello si fa più difficile mentre la crescente domanda di lavoro specializzato nelle fabbriche metalmeccaniche della vicina Firenze risucchia in città le nuove leve dell'artigianato scarperiese, che si fa asfittico.

Tuttavia, anche a Scarperia, come a Santa Croce, l'elaborazione spontanea della storia locale trascura l'importanza dei vincoli esterni e racconta come l'insuccesso sia stato unicamente determinato dalla cattiva qualità morale dei paesani, che non si sono mai fidati gli uni degli altri e hanno, quindi, meritato l'insuccesso:

— Ogni volta (per sette volte!) che si è tentato di dar vita a una cooperativa, gli artigiani si sono segretamente accordati con i dirigenti per farsi dare di nascosto gli indirizzi dei clienti, facendo la concorrenza alla cooperativa e facendola fallire, mentre i dirigenti stessi finivano per scappare con la cassa.

— Quando la cooperativa non esisteva, la concorrenza tra artigiani era spietata, si arrivava a «rubare» il nome dei clienti scritto sui pacchi inviati per posta, per scrivere e offrire a scatola chiusa gli stessi articoli a un prezzo inferiore.

— I vecchi non si fidavano dei giovani che avrebbero voluto innovare il parco macchine e continuavano con tecnologie primitive (forgiatura a mano della lama) e con pratiche lavorative ancora preindustriali: l'intensità del lavoro subiva un'accelerazione crescente tra mercoledì e domenica, poi erano bisbocce a base di vino e il *blue monday* si estendeva spesso anche al martedì.

— Anche tra l'artigiano e la sua famiglia la relazione era basata sulla sfiducia: l'uomo tendeva a bersi e mangiarsi i magri guadagni con gli amici, nei circoli che a Scarperia abbondavano; nello stesso tempo la famiglia faceva la fame e sopravviveva solo grazie al buon cuore dei contadini circostanti, che occupavano saltuariamente le mogli dei coltellinai compensandole in natura, con cibo.

Dicevo che anche in questo caso, come in quello di Santa Croce, spariscono i vincoli esterni, tutto viene spiegato facendo perno sulle cause interne (la sfiducia) e trascurando i tentativi, che pure vi furono, di risolvere localmente i problemi con soluzioni che non fossero esasperatamente individualistiche ma collettive: dopo tutto, la cooperazione fallì sempre, ma per ben sette volte consecutive fu tentata.

Anche in questo caso, tuttavia, la spontanea elaborazione dell'esperienza passata non va valutata solo per la parzialità con cui restituisce la complessità della vicenda effettiva, ma come una formazione culturale che ha realmente avuto un ruolo importante nel fare in modo che le cose siano andate come sono andate; nonostante i vincoli esterni e le difficoltà, l'insuccesso ripetuto si è accumulato nella memoria, ed è stato questo insuccesso elaborato nella forma del luogo comune pessimistico a far sì che fosse sempre più difficile fidarsi: si partiva già sospettosi, e il sospetto funzionava come «profezia che si autoadempie», generando proprio l'insuccesso temuto, volta dopo volta e sempre peggio.

Tanto nella nostalgia per la comunità contadina quanto nei racconti di chi ha abitato e abita in un borgo «monoculturale» osserviamo, quindi, il privilegiamento e la decontestualizzazione di pochi aspetti dell'antica esperienza, che adesso vengono in primo piano e servono a raccontare un passato fatto di rapporti comunitari, di fiducia reciproca, di scarsa invidia sociale.

Si tratta di decontestualizzazione rispetto a quel caotico insieme di elementi in conflitto (la «perfetta confusione») che è stata l'esperienza del passato; decontestualizzazione che, però, non è arbitraria e che assume sfumature diverse nei due casi esaminati.

Nel primo caso, quello della memoria contadina nostalgica dell'antica comunità perduta, osserviamo un fatto culturale oramai in rapporto a una realtà sociale morta, perché quella che è stata chiamata civiltà contadina sta oramai certamente e irrimediabilmente dietro le nostre spalle. La decontestualizzazione è sicura, perché da fonti non di memoria sappiamo che l'organicità di una società fondata sulla reciprocità si accompagnò all'esperienza del conflitto, e che, in ogni caso, quella *societas* si sciolse con la drammatica stagione delle lotte contadine del secondo dopoguerra. Il ricordo sembra operare la decontestualizzazione in funzione di un presente ambiguo, nel quale sta decomponendosi quella fiducia nel progresso che aveva innervato la stagione delle lotte; ripresentare un passato comunitario e organicistico non significa solo ricordare in modo selettivo quello che già si è svolto, ma, soprattutto, tracciare le linee del futuro che si desidera.

Nel secondo caso osserviamo quest'ultimo processo in azione, dal momento che si tratta della memoria elaborata da una cultura ancora attiva, riferita a una realtà sociale che continua, pur nel mutamento, a sussistere. La spiegazione centripeta, comunitaria, delle vicende del passato sembra saldarsi con la spiegazione del presente, per anticipare il futuro. Ci si concentra sulle variabili controllabili, di fronte alle quali si può assumere un ruolo attivo, e si tralasciano quelle sulle quali non si può incidere e che ci rendono passivi: i vincoli esterni sono sottovalutati e si indica nelle qualità morali degli abitanti la causa principale del destino economico della «comunità» artigiana, o piccolo-industriale. In questo secondo caso, quindi, non si ha di fronte solo una romanticizzazione del passato che, possiamo ipotizzare, deve servire a costruire un futuro meno anomico; ma la traccia di come questa speciale dialettica tra passato e futuro si compia ancora oggi.

Le fonti orali vengono spesso utilizzate come pure fonti positive, senza tener conto del contesto nel quale sono state prodotte; ma il racconto di ogni testimone è operazione attiva, ricordo di quanto è successo, che si raccorda sempre a quanto si desidera accada: nessuno può fare a meno di progettare il futuro. Se il presente appare ambiguo e frustrante al narratore, egli può criticarlo immaginandosi un futuro più bello che viene rappresentato come obiettivo da raggiun-

gere attraverso azioni determinate; oppure raccontando un passato così pacificato e tranquillo da suscitare nostalgia, e da esigere di essere riportato in vita.

Questo è quanto accade per la memoria della civiltà contadina; il ricordo delle comunità artigiane ancora attive è anch'esso selettivo ma più prosaico: in questo caso, infatti, non si tratta di compiere miracoli e di risuscitare ciò che è morto, ma di aiutare ciò che è vivo nel presente a continuare nel futuro.