

## **I distretti paradossali**

*Fabio D'Andrea*

Questo saggio mira a proporre una nuova lettura, in chiave culturale, di quello che è senza dubbio uno dei caratteri più peculiari del panorama economico italiano, il distretto industriale: «Modelli essenzialmente spontanei, sviluppatisi al di fuori dei grandi schemi di politica industriale e del dirigismo prevalenti soprattutto negli anni '60 e '70, distretti industriali e “made in Italy” apportano, con la loro comparsa, rilevanti trasformazioni al processo di sviluppo economico-industriale del nostro paese. Si deve infatti principalmente all'apporto del sistema dei distretti industriali la configurazione di un modello di capitalismo – inedito rispetto alle già note esperienze anglosassone e renana – definibile come “capitalismo orizzontale o a rete”» (Antonini 2007, p. 15. Cfr. anche Quadrio Curzio, Fortis 2002). Si tratta, come vedremo, di una formazione socio-economica dai tratti paradossali, che realizza una convivenza tra aspetti che la dottrina economica ortodossa vorrebbe disgiunti ed inconciliabili, raggiungendo tuttavia livelli elevati di *performance*. Al di là di un approccio pragmatico che si limiti a constatarne la funzionalità, sembra quindi utile tentare di comprendere meglio quale sia l'equilibrio dinamico che si realizza e si dà a vedere nel distretto.

L'ipotesi che verrà sviluppata nelle prossime pagine è che l'equilibrio in questione sia tra l'insieme di idee-forza che costituiscono quella che Dumont chiama «configurazione individualista moderna» (1991, p. 20) e ciò che resta delle culture tradizionali precedenti al suo avvento, che non sarebbero scomparse – come sostiene e vorrebbe far credere la cultura egemone – bensì si sarebbero adattate al nuovo quadro valoriale con processi e meccanismi che hanno generato tratti originali e difficilmente inquadrabili nel «pensiero semplice» che caratterizza l'economicismo contemporaneo (cfr. D'Andrea 2001). Secondo l'antropologo francese, la comparsa della configurazione moderna ha innescato, nelle culture tradizionali occidentali, processi simili a quelli di «acculturazione» che hanno interessato le culture altre al loro primo venire a contatto con l'occidentale; attraverso delle rappresentazioni particolari, che Dumont definisce «nuove e ibride» (1991, p. 30), le precedenti culture oliste sono state a lungo in grado di conservare una certa legittimità clandestina e capacità di regolazione dei rapporti umani, nonché di influenzare a loro volta la cultura dominante, esportandovi alcuni dei loro ideali e valori. Nel distretto industriale – come in altre particolarità della società italiana cui si farà cenno – si potrebbe quindi

individuare una delle rappresentazioni-ponte che hanno permesso la sopravvivenza, in piena postmodernità, di tratti premoderni, realizzando l'intuizione maffesoliana della fertile convivenza tra arcaico e tecnologico che fonda l'approccio dell'autore francese alla fase postmoderna, da lui concepita come «tempo del mito [dove] il *reincantamento del mondo* è il prodotto della congiunzione tra il raggio laser e il cavaliere protagonista delle nostre storie e leggende» (Maffesoli 2003, p. 14)<sup>1</sup>.

Vista inoltre la rilevanza attribuita, nel quadro della ricerca di cui si dà conto in questo volume, alla correlazione tra sviluppo locale e creatività, l'ipotesi in discorso può essere ulteriormente specificata nei termini di un legame profondo tra il carattere dinamico e contraddittoriale<sup>2</sup> proprio dell'idea di rappresentazione-ponte e la "strana" capacità performativa della realtà distrettuale, variamente stigmatizzata da parte della dottrina economica proprio perché impossibile da definire nei termini teorici ad essa propri. A partire da Galbraith – che nel 1968, per descrivere lo sviluppo economico italiano, conia l'incisiva immagine del «dilemma del calabrone», il quale teoricamente non dovrebbe essere in grado di volare, eppure ci riesce piuttosto bene – sono numerosi gli esempi di letture catastrofiste del quadro italiano che, fortemente influenzate dai loro presupposti, formulano previsioni inesorabilmente smentite da una realtà che dei modelli non sembra curarsi troppo: «La specificità della struttura dimensionale dell'industria italiana – caratterizzata, soprattutto negli ultimi anni, dalla diffusione epidemica (ad alti tassi di natalità e mortalità) di piccolissime e piccole imprese, dalla presenza, meno rilevante, di unità produttive di media dimensione e dalla ristrettezza del gruppo delle grandi imprese, spesso in crisi di mercato o di identità (patrimoniale, manageriale o strategica) – è da sempre il baricentro verso cui converge ogni discussione in merito alla sua competitività. Essa rappresenta da un lato il principale imputato nei processi intentati contro

---

<sup>1</sup> Il dibattito sul postmoderno è tuttora più che vivace e contraddistinto dalle numerose proposte terminologiche che i diversi autori ritengono meglio descrivere quella che è comunque vista dalla larga maggioranza come una fase di transizione. Mongardini (1993) preferisce la formula «tarda modernità», Donati (2001) opta, in stretta correlazione con le sue analisi sul lavoro, per «dopo-modernità» ed entrambi mirano a sottolineare una sostanziale continuità che invece Lyotard (1981) in prima battuta, Maffesoli (1988) in seguito negano recisamente. Continuità nel cambiamento o cesura tra due epoche della cultura occidentale, il senso del mutamento e dunque dell'effervescenza che ne consegue è forte: «*Postmoderno* è la definizione di un processo che accetta le sfide di una nuova età della complessità e della pluralità, per avventurarsi nei rischiosi territori di frontiera tra etica e tecnica, immaginario e produzione artigianale, cultura e produzione industriale» (Federici M.C. 2006, p. 32). L'impatto dei nuovi processi è particolarmente sentito nell'ambito dei processi economici, non solo dal lato della produzione, ma forse ancor più del consumo, come notano Featherstone (1991) e Fabris (2003).

<sup>2</sup> «Per riprendere un neologismo coniato dal fisico S. Lupasco, questa miscela obbedisce ad una logica "contraddittoriale" che non intende superare le contraddizioni in una sintesi perfetta, ma le mantiene al contrario in quanto tali» (Maffesoli 1990, p. 16).

l'inadeguatezza del modello di specializzazione nazionale, e contro il suo presunto ritardo tecnologico (le produzioni italiane sono considerate "troppo mature" a causa della prevalenza di imprese troppo piccole per sostenere la "sfida della globalizzazione" in mercati che non siano di nicchia). Dall'altro, viene invece invocata come la principale fonte di salvezza dei saldi commerciali e dell'occupazione, in un mondo divenuto così "turbolento" da imporre una capacità di adattamento, che solo realtà produttive di piccola dimensione possono vantare» (Antonini 2007, pp. 19-20).

È proprio questa specificità in qualche misura incomprensibile che si trova messa in luce e almeno parzialmente spiegata dall'ipotesi di lettura proposta che, sul piano della creatività, sposa le teorie più recenti, anch'esse complesse nel loro ricorso a una multidimensionalità dove trovano spazio la tradizionale componente individuale, variamente interpretata come genio o dono divino, e l'accento sulla componente processuale e sinergica che viene lentamente rivelando la sua centralità: «Va infatti sottolineato con forza che la creatività non è soltanto una lampadina che si accende sopra la testa di Archimede pitagorico, ma è il punto di intreccio di una serie complessa ed importante di fattori sociali, culturali, politici ed economici, il cui peso non può essere trascurato ben al di là della mistica individualistica e miracolistica che illumina questo concetto» (Secondulfo 2006, pp. 105-106). In questo senso il richiamo della Federici a «l'istinto di combinazione di paretiana memoria» (Federici M.C. 2006, p. 35) si trova integrato e amplificato nel ricco panorama culturale che si rivela allo sguardo libero da pregiudizi razionalistici: l'*ars combinatoria* viene affrancata dal tono esclusivamente strumentale e utilitaristico che tende a inaridire la vena istintuale – che anche nella formulazione di Pareto conserva un giusto peso – per presentarsi come tragitto ad un tempo razionale e intuitivo tra le qualità individuali e le risorse più o meno coscientemente percepite messe a disposizione da approcci culturali in perenne tensione reciproca. Tensione creativa, appunto.

Per chiarire i diversi passaggi che consentono di impostare il discorso in questi termini, è preliminarmente utile illustrare più nel dettaglio la teoria di Dumont per poi passare a dar conto della sua applicazione al caso italiano che, in quest'ottica, non è che una prima specifica di un'indagine più ampia, volta a individuare e descrivere i caratteri principali della variante italiana della cultura occidentale.

### 1. *Le culture occidentali in Louis Dumont*

Si è accennato alla tesi forte dumontiana che vede l'odierna cultura occidentale non come un *corpus* omogeneo, bensì come una costellazione di varianti della configurazione individualista scaturite da processi di adattamento e modifica tuttora in atto, innescati dalla tendenza all'autoconservazione delle culture tradizionali ad essa preesistenti. Si tratta di un'affermazione di grande momento, poiché critica i fondamenti non detti dell'odierno discorso ideologico occidentale e mette in luce aspetti della contemporaneità che meritano un'attenta riflessione. Dumont giunge a formulare questa teoria estendendo per la prima volta alla *sua* cultura il modello di analisi comparativa di cui l'antropologia si era fino ad allora avvalsa per lo studio delle culture altre: «L'idea generale di uno studio comparativo dell'ideologia moderna è scaturita dal mio precedente lavoro nel campo dell'antropologia sociale. Essa ne costituisce per me il seguito naturale ma, dal punto di vista accademico, è grande la distanza tra l'antropologia e un'indagine che a prima vista rientra in ciò che comunemente si definisce storia delle idee» (Dumont 1984, p. 17).

È un passo ardito, che affronta senza mezzi termini una delle questioni più spinose al cuore della disciplina antropologica, a dire il suo essersi configurata nel tempo come strumento di conferma e consolidamento del primato occidentale e dell'eurocentrismo che ne è alla base, dedicandosi esclusivamente allo studio di culture “in via di sviluppo” o “primitive” e sancendo così una discontinuità sostanziale e implicitamente valoriale con la cultura di cui è essa stessa espressione<sup>3</sup>. Questa dimensione ulteriore della sua indagine è un altro dei motivi che spingono Dumont a perseguire il suo percorso di ricerca nonostante le perplessità accademiche: in lui l'esigenza di elaborare un quadro attraverso il quale comprendere meglio se stesso e la sua cultura è più forte dei lacci disciplinari e di quella che già viene configurandosi come un'ortodossia soffocante. Propedeutica alla possibilità di una tale comprensione si rivela ai suoi occhi la necessità del recupero della capacità di apprezzare sfumature culturali non necessariamente coerenti, quelle stesse che egli si è allenato a riconoscere e valutare con un lungo lavoro, teorico e sul campo, sull'India delle

---

<sup>3</sup> Nel vigore dell'eurocentrismo, l'indagine antropologica «era strettamente legata all'idea di progresso, tanto che lo studio delle società di ogni tipo, incluse e privilegiate le società primitive, era finalizzato alla documentazione degli stadi e alla scoperta del processo unilineare dell'evoluzione sociale e culturale» (Spiro 1996, pp. 196-197). Col farsi strada della coscienza delle implicazioni egemoniche di un tale atteggiamento, inizia una riflessione sullo statuto, sui limiti e sulla possibilità stessa di esistenza della disciplina che dura ancor oggi: «Da un lato ci si interroga sul “diritto” dell'antropologo di rappresentare l'altro, quindi di descrivere e di interpretare l'alterità culturale [...]. Dall'altro lato, ci si interroga sui rapporti con i soggetti-oggetti della ricerca, ossia sul tipo di relazione che si è creata sinora tra antropologo osservante e indigeno-informatore osservato» (Combi 2000, p. 35).

caste (1966), società tradizionale per antonomasia dove l'ideale occidentale dell'uguaglianza tra gli uomini non ha alcun riscontro: «Noi siamo separati dalle società tradizionali da ciò che io chiamo la rivoluzione moderna, una *rivoluzione nei valori* che sembra proprio essersi prodotta lungo i secoli nell'Occidente cristiano. Questo fatto costituisce l'asse di ogni comparazione delle civiltà» (Dumont 1984, p. 22). Le riflessioni maturate nello studio della civiltà indiana e altre, anch'esse di stampo antropologico, stimolate dalla cultura di provenienza, lo spingono a dedicarsi con la stessa passione a uno studio di questa che rinunci a considerarla un dato di fatto, ma ne indagli gli aspetti meno evidenti, restituendole la problematicità che la sua immagine ideologica ha cancellato. A tal fine egli capovolge, con mossa critica originale, l'asse di comparazione tra civiltà utilizzato dall'antropologia, ribaltando così anche il pregiudizio eurocentrico: «Nella maggior parte dei casi, ciò che è stato tentato fino a oggi in materia di comparazione ha come centro il caso moderno: perché questa o quella grande civiltà non è arrivata a sviluppare le scienze naturali, o la tecnologia, o il capitalismo, che la nostra invece conosce? Bisogna rovesciare la domanda: come e perché si è prodotto questo sviluppo unico che chiamiamo moderno?» (ivi, pp. 22-23)<sup>4</sup>.

Il principio comparativo diviene così lo strumento privilegiato con cui analizzare la cultura d'appartenenza, poiché dalla posizione ad essa esterna rappresentata dal sistema indiano è possibile revocarne in dubbio le asserzioni fondamentali, interrogando il pensiero comune e accettando di rado le sue risposte senza averne prima verificato

---

<sup>4</sup> Nel momento in cui smette di considerarsi paradigmatica, la cultura occidentale deve constatare di essere atipica ed iniziare a riflettere sulle ragioni di tale condizione. Per Gadamer essa deriva dall'insolita alleanza che in Europa ha visto affiancate scienza e filosofia: «Conosciamo le grandi conquiste delle culture superiori del Medio Oriente e dell'America precolombiana, dell'Asia meridionale e orientale. Sappiamo insomma che non sempre e non necessariamente la civiltà ha imboccato la strada della scienza e del suo potere. È appunto l'Europa che ha percorso questa strada, e solo in Europa la vita spirituale si è specializzata in forme così diverse come la scienza e l'arte, la religione e la filosofia [...]. Si tratta di un fenomeno così singolare che per maggiore chiarezza converrà esaminarlo più da vicino» (1991, pp. 9; 27). Da queste osservazioni deriva da un lato l'esigenza di riflettere criticamente «sull'unilateralità di questo "sapere" che in Europa è arrivato al dominio, un sapere a cui è spesso toccato il compito di esorcizzare l'altro, di allontanarlo da sé, e per converso, di giustificare la propria "parte" come "totalità", di contribuire a trovare nella vittoria del proprio modello scientifico la dimostrazione della sua eticità» (De Simone 2004, p. 145); dall'altro la possibilità della fondazione di una vera identità europea nella lunghissima esperienza storica per cui l'Europa ha «saputo e dovuto imparare, più di altri paesi, a convivere con la diversità [...]. È come un lungo apprendistato a cui ci sottopone non solo la grandiosa impresa tecnico-scientifica, dall'estensione ormai planetaria eppure europea nella sua origine, ma anche la convivenza tra culture e lingue diverse, tra diverse confessioni e fedi religiose [...]. Mi sembra di vedere qui un vero e proprio compito universale, e la molteplicità delle lingue europee – questa vicinanza dell'altro in uno spazio così stretto e su un piano di pari dignità – rappresenta sotto questo aspetto una scuola impareggiabile. Non si tratta qui dell'unità europea intesa come semplice alleanza politica e strategica: penso piuttosto che l'obiettivo ultimo della questione europea abbia a che fare con il futuro stesso dell'umanità del suo insieme» (Gadamer 1991, p. 22).

coerenza e fondatezza: «La rivoluzione nei valori da cui è uscita l'ideologia moderna rappresenta il problema centrale della comparazione delle società, che ci si proponga sia di descrivere e di comprendere le società tradizionali o civiltà superiori [...], sia di situare la nostra società in rapporto alle altre. Questi due compiti appartengono all'antropologia e di fatto ne costituiscono uno solo, perché è chiaro che se riuscissimo a sviluppare una visione antropologica della nostra società, la comprensione delle altre ne sarebbe grandemente facilitata, dato che potremmo disporre di un quadro di riferimento, di un sistema di coordinate non più mutuato dalla nostra mentalità particolare – ed eccezionale – ma veramente universale» (ivi, p. 25). I pregiudizi e le distorsioni che alimentano la rappresentazione di sé che la cultura occidentale proietta strumentalmente all'esterno retroagiscono sui modi della sua autorappresentazione, in un gioco di specchi in cui l'ingannatore infine inganna se stesso: i vari sistemi socioculturali finiscono per apparirvi come monadi in sé omogenee, incapaci di alcun rapporto, tanto che risulta compromessa la pensabilità di una loro problematicità interna e di possibili relazioni reciproche. Dumont mostra invece, attraverso la sua analisi, che in seno alla cultura occidentale convivono versioni e adattamenti di un insieme comune di idee-forza, la cui considerazione è stata sinora carente.

Egli assume quindi come oggetto d'indagine l'ideologia occidentale, della quale dà in principio una definizione assai vaga: «Chiamiamo ideologia l'insieme delle idee e dei valori – o rappresentazioni – comuni in una società, o correnti in un determinato ambiente sociale» (ivi, p. 35). La considera un *insieme sociale di rappresentazioni*, la verità o falsità delle quali non gli interessa, ritenendo più rilevante il posto che esse occupano le une rispetto alle altre e i mutui rapporti che le collegano. L'esistenza e il senso delle rappresentazioni risultano spesso più comprensibili alla luce di tali rapporti che non sulla scorta dei saperi razionali che si articolano a partire da esse e che, in quest'ottica, potrebbero quasi intendersi come derivazioni paretiane. Tipico è il caso dell'economia. Rifacendosi a Schumpeter, Dumont osserva: «A quanto pare, non è facile definire l'economico. Nella sua monumentale *Storia dell'analisi economica*, Schumpeter non dà alcuna definizione: definisce l'*analisi economica*, ma ammette ciò che chiama i “fenomeni economici” come dati immediati» (ivi, p. 43). Da un punto di vista comparativo il compito non fa che complicarsi, perché «gli antropologi hanno una forte tendenza a identificare in tutte le società un aspetto economico, ma dove comincia e dove finisce questo aspetto?» (*ibid.*). L'economia, a un esame approfondito, rivela di poter giustificare il proprio modo

di procedere (l'analisi di Schumpeter), ma di non potersi definire come scienza, né di poter specificare razionalmente il proprio oggetto, circostanza – va osservato – che la avvicina notevolmente alla sociologia.

A questo proposito si afferma l'utilità dell'approccio dumontiano, che ricerca il senso dell'economia nell'ideologia: «Ora, se l'oggetto, "l'economia", è una costruzione, e se la disciplina particolare che lo costruisce non può dirci come lo fa, se non ci può dare l'essenza dell'economico, i *presupposti* di base sui quali esso è costruito, dobbiamo trovarli nel *rapporto tra il pensiero economico e l'ideologia globale*, vale a dire nel posto che l'economico occupa nella configurazione ideologica generale» (ivi, p. 45). Si tenta, in altre parole, di mettere in evidenza dimensioni di quest'ultima che una considerazione esclusivamente razionale non sarebbe in grado di apprezzare, ipotizzando una sua coerenza profonda che consente una migliore comprensione della società. Comprensione sovente scomoda, destinata a smentire luoghi comuni dalle molteplici funzioni e a straniare chi se ne avvale dal *suo* contesto "naturale", trasformandolo in uno straniero in patria con tutti i costi – ma anche con tutti i vantaggi cognitivi – che ne derivano<sup>5</sup>.

Per sondare le «coordinate implicite del pensiero comune», Dumont ricorre allo studio della cristallizzazione dell'ideologia negli scritti di autori ritenuti a tal fine particolarmente significativi. In ciascuno di essi, l'ideologia globale assume una «configurazione *sui generis*», derivante dalla declinazione soggettiva cui viene sottoposta. Ciò non impedisce, però, che si riscontrino, nel complesso, costellazioni «che sono comuni a moltissimi di loro [e che] possono anche essere implicite nelle discussioni tra contemporanei» (ivi, p. 37), poiché «le idee fondamentali sono così evidenti che non c'è bisogno di esprimerle [...]. Ecco la stessa idea uscita dalla penna di Hume: "Le concezioni che ci sono più familiari possono facilmente, proprio per questo, sfuggirci"» (ivi, p. 38). Per questa ragione, il punto di vista "indiano", scelto dall'autore, si rivela fondamentale: «Una delle ragioni di questa generale impotenza [ad apprezzare la propria ideologia] è indubbiamente il fatto che non si può muovere una massa dall'interno. Ora, la civiltà moderna ha per l'appunto il vantaggio unico di disporre di una relativa abbondanza di informazioni su molte altre civiltà e culture; la comparazione è dunque il punto di appoggio: "vedere in

---

<sup>5</sup> Il compito di "antropologizzare l'Ovest" (Rabinow) è stato ripreso con entusiasmo soprattutto da studiosi sociali che dell'Ovest non fanno parte e che, grazie ad esso, hanno trovato una via per dare dignità al loro approccio comparativo. Accanto al contributo essenziale di Dumont, essi fanno anche ampio uso degli strumenti che l'ermeneutica mette loro a disposizione, con risultati di indubbio interesse, come dimostra ad esempio Kurasawa 2002.

prospettiva”, come proponeva un antropologo esemplare, il compianto Sir Edward Evans-Pritchard, è ormai diventato una necessità» (ivi, p. 28).

Approfondendo l’analisi, ci si accorge che «fra queste configurazioni si incontrano presto forti differenze nazionali. Dire che l’ideologia moderna si presenta diversamente in paesi diversi, in culture diverse e in lingue diverse non sarebbe sufficiente. In realtà vi sono sotto-culture più o meno nazionali, diciamo inglese, francese, tedesca, che devono essere considerate come *varianti* (equivalenti) dell’ideologia generale» (ivi, p. 32). Uno dei primi risultati ottenuti con questo metodo è così la messa in luce di culture vicine che interpretano in modi originali e non necessariamente armonici un gruppo di idee-valori che rappresentano i caratteri fondamentali dell’ideologia occidentale, che Dumont chiama configurazione individualista: «Senza che l’enumerazione ambisca all’esaustività, si considereranno come tratti generali o elementi architettonici i seguenti: individualismo (opposto a olismo), primato delle relazioni con le cose (opposto a quello delle relazioni tra uomini), distinzione assoluta tra soggetto e oggetto (opposta a una distinzione solamente relativa, quasi fluttuante), segregazione dei valori in rapporto ai fatti e alle idee (opposta a una loro non distinzione o stretta combinazione), distribuzione della conoscenza su piani (discipline) indipendenti, omologhi ed omogenei» (Dumont 1991, p. 20).

Questo insieme di valori, per la prima volta nell’esperienza umana, si presenta delocalizzato, ossia non connesso a una cultura e ad un contesto specifici, e si vuole anzi universale, valido per ogni caso storico indipendentemente dalle sue possibili peculiarità. La sua affermazione, tuttavia, non avviene nel vuoto, ma attraverso un processo di incontro-scontro con le culture precedenti, tutte di tipo tradizionale o, utilizzando una categoria sociologica, olistica. Mentre finora gli esiti di questo processo si sono pensati, semplicisticamente, come una necessaria prevalenza dell’ideologia moderna su tutte le altre forme culturali, con frequenti denunce di rischi di omologazione e omogeneizzazione, Dumont ne propone un’articolazione diversa, capace di aprire nuove prospettive anche nel dibattito contemporaneo sul paradosso globalizzazione-localismi, di cui questo saggio non è, in fondo, che un ulteriore sviluppo<sup>6</sup>. Egli sostiene che la proclamazione della supremazia assoluta della configurazione individualista è solo una mossa ideologica, poiché di fatto questa non ha la capacità di sostituirsi del tutto alle forme olistiche, ma anzi ha bisogno del loro supporto, per quanto occulto: «La tesi sarà non soltanto

---

<sup>6</sup> Per un quadro più preciso della questione si rimanda a Geertz 1999, Cesareo 2000, Cesareo, Magatti 2000, Bolaffi, Marramao 2001, Marramao 2003, Cotesta 2004 e D’Andrea 2004.

che l'individualismo è incapace di rimpiazzare completamente l'olismo e di regnare su tutta la società, ma che, di più, esso non è mai stato capace di funzionare senza che l'olismo contribuisse alla sua vita in modo inosservato e in qualche misura clandestino. Si nota in primo luogo che l'individualismo si è sviluppato in società che non hanno per questo smesso di vivere come avevano vissuto fino ad allora» (ivi, p. 21).

I rapporti tra il nuovo atteggiamento e le culture preesistenti si conformano a una vasta gamma di possibilità. Esso si afferma in modo apparentemente indiscusso solamente in settori definiti della vita sociale, di solito l'economico e il politico, lasciando che i vecchi costumi continuino a prevalere in altre province. I contatti sotterranei tra le due impostazioni, i pesi diversi delle rispettive influenze, danno origine e modellano lo sviluppo delle *varianti* culturali di cui si è detto. Dumont ipotizza che ogni cultura non moderna, confrontata con il nuovo *set* di valori, non ne accetti supinamente il primato, ma ponga in essere dei meccanismi di resistenza e adattamento che le permettono di non soccombere, ma la costringono a riconfigurarsi in modo originale nell'universo della modernità. Durante questo processo, essa costruisce delle rappresentazioni con cui riesce a *mantenere un senso* rispetto alla nuova cultura. In esse si realizza una sintesi in cui confluiscono due ordini di valori: gli uni, autoctoni, di ispirazione olista, gli altri provenienti dalla configurazione individualista. Sono quindi una sorta di Giano bifronte: «Queste nuove rappresentazioni hanno così due facce, una rivolta all'interno, particolaristica, autogiustificatrice, l'altra rivolta alla cultura dominante, universalista. Ed ecco l'importante circostanza di cui sinora non ci si era accorti e che la nostra analisi porta alla luce: *grazie al loro lato universalista, questi prodotti dell'acculturazione di una cultura particolare possono entrare nella cultura dominante, la cultura mondiale dell'epoca*» (ivi, p. 29).

Non vi è, dunque, alcun influsso unidirezionale nelle relazioni tra culture, bensì una nuova figura della *Wechselwirkung* simmeliana che esprime l'estrema complessità di simili rapporti e sa spiegare contraddizioni apparenti, viste sinora come semplici sopravvivenze destinate a esser soppiantate dal nuovo ordine. Si può supporre, invece, che il predominio dell'ideologia moderna duri fino a quando essa non tenti di colonizzare *tutti* i settori della società, dove si mantengono forme oliste capaci di compensare gli squilibri che la configurazione individualista porta con sé. È quanto sostiene ad esempio Hobsbawm quando scrive: «I vantaggi materiali di una vita entro un mondo in cui la comunità e la famiglia declinavano erano e rimangono innegabili. Pochi però capirono che

una gran parte della moderna società industriale, fino alla metà del nostro secolo, si era basata su una simbiosi tra la vecchia comunità e i vecchi valori familiari e la nuova società; di conseguenza pochi compresero che gli effetti della loro rapidissima disintegrazione sarebbero stati ingenti» (1999, p. 400). Quando l'equilibrio nascosto tra le componenti viene infine compromesso, quando cioè si realizza veramente il primato assoluto dell'individualismo<sup>7</sup>, i costi umani e sociali delle sue visioni utopiche si fanno insostenibili e si apre un periodo di grande instabilità, simile a quello che attraversano le società industriali tardo moderne, dove la predominanza dell'economicismo ha quasi tradotto in realtà il sogno autoreferenziale dell'ideologia. Esso è tuttavia caduto nello stesso tranello escogitato per espugnare le ultime roccaforti oliste: ha perso coscienza della loro segreta necessità e si è inebriato della sua stessa propaganda, tanto da ritenersi capace di divenire ideologia globale ed autosufficiente (cfr. Mongardini 1997). Così facendo ha minato alla base i presupposti del suo successo: «Infatti il sistema capitalistico, anche quando era stato costruito sul funzionamento del mercato, si era affidato a un certo numero di inclinazioni che non avevano alcuna connessione intrinseca con quel perseguimento dell'utile individuale che, secondo Adam Smith, alimentava il suo motore. Il capitalismo faceva affidamento sulla “abitudine a lavorare”, che Adam Smith considerava uno dei moventi fondamentali del comportamento umano, nonché sulla disponibilità degli uomini a rinviare a lungo la gratificazione immediata, cioè a risparmiare e a investire in previsione di future ricompense, sull'orgoglio di ottenere buoni

---

<sup>7</sup> La dinamica clandestina descritta da Dumont consente di formulare un'ipotesi interpretativa originale relativa alla questione moderno/postmoderno della quale ci si è già occupati (vedi *supra*, p. 2 nota 1): la modernità nella quale si è vissuti sinora, e che continua a costituire lo sfondo e una delle più potenti istanze formanti della quotidianità, dovrebbe essere letta come la fase del predominio totalizzante della configurazione individualista, *supportata tuttavia dall'apporto clandestino* delle forme oliste superstiti in numerosi contesti di vita. È la fine della convivenza sbilanciata tra i due paradigmi a sancire l'avvicendamento o il cambiamento, a seconda di quale lettura si preferisca: l'affrancamento dalla simbiosi spinge l'individualismo ad andare per la sua strada, portando i mezzi disponibili a un'efficacia quantitativa ancora non esperita; le distorsioni che un dominio non più temperato causa alla vita sociale e collettiva, tuttavia, aprono spazi interstiziali dai quali filtrano istanze culturali variamente connotate: dai residui di un olistismo premoderno alle tante traiettorie alternative soffocate o travisate. Il «nuovo ciclo della storia» cui allude Fabris (2003, p. 15) si caratterizza quindi per una continuità di lungo periodo, carsica, con gli esiti molteplici della cultura occidentale, pur segnando una frattura apparente rispetto alla fase razionalistica che si compie in questi anni. L'effervescenza che mostra ha il sapore di un disfrenarsi dionisiaco di energie a lungo rimosse e compresse, che solo una comprensione aperta può privare del potenziale patologico di cui la cronaca fornisce senza sosta esempi di ogni livello. Si tratta di una proposta esegetica contraddittoriale, che richiede una preliminare riscrittura del passato per delineare dei percorsi di transizione al futuro: quello che per un certo verso si testimonia oggi è il vero volto spigoloso della modernità “in purezza”, libera da ogni freno o contrappeso olista. Ciò che andrebbe ridefinito è conseguentemente il periodo precedente, di “modernità temperata” o di “convivenza tra paradigmi”, per osservare poi come gli elementi non moderni ancora presenti nelle culture occidentali evolvano a seguito del disgregamento delle culture clandestine che hanno garantito loro coesione e coerenza.

risultati, sul costume della fiducia reciproca e su altre attitudini che non erano implicite nella massimizzazione razionale dell'utilità di ciascuno» (Hobsbawm 1999, p. 402).

L'esempio dell'economia – attività apparentemente più conosciuta e importante della vita contemporanea, ma della quale non si è in grado di proporre una definizione esatta, né di distinguere le componenti principali – suggerisce che anche l'immagine di una cultura occidentale monolitica, che si oppone e impone a tutte le altre culture esistenti, è al tempo stesso una mossa ideologica e un ideale utopico. Mostra altresì quali possono essere le conseguenze di una lettura dicotomica e aproblematica del divenire sociale e spinge con forza in direzione di una comprensione più critica dei fenomeni salienti di questo, che rinunci ai numerosi luoghi comuni e pregiudizi sui quali si è fondata a tutt'oggi l'accettazione reciproca delle diverse varianti culturali. La dualità delle rappresentazioni che ognuna di esse produce le rende capaci di influenzare e trasformare il tono della cultura comune, il che fa della ricognizione delle peculiarità di questi processi un compito di innegabile importanza, quando si consideri che essi interessano potentemente la costruzione e l'azione dell'Unione Europea e la coesione del campo occidentale. A questo proposito Dumont appare quanto meno scettico: «Il fatto è che le sotto-culture nazionali comunicano tra loro con minore immediatezza e facilità di quanto il senso comune non sia incline a credere [...]. L'ideologia moderna comporta in effetti un universalismo profondo che respinge fuori dal dominio cognitivo stesso le diversità che incontra: si parla di “caratteri nazionali” e ogni paese dispone di stereotipi sui paesi vicini. In fin dei conti le sotto-culture nazionali sono molto più opache l'una per l'altra di quanto non si pensi» (1983, pp. 115-116)<sup>8</sup>.

## 2. *La variante italiana e i distretti industriali*

Si è visto come il connubio clandestino di forme oliste e individualiste abbia sempre minor respiro e come queste ultime, da sole, siano incapaci di assicurare una convivenza equilibrata e sostenibile, spingendo piuttosto verso un'evoluzione che suscita allarme perfino in analisti di norma misurati e appartenenti a discipline che dell'attuale stato di cose sono espressione diretta, come l'economia. Scrive ad esempio Ruffolo: «Il capitalismo ha scatenato poderose forze distruttive dell'ambiente naturale e della coesione

---

<sup>8</sup> L'attuale ricerca di Montanari sulle configurazioni immaginali di questi stereotipi può fornire preziosi strumenti d'indagine e comprensione del fenomeno di tipizzazione delle varianti nazionali. Cfr. in particolare 1995; 2002.

sociale, fino a minacciare la sopravvivenza stessa della specie [...]. La sua “dannazione” sta nell’assurdità della sua logica della crescita illimitata» (2006, p. 114).

Da quanto si è venuto dicendo, risulta evidente che questo quadro fosco si inverte mano mano che le ultime province di vita vengono colonizzate dal paradigma economico in chiave liberista, poiché «concorrenza e divisione del lavoro appaiono [...] come le proiezioni economiche degli aspetti metafisici dell’individuo sociale» (Simmel 1995, p. 51): in un caso autonomo e opposto ai suoi simili nello sfruttamento delle risorse disponibili, nell’altro conscio dei legami di dipendenza funzionale ed emozionale dal contesto che divide con gli altri e disposto per questo a limitare le sue ambizioni. È la percezione delle profonde implicazioni tra processi che l’ideologia dominante vuole invece separati e indipendenti che porta Ruffolo a osservare che «un radicale riorientamento della specie umana dall’attuale corsa letteralmente insensata verso una condizione di equilibrio, dalla competizione alla cooperazione, non richiede soltanto una riforma dell’economia, ma *una rivoluzione culturale, o addirittura antropologica* [...]. La fine del paradigma economico; e cioè dell’autonomizzazione dell’economia e il suo “rientro” nell’ambito di una società che abbia riacquisito la consapevolezza dei limiti naturali e dei bisogni di solidarietà sociale» (2006, p. 116). Discutendo delle attuali difficoltà europee, Rifkin giunge a conclusioni del tutto simili: «Il difficile compito a portata di mano consiste nel perseguire una via intelligente e perfezionata che mantenga una tensione bilanciata tra lo spirito imprenditoriale del capitalismo e la solidarietà sociale del socialismo, senza che alcuna delle due visioni abbia la meglio sullo spirito dell’altra. Del resto, tutti noi siamo l’incarnazione di entrambi tali spiriti: desideriamo perseguire il nostro interesse personale pur essendo consapevoli delle nostre responsabilità in quanto esseri umani» (2005, p. 46).

Da una parte, dunque, molti auspicano quello che nel vocabolario dumontiano può definirsi un riequilibrio dei contributi olisti e individualisti in seno alle società occidentali; dall’altra, perché esso diventi anche solo concepibile, occorre che l’opacità che, a sentire Dumont, contraddistingue le varianti nazionali si attenui: affinché ciò accada è necessario che esse prendano coscienza di sé e della complessità dinamica del processo che le ha rese ciò che sono. L’Unione Europea, in questo particolare momento storico, sembra il teatro d’elezione di un tale impegnativo cambiamento culturale, al quale la chiama, secondo

Gadamer<sup>9</sup>, una responsabilità globale che, per una volta, non è autoattribuita, ma le deriva dal suo stesso essere e si configura come necessità di messa a punto di un nuovo modello di vita che reintegri la sfera economica, sottraendole la primazia goduta sinora, e riscopra la vocazione all'apertura, all'accettazione e al contatto fecondo, seppur conflittuale, con culture altre con le quali essa condivide sin dagli inizi il suo spazio di civiltà. La presa di coscienza della ricchezza, a volte dissonante, della propria eredità non può che risultare dalla stima dei diversi contributi che ogni *partner* può portare alla causa comune, scevra dei toni giudicanti cui ricorre l'ideologia dominante, più preoccupata dell'osservanza dell'ortodossia che delle caratteristiche originali delle diverse varianti.

Credo che questo sforzo debba articolarsi in momenti diversi e complementari: da una parte i componenti più sensibili delle varie culture dovrebbero inaugurare un'esplorazione scevra da pregiudizi del loro *hortus conclusus*, liberandosi delle incrostazioni ideologiche che per un motivo o per l'altro hanno tentato di dissimulare le differenze dalla configurazione individualista e, svelandone pregi e difetti, farsene finalmente carico; dall'altra dovrebbero discutere i risultati di questa ricerca insieme ai loro omologhi delle altre culture del campo occidentale e riflettere sui modi per coniugarli in un equilibrio dinamico generatore di nuove risposte agli enigmi del tempo corrente. Per ben comprendere la portata di questa riflessione, è necessario sottolineare nuovamente il carattere processuale e tendenzialmente infinito dell'adattamento tra culture, che Dumont chiama «acculturazione», estendendo l'utilizzo di un termine antropologico al caso dei rapporti tra varianti della stessa cultura e giustificando tale passo con l'osservazione che «è evidente che nella costituzione sia sociale che ideologica dei paesi europei continuano a sussistere degli elementi non moderni» (1991, p. 33). La convivenza più o meno pacifica tra forme olistiche e individualistiche nelle diverse società genera continuamente rappresentazioni-ponte che provocano ulteriori adattamenti dall'una e dall'altra parte, in un'interazione circolare che il concetto simmeliano di *Wechselwirkung* – azione reciproca – descrive con efficacia e pertinenza (cfr. D'Andrea 2001, pp. 41-44): i processi adattivi non sono qualcosa che è accaduto in altre epoche, ma sono costantemente *in fieri* e modellano la contemporaneità e i percorsi del cambiamento. Prendere atto della loro esistenza e del loro gioco è condizione necessaria per arrivare a una comprensione della realtà meno distorta da lenti ideologiche e forse capace di intervenire, con modi e tempi diversi da quelli praticati finora, nelle dinamiche che ne influenzano il divenire.

---

<sup>9</sup> Vedi *supra*: 5 nota 4.

La realtà stessa, peraltro, sembra divertirsi a mettere in crisi le strategie con cui la configurazione individualista tenta di descriverla e modificarla, come una prima ricognizione della variante italiana dimostra. Va notato anzitutto che di questa Dumont non fa alcun cenno: se da un lato ciò può essere spiegato con il carattere frammentario dell'intera impresa di *Homo Aequalis*, dall'altro credo sia un segno della posizione periferica che la nostra cultura occupa da molto tempo nel quadro europeo. È una situazione che trova radici nelle particolari condizioni storiche dell'avvento della nazione italiana, che spinsero il Cavour ad affermare “L'Italia è fatta, ora bisogna fare gli italiani!” e il cui esame, in questa ottica specifica, richiederà tempo e lavoro. Credo però, anche, che questo contesto abbia agito con più efficacia di altri come ostacolo al diffondersi dei principi moderni e che quanto sostenuto da Dumont a proposito del «sussistere degli elementi non moderni» in seno alle culture contemporanee sia particolarmente vero per quanto ci riguarda. Per confermare quanto questa sensazione sia diffusa all'interno e all'esterno delle nostre frontiere possono essere sufficienti, in questa sede, due esempi. Il primo è un breve passaggio di Michele Serra, tratto dalla recente stampa quotidiana: «Tentando un riassunto: il basso profilo socio-antropologico di tutti gli scandali recenti (scandali del terzo millennio, ma c'era già tutto quanto in Dino Risi e in Pietro Germi, mezzo secolo fa) ci rimanda diritti al nostro passato che non passa [...]. Allora, forse, la questione morale o etica che dir si voglia è, in Italia, la questione del moderno che non c'è, non arriva, si tiene alla larga... Il moderno che nasce attorno all'alfabeto dei diritti e dei doveri, del sentirsi cittadini e magari esserlo, del farsi strada senza la raccomandazione del parroco o la pacca sulla spalla del compare sottosegretario, del sesso che non si compera come le caciotte. Questo moderno è, qui e ora, lontanissimo dalla mentalità diffusa» (2006).

L'altro è la *Survey on Italy* pubblicata da *The Economist* nel novembre 2005<sup>10</sup>. Essa merita particolare attenzione poiché rappresenta l'immagine che ha dell'Italia una delle voci più autorevoli della configurazione individualista, agli occhi della quale le differenze di acculturazione risultano difetti o prove evidenti di cattiva volontà<sup>11</sup>. Il quadro generale è quello di un paese in declino, probabilmente inarrestabile: da 15 anni il tasso di crescita economica è il più basso d'Europa, le infrastrutture e gli investimenti in formazione e

---

<sup>10</sup> *Addio Dolce Vita. A Survey of Italy*, “The Economist”, 26/11/2005.

<sup>11</sup> A dimostrazione della scarsa comprensione reciproca tra varianti nazionali, è il caso di riportare anche un recentissimo giudizio sullo stesso *The Economist*, formulato dall'amministratore delegato della FIAT Sergio Marchionne in un discorso tenuto il 12/06/2006 davanti all'assemblea dell'Unione Industriali di Torino: «L' Economist, la ghigliottina editoriale inglese, si è fatto in quattro per sentenziare la Fiat».

ricerca sono in caduta libera quantitativa e qualitativa e «anche il tessuto sociale italiano sta subendo forti pressioni. La famiglia rimane forte e i tassi di divorzio sono relativamente bassi. Ma il fatto che il 40% degli italiani fra i 30-34 anni continui ad abitare con i propri genitori non è soltanto un segno felice di armonia familiare o di attaccamento alla cucina di mamma. Molti giovani italiani restano a casa perché non trovano lavoro o non guadagnano abbastanza da potersi permettere una loro abitazione [...]. E il rispetto per le regole, e anche per la legge, mai ad alti livelli, sembra negli ultimi anni decisamente peggiorato [...]. La situazione demografica appare terribile [...]. Le sue conseguenze economiche, da sole, sono preoccupanti. Quel che le rende peggiori è il basso tasso di partecipazione degli italiani al lavoro. Solo il 57% di chi ha fra 15 e 64 anni è impiegato, la proporzione più bassa dell'Europa occidentale» (2005, p. 2).

Un panorama a dir poco preoccupante, sulla cui rispondenza al vero non vi è in effetti molto da aggiungere. I dati, tuttavia, assumono significati diversi a seconda dell'inquadramento teorico nel quale vengono inseriti e dal quale traggono senso: al variare di questo, la loro "gravità" può subire profonde modifiche e soprattutto può variare il giudizio che su di essi si fonda. Dalle poche frasi riportate emergono con chiarezza almeno due punti sui quali merita soffermarsi: la presenza pervasiva, nel contesto italiano, della famiglia e una qualche riluttanza a far proprio il valore-lavoro, che non deriva esclusivamente dalla difficoltà nel reperirne uno. A proposito del primo aspetto, poche pagine dopo *The Economist* rincara la dose: «Nelle ultime due decadi, i difetti strutturali dell'economia italiana si sono dati a vedere con brutale chiarezza. Quel che rende estremamente difficile affrontarli è la circostanza per cui molti di essi sono stati considerati per anni non debolezze, ma punti di forza. Alla richiesta di spiegare cosa non vada in Italia, Francesca Bettio, economista all'Università di Siena, risponde prontamente: la famiglia. È responsabile del fatto che la gran parte delle compagnie italiane sono piccole e in mani private; ha contribuito a mantenere basso il tasso di partecipazione femminile alla forza-lavoro; ed è almeno parzialmente colpevole per la bassa mobilità sociale e lavorativa. Eppure, per molti anni dopo la Seconda Guerra Mondiale, la famiglia è stata considerata una risorsa, non un vincolo, per l'economia italiana» (2005, p. 4).

Come già accennato all'inizio del saggio, nonostante l'apodittico giudizio del settimanale le opinioni su questo tema sono a tutt'oggi estremamente variegata. Prima di entrare nel merito dell'argomento, tuttavia, può essere interessante proporre alcune brevi considerazioni: sociologicamente parlando, dire famiglia equivale a dire rapporti primari,

reticoli parentali, dipendenza reciproca. Riprendendo le differenze segnalate da Dumont tra configurazioni oliste ed individualiste<sup>12</sup>, vuol dire porre l'accento sui rapporti tra uomini a scapito di quelli con le cose e inserirsi quindi in un contesto culturale olista: «Il paese è riuscito a inventare un proprio modello, i cui tratti più originali sono stati spesso scambiati per debolezze: un misto di connessione fra pubblico e privato, da una parte, e di valorizzazione specifica di settori e di territori, dall'altra. La storia della sua affermazione è più una storia di uomini che di materie prime, di menti e attività che trasformano materiali, più che di risorse energetiche, di metodi originali di organizzazione più che di adattamenti dei sistemi altrui» (Antonini 2007, p. 15).

Stupefacente non è tanto il fatto che, a giudizio degli economisti, la famiglia sia un fattore di ritardo e di ostacolo al libero dispiegarsi delle energie produttive – in particolare nella loro forma brutalmente oggettivata di “risorse umane” – quanto la circostanza per cui, per anni, è stata “contrabbandata” nelle teorie economiche stesse come un possibile vantaggio nella competizione globale, rivelandosi così anch'essa (o almeno un suo aspetto) una rappresentazione-ponte elaborata dalla cultura olista italiana per resistere all'imporsi dei valori moderni. Con discreto successo, bisogna riconoscere. Il ruolo centrale che essa riveste ancor oggi può in altre parole essere interpretato come indicatore di una delle differenze più significative che contraddistinguono la variante italiana della cultura occidentale. La considerazione di tali differenze ha portato, sinora, a letture che hanno sancito un'articolazione rigida del sistema economico italiano e hanno rafforzato gli stereotipi che ne alterano la percezione: le «tre Italie» di Bagnasco (1977), che per primo porta all'attenzione degli analisti il fenomeno dell'economia diffusa centrale nella comprensione dei distretti, riproducono ciò nonostante il quadro ormai liso della cesura Nord-Sud, nella cui cornice hanno avuto luogo tutti i tentativi di intervento “individualisti” succedutisi fino ad oggi, con risultati ben noti: «A partire dagli anni '50 la politica per il mezzogiorno si è crescentemente configurata come un'operazione di ingegneria sociale, volta a mutare radicalmente la natura della società meridionale. Il presupposto teorico tipico del meridionalismo classico identificava la modernizzazione con il mercato, nella convinzione che lo sviluppo di quest'ultimo avrebbe rivoluzionato anche rapporti sociali, modelli di comportamento, abiti mentali. Tuttavia, piuttosto che forgiare una società più moderna, il mercato indotto mediante l'intervento pubblico è rimasto un corpo estraneo, mai pienamente assimilato dalla società meridionale»

---

<sup>12</sup> Vedi *supra*, p. 8.

(Antonini 2007, p. 6. Cfr. anche Magatti 1996). Pur accogliendo le spiegazioni di questa situazione fondate sulla particolare evoluzione storica della nostra nazione (dominazioni differenziate al Nord, Centro e Sud, esperienza comunale limitata al Nord, influenza della Chiesa), resta centrale al riguardo una questione posta anni fa da Cassano a proposito del Sud d'Italia, che a mio parere può essere fruttuosamente estesa a tutta la nostra cultura: «Il sud non è un non-ancora, non esiste solo nella prospettiva di diventare altro, di fuggire inorridito da sé per imitare il nord venti o cento anni dopo, e quindi probabilmente mai. Il primo passo dell'autonomia sta proprio qui, nella comprensione che il futuro può non essere un inseguimento eternamente incompiuto ed eternamente fallimentare» (2005, p. VIII).

La questione, come si cercherà di mostrare a proposito dei distretti, è piuttosto un'altra: fin quando connotati essenziali dell'essere italiani verranno interpretati all'interno di quadri teorici di riferimento inadatti a rappresentarne la complessità; oppure verranno letti solo come peccati da cui urge una redenzione, senza alcun tentativo serio di una loro comprensione e senza alcuna analisi capace di restituirne la ricchezza contraddittoriale e di elaborare visioni che ne limitino i contro attingendo al tempo stesso ai pro, sarà sempre una rincorsa persa in partenza. È evidente che tale approccio non ha nulla di apologetico o reazionario; tratta piuttosto il presente con durezza da un *altro* punto di vista, che non coincide con quello della configurazione individualista, ma rivendica una propria originalità e il diritto a soluzioni diverse. A questo proposito vale un'altra affermazione di Cassano: «Il rischio che il pensiero meridiano si rovesci in un'apologia della tradizione può apparire credibile solo a chi, muovendosi all'interno del paradigma del pensiero unico, pensa che tutto ciò che non rientra nel suo misero monoteismo del profitto (“non avrai altro sviluppo all'infuori di me”) coincida con un'idealizzazione del passato e non invece con un ampliamento del futuro, con un allargamento delle possibilità in esso contenute ed un ampliamento della libertà» (ivi, p. XII).

Vediamo ora se tali osservazioni possono essere pertinenti alla riflessione sui distretti industriali. Sin dall'iniziale proposta di Marshall (1890), scaturita dall'osservazione di realtà produttive inglesi e tedesche non interpretabili alla luce della teoria economica prevalente, i caratteri distintivi del modello distrettuale riguardano la divisione del lavoro tra imprese, la specializzazione per fasi produttive, la convivenza di rapporti di genere cooperativo e concorrenziale, l'imprenditorialità diffusa, la conoscenza tacita e le relazioni

comunitarie: «Il distretto, infatti, rappresenta un paradigma teorico che consente di riconnettere attraverso il luogo relazioni tecnico-produttive e relazioni socio-culturali come componenti inseparabili del cambiamento economico: in altri termini come fonte di produttività e di innovatività» (Becattini 2000, p. 36). Già una prima ricognizione di questi elementi alla luce delle distinzioni elaborate da Dumont mette in evidenza alcune contraddizioni profonde che l'asetticità dell'elencazione tende viceversa a sfumare: la compresenza di concorrenza e cooperazione, ad esempio, come già notato<sup>13</sup>, rimanda problematicamente alla convivenza di due concezioni, una delle quali nega l'esistenza dell'altra e *a fortiori* la possibilità stessa di quella convivenza che pure teorizza; inoltre, l'inserimento, senza ulteriori specifiche, tra le caratteristiche del modello di elementi incomparabili, quali la conoscenza tacita e le relazioni comunitarie, sembra segnalare un tentativo di cooptazione acritica nell'ottica economica di fattori che essa considera di norma di ostacolo al suo libero dispiegarsi, come si è appena constatato a proposito della famiglia. Un esempio di questa strategia – che in ultima analisi tenta di mettere il suo paradigma interpretativo al riparo dalle conseguenze disgreganti che potrebbero derivare dalla comparsa di un'anomalia significativa, nel senso dato al termine da Kuhn (1980) – può individuarsi nella trattazione di Trigilia (2005) delle dinamiche attraverso le quali i territori riescono a produrre beni collettivi e risorse immateriali. Pur sottolineando, nello stesso volume, l'insufficienza del modello socio-economico sinora seguito e la necessità di profondi mutamenti culturali, l'autore continua a muoversi in un orizzonte di senso fortemente condizionato da presupposti economicisti; imputa infatti le capacità dei territori sopra menzionate a due meccanismi non intenzionali, il primo dei quali «riguarda la preesistenza di risorse originarie quali il saper fare locale, il risparmio delle famiglie, le risorse fiduciarie generate da appartenenze forti» (Villani, Zurla 2006, p. 314). Si tratta di un insieme di risorse di chiara marca olistica, che possono cioè esser facilmente ricondotte agli «elementi non moderni» presenti nelle culture occidentali segnalati da Dumont e che, attraverso l'utilizzo del termine «meccanismo», vengono invece di fatto ricomprese nella costellazione moderna nel modo clandestino descritto dall'antropologo francese: la scelta terminologica rinvia a una costellazione immaginale artificialista e meccanicista che, sebbene sfumata dall'aggettivazione «non intenzionale», fa salva la possibilità di un

---

<sup>13</sup> Vedi *supra*, p. 11.

intervento programmato e preconizza l'inserimento in una logica strumentale e progettuale<sup>14</sup>.

A seguito del fortunato volume di Bagnasco (1977), già menzionato, il modello distrettuale entra a far parte degli strumenti attraverso i quali descrivere l'economia italiana, l'insieme della quale si presenta alla maggior parte degli analisi come fortemente contraddittorio: «Progressivamente le indagini, distinte per aree e distretti, hanno rilevato, lungo l'intero territorio della penisola, il dispiegarsi di spiccate differenze, ancorate a profonde radici storiche, che fanno del sistema italiano un articolato insieme di localismi. Strettamente intrecciati agli studi sullo sviluppo economico del paese si sono diffusi contributi sul modello italiano di sviluppo capitalistico, da sempre oggetto di valutazioni estreme e contrapposte, che *sembrano però convivere nella percezione del senso comune*. Da un lato il nostro sarebbe un capitalismo anomalo e fortemente condizionato da tare d'origine; dall'altro si tratterebbe comunque di un sistema capace, pur nelle contingenze cicliche, di dimostrare grande vitalità e di produrre e governare uno sviluppo economico tra i più sostenuti dell'intero mondo industriale avanzato» (Antonini 2007, p. 7. Corsivo mio).

Per tentare una definizione di questo sistema recalcitrante all'inserimento nelle categorie consolidate della scienza economica, vengono coniate una serie di espressioni che sono altrettanti ossimori la cui risoluzione richiede l'adozione dell'approccio complesso qui proposto: «capitalismo assistenziale» (Galli, Nannei 1976), «protezionismo liberale» (Amato 1972) e così via, dove la contraddizione segnalata a proposito della fondazione teorica del modello si dà a vedere con piena evidenza. Lo stesso può dirsi della rassegna delle componenti tipiche dell'ibrido italiano, dove trovano spazio altri ossimori, come “capitalismo familiare”, il ricorso alle tesi di Banfield (1961) sul familismo amorale e la constatazione della «prevalenza delle relazioni interpersonali rispetto ai caratteri propri di una cultura manageriale» (Antonini 2007, p. 8), già interpretata da Gerschenkron (1974) come specifica debolezza dell'humus ideologico capace di favorire una cultura imprenditoriale. Dal punto di vista qui adottato, questa osservazione è pienamente condivisibile, in quanto fotografa in negativo la tesi sostenuta: il sistema italiano è il frutto di processi adattivi che hanno visto impegnate le diverse culture oliste preesistenti all'avvento della modernità economicista; processi che, data la peculiarità del contesto, hanno impedito con più efficacia che altrove che «l'humus ideologico»

---

<sup>14</sup> Per una dinamica simile, relativa alla “gestione” dell'incanto, vedi D'Andrea 2005, pp. 205-217.

necessario alla piena adesione alla configurazione individualista attecchisse con successo. Di qui la valorizzazione dei rapporti interpersonali, indicata da Dumont come caratteristica delle culture oliste e la scarsa adesione al valore-lavoro segnalata da *The Economist*.

È il caso di sottolineare che la discordanza tra l'autorappresentazione del trionfo dell'ideologia moderna e del suo sussistere sulla scena culturale occidentale come sola ed incontrastata protagonista e la realtà, che si dà in Italia con evidenza emblematica, è riscontrabile anche in altre formulazioni teoriche, come ad esempio nella distinzione, operata da Chandler (1990), del capitalismo industriale in tre grandi forme, a seguito della constatazione che le diverse modalità storiche di affermazione del capitalismo spingono a confrontarsi non solamente con le caratteristiche delle economie nazionali – come vorrebbe la classica versione solipsistica del discorso economico – bensì con le società moderne «tutte intere, compresi i loro sistemi politici e i loro meccanismi di allocazione e trasformazione delle risorse» (Sapelli 1993, p. 13): una di queste forme, il *cooperative managerial capitalism*, vede la managerialità sposarsi a un reticolo di relazioni e accordi di lungo periodo dove, di nuovo, il tono primario dei rapporti interpersonali è ben presente, come Sapelli nota puntualmente osservando che si tratta di un capitalismo «fondato più sulla persona e sulle associazioni di persone anziché sui ruoli e sul loro propagarsi grazie alla mano invisibile del mercato, come è tipico del capitalismo americano. Questo spiegherebbe anche efficacemente il predominio della piccola e media anziché della grande impresa, che è per sua natura eminentemente fondata sul ruolo e sulla procedura piuttosto che sulla persona e sui gruppi di persone, in primis quelli che consentono più di tutti di massimizzare la fiducia e la reciprocità (che, come è noto, “si pesano e non si contano”), come sono appunto le famiglie, più o meno estese esse siano» (ivi, p. 19).

La *Wechselwirkung* costantemente in atto nei diversi contesti di cui si compone il panorama italiano dà inoltre conto delle difficoltà che lo stesso modello distrettuale incontra quando tenta di proporsi come unica possibilità descrittiva di una realtà che gli eventi storici hanno piuttosto formato a guisa di mosaico: «Sono in effetti sempre più numerosi gli studi empirici che evidenziano significativi elementi di eterogeneità tra i distretti industriali italiani rispetto ai requisiti socioculturali e strutturali tradizionalmente considerati come elementi fondanti e distintivi del concetto stesso di distretto industriale» (Villani, Zurla 2006, pp. 310-311). Le differenze segnalate possono rivelare, ad uno sguardo attento, segni di cedimento locale della componente olista coerenti con le

tendenze di mutamento del quadro culturale complessivo<sup>15</sup>: se in certe situazioni, «rispetto alle dinamiche evolutive, alcuni distretti si sono dimostrati tendenzialmente stazionari nella struttura organizzativa, anche a seguito di modificazioni rilevanti dell'ambiente economico» (ivi, p. 313), evidenziando una sostanziale capacità di tenuta della cultura premoderna a fronte della costante erosione cui l'ideologia moderna la sottopone, più in generale si constata che le imprese distrettuali soffrono di «una crescente difficoltà nel reclutare mano d'opera giovane, meno disposta ad una identificazione nell'impresa e al sacrificio al lavoro propri delle generazioni precedenti» (ivi, p. 312). Come già segnalato<sup>16</sup>, si tratta di caratteristiche indebitamente interpretate sinora come proprie della configurazione individualista e che, sotto la pressione dei processi di socializzazione ad essa conformati, vanno scomparendo: il «maggiore livello di istruzione» indicato da Villani e Zurla (*ibid.*) come concausa della difficoltà di ricambio generazionale va piuttosto interpretato come un cambiamento di tenore nella trasmissione dei valori sottostanti all'organizzazione distrettuale, come acutamente segnalato da Bagnasco (1999), che nota come la dimensione economica distrettuale tenda a retroagire sull'organizzazione sociale e a modificare le precondizioni socio-culturali del suo sviluppo. Di fatto, questa diagnosi può applicarsi più in generale alla dimensione economica *tout court*, che sta inconsapevolmente inaridendo gli strati profondi olisti da cui attingeva gran parte delle sue risorse simboliche.

La frizione tra modalità culturali può essere inoltre considerata responsabile di un altro dei caratteri problematici della ricezione italiana del modello ortodosso di mercato: «Uno dei punti di criticità più spesso annoverati dai critici del modello è dunque la lentezza che ha storicamente contraddistinto il progredire dei meccanismi del mercato sul territorio nazionale, unitamente alla regionalizzazione e separatezza delle aree economiche, tra loro non complementari e poco interdipendenti» (Antonini 2007, p. 10). Laddove l'omaggio al vincitore resta superficiale, le reinterpretazioni dei suoi canoni sono più profonde e al tempo stesso richiedono tempo, il tempo dell'adattamento e della messa in forma. Nella stessa ottica, anche la scarsità di grandi imprese e l'imponente sviluppo delle piccole e medie trovano una chiave interpretativa che va al di là della semplice constatazione: la tradizione corporativa da un lato e la prevalenza del familismo nell'impresa sono tratti olisti che ben spiegano la particolarità del nostro panorama

---

<sup>15</sup> Vedi *supra*, p. 10 nota 7.

<sup>16</sup> Vedi *supra*, p. 10.

economico: «L'Italia ha visto operare soprattutto l'«enzima sociale della famiglia», che si è rivelato tanto più attivo quanto più si è trattato di metabolizzare due fattori essenziali per la crescita: la tradizione professionale e la capacità di confrontarsi con l'economia monetaria. Il nostro sistema economico presenta soprattutto un quadro di famiglie, di clan e di gruppi imprenditoriali che si sono formati e rafforzati proprio in relazione a questa capacità professionale e all'abilità di agire nel mercato e per il mercato. Prevale un intreccio tra competizione e cooperazione, insieme a tendenze verso la crescita delle dimensioni medie di scala delle imprese» (ivi, p. 12).

Un altro fattore di grande importanza ai fini della comprensione dell'oggi è il ruolo giocato in economia dallo stato. L'analisi della specifica declinazione che questa istituzione ha conosciuto in Italia esula dai fini di questo saggio; è però centrale constatare un certo scollamento tra stato e società civile, con un'incomprensione reciproca che ha portato il primo ad applicare meccanicamente le «teorie anglosassoni della modernizzazione per le quali, secondo una circolarità causale lineare, l'industrializzazione e l'aumento del reddito avrebbero portato con sé *automaticamente* (ecco ciò che va sottolineato) democratizzazione e razionalizzazione dei rapporti intersoggettivi, ovvero il definitivo passaggio da un sistema comunicativo sociale fondato sullo status a uno fondato sul contratto» (Sapelli 1993, pp. 101-102). In altre parole, il passaggio dalla cultura tradizionale a quella moderna. Come sottolinea Antonini, «il principale errore di queste teorie risiede nella credenza che le società siano *tout court* assimilabili al mercato, mentre esse mantengono sempre più vivo e operante quello che Polanyi avrebbe definito il “nocciolo dell'economia sostanziale”, ricco sì di benefici e di positività, ma anche gravido di minacce per il vivere civile e per lo sviluppo. L'intervento della classe politica provocò spesso la distorsione di preesistenti processi di crescita, la distruzione di reticoli comunitari che avrebbero potuto sostenere la crescita stessa; la società, per dirla con Hirschman, rispose con l'*exit* o la *voice*, ovvero con la fuga e l'esodo, con la protesta e i comportamenti opportunistici, con la mobilitazione operaia antigovernativa e con la proliferante “imprenditorialità mafiosa” e criminale» (2007, pp. 12-13)

Riassumendo quanto sinora esposto, il modello distrettuale sposa nel miglior modo possibile l'accidentata configurazione culturale italiana, «fatta di tanti particolarismi e di vivaci sistemi locali, poco disposti a perdere la loro identità in nome di concetti e modelli conati originariamente per altre culture e altre realtà» (ivi, p. 16) e rappresenta un esito particolarmente significativo dei processi di “accomodamento” tra pretese moderne ed

esigenze di sopravvivenza delle culture precedenti. È un esempio di grande efficacia, inoltre, della capacità di queste di contaminare il paradigma moderno con versioni apparentemente accettabili dei suoi assiomi che, dopo esser state recepite all'interno della teoria generale, ne mostrano i limiti portando a paradossi e formulazioni contraddittorie: «Appare evidente come un approccio socio-economico strettamente individualistico al modello distrettuale sia difficilmente in grado di cogliere le modalità di coordinamento che lo caratterizzano: sebbene ciascuna delle imprese persegua il proprio interesse, il modello distrettuale classico è caratterizzato da una diffusa consapevolezza del fatto che la sfida competitiva non può essere vinta singolarmente» (Villani, Zurla 2006, p. 307). Sebbene la globalizzazione sembri mettere in crisi risultati e prospettive di questo approccio, si tratta forse di analisi condotte sulla scorta di «visioni retoriche consolidate» (ivi, p. 316), che per la loro incapacità a comprendere le dinamiche in gioco emettono giudizi sbrigativi e compiaciuti sulle oggettive difficoltà che il sistema sta vivendo. È probabile che alla messa a punto di politiche capaci di porvi rimedio sia necessaria la percezione più articolata delle dimensioni coinvolte e il superamento di un atteggiamento “semplice” e meccanicistico di gestione che la lettura qui proposta potrebbe favorire. Come è anche probabile che il tessuto sociale e produttivo tuttora vivace, nonostante politiche e processi avversi, sia in grado di escogitare dal suo interno nuove figure su cui costruire l'ennesimo adattamento.

### 3. *La creatività contraddittoriale*

Considerazione questa che porta all'ultimo punto del saggio: lo stretto legame ipotizzabile tra frizioni culturali e creatività. Prima di affrontare questo aspetto, tuttavia, è opportuno riprendere e ampliare i pochi cenni sul tema proposti all'inizio. Il fatto che «l'attenzione e l'interesse verso la creatività [siano] cresciuti in misura esponenziale negli ultimi trent'anni» (Melucci 1994, p. 11) segnala in modo inequivocabile la centralità dell'argomento. Non si tratta solamente dell'atteggiamento strumentale di chi pensa di poter trovare, in essa, la panacea di tutti i mali del tempo – demotivazione dei lavoratori, deficit democratico, crisi di idee nel marketing e di controllo sul sistema economico: nell'accumularsi di studi, riflessioni, e ricette vi è il segno di un coagularsi immaginale di vettori, di una posta in gioco che trascende le giustificazioni che ogni parte dà dei suoi tentativi di colonizzazione di quello che si intuisce come un continente inesplorato che potrebbe forse celare le risposte che, più o meno coscientemente, molti vanno cercando. E

come in ogni esplorazione e conquista, la lotta per accaparrarsi diritti e risorse, punti d'approdo e sfruttamento è senza esclusione di colpi. Si è già avuto modo di accennare alle diverse strategie che l'ideologia ancora predominante mette in atto per nascondere i suoi limiti e volgere a suo favore critiche e aporie che potrebbero risaltarle fatali. Anche il campo della creatività sta conoscendo simili tentativi di bonifica e riduzione al noto e utilizzabile: ne fanno fede le numerose interpretazioni che ne espungono, con maggiore o minore veemenza, il ruolo soggettivo, precedentemente considerato di rilevanza esclusiva. Se prima "creatività" costellava con "genio", "arte" e "talento", tanto da esser predicabile soltanto di pochi individui eccellenti, prossimi al divino e pertanto sempre sul filo della maledizione e della caduta, ora essa diviene sempre più qualcos'altro: un processo nel quale l'importanza del creatore è variamente accentuata, ma comunque sfumata; una funzione geneticamente definita di cervelli più o meno predisposti (cfr. Battisti 2006, pp. 118-121); oppure l'insieme di «certe abilità che sono funzione di processi cognitivi ordinari», tanto che «alla fine l'attività creativa si manifesta per eccellenza nella capacità di risolvere problemi e coincide con essa» (Melucci 1994, p. 18). Niente di straordinario, quindi, nonostante i millenni in cui l'atto del creare è stato visto come (quasi) esclusivo appannaggio della divinità, che spesso ne era considerata la sola responsabile – venendo relegato, l'artista o il mistico, a mero tramite della sua potenza, che a volte ne annientava la mente. Follia, distruzione: il potere della creazione, nei racconti e nei miti, è tutt'altra cosa che non la versione sterilizzata che molte discipline ne presentano oggi. Oggi, forse, che se ne sentono sempre più messe in pericolo, se è vero – come osserva finemente Secondulfo – che «un'altra componente celata all'interno delle pieghe del concetto di creatività è la distruzione [...]. La distruzione provocata dalla creazione può essere più o meno ampia, in alcuni casi può giungere a disestare un intero campo del sapere [...]. Accade spesso, infatti, che il creativo, innovatore, sia considerato un deviante dalle strutture sociali e di potere consolidato che si sentono minacciate dalla sua creazione» (2006, p. 107).

La "minaccia" potenzialmente costituita dall'individuo creativo viene così disinnescata attraverso più passaggi: si critica preventivamente l'idea stessa di creazione originale, osservando per esempio che «gli studi di storia delle idee e quelli di storia della scienza hanno ripetutamente dimostrato che molto raramente si ha una "idea nuova": qualcuno, in altri termini, ci ha già pensato sopra» (Battisti 2006, p. 124); sminuito il fascino dell'impresa in sé, se ne ridimensiona poi l'autore, notando come nella gran parte

dei casi il fatto che egli sia stato per un momento creativo derivi da particolari circostanze storico-sociali e relazionali che, combinandosi con le sue attitudini hanno consentito la scoperta, l'invenzione o la comparsa dell'eventuale opera d'arte. Questa impostazione presenta di fatto numerosi elementi condivisibili e quello che, nell'ottica in cui la si sta considerando ora, può essere visto come un punto debole: si tratta delle attitudini soggettive, delle caratteristiche uniche che ancor oggi fanno sì che qualcuno sia creativo e qualcun altro no. Se a queste si conserva uno spessore spirituale, emozionale, psicologico – se, in altre parole, rimangono legate alla cultura soggettiva e all'evoluzione interiore del singolo – il quadro che emerge dall'accentuazione del versante processuale e dinamico consente un ampio spettro di possibili alternative, che vanno dall'individuo geniale di tardiana memoria (Tarde 1890) – ed al quale, con Hillman (1997. Cfr. D'Andrea 2005, pp. 75-88), sono poco incline a rinunciare del tutto – alla semplice ricezione fortunata di un'istanza fluttuante nell'*ambianze* del periodo, nello spirito del tempo. Se, invece, grazie all'intervento della ricca panoplia di riduzionismi di cui l'ideologia moderna dispone, le caratteristiche soggettive si trasformano in funzioni di forze altre che operano all'interno o al di fuori di esso – il DNA, il condizionamento culturale o ambientale, la pressione del sistema economico – il processo di svuotamento della rilevanza individuale si compie e anche la creatività può esser ricondotta tra i meccanismi che fanno gioco al pensiero unico occidentale. Questa mossa è particolarmente evidente nell'approccio che la vuole coincidente col *problem solving*: «La nozione di *problem solving* è oggi molto legata alla cultura delle organizzazioni e il suo uso applicativo la trasforma facilmente in un'ideologia [...]. Nel senso estensivo in cui viene utilizzato, il *problem solving* finisce dunque per coincidere con qualunque azione umana e rinvia eventualmente a distinzioni sociologiche classiche come quella tra azione orientata allo scopo e azione orientata al valore. Nel suo senso restrittivo, è una nozione molto codificata all'interno della cultura di un gruppo, per il quale assolve funzioni ideologiche e ha un forte contenuto normativo (è buono ciò che è utile all'organizzazione)» (Melucci 1994, pp. 21-22).

Facendo salvo il contributo originale soggettivo, l'approccio processuale al problema della creatività consente di proporre una nuova impostazione dell'intero campo di riflessione: «Potrebbe essere più stimolante non immaginare in partenza che esista un oggetto "creatività" come già dato, e utilizzare invece questo insieme di definizioni circolanti come frecce o vettori, che delimitano un campo in cui si muovono, su piani diversi, una pluralità di messaggi della cultura: esigenze cognitive, attori sociali che

utilizzano, per ragioni che non sappiamo ancora, l'etichetta "creatività" per dire qualcosa che riguarda il senso del loro agire, e poi, forse, anche spinte culturali profonde che potrebbe essere importante riuscire a cogliere, per capire dove sta andando la nostra società» (ivi, p. 15). Per Melucci il grande successo del termine, il suo uso quasi inflattivo, può esser letto come un indicatore di processi ancora troppo profondi per darsi a vedere con chiarezza<sup>17</sup> e delimita comunque un ambito eterogeneo e variegato di significati difficilmente riconducibili a una sola definizione. Stesso accento sulla multidimensionalità dell'oggetto pone la Federici quando suggerisce provocatoriamente di porsi la domanda «Dov'è la creatività?» piuttosto che la più normale «Cos'è?»: «La creatività rappresenta un processo dialettico o interattivo in cui entrano in gioco tutti questi elementi, essa non si trova nella testa, né nelle mani dell'individuo creativo, né nel campo delle pratiche correnti, né nel gruppo degli esperti, può essere compresa più compiutamente solo a condizione di considerarla una funzione derivante dalle interazioni tra questi nodi» (Federici M.C. 2006, p. 38). Se dunque ciò che conta è l'interazione, la tensione tra le diverse dimensioni di questo campo semantico, credo che quanto detto a proposito della dialettica contraddittoriale tra forme culturali che caratterizza le nazioni europee – e probabilmente l'italiana più di altre – possa essere di una qualche utilità per una sua più precisa articolazione.

Si è visto che il modello distrettuale, intimamente paradossale, descrive con efficacia delle qualità particolari dell'economia italiana, in particolare là dove il modello capitalistico imposto dall'alto è stato recepito con profonde, per quanto non eccessivamente apparenti, modifiche, grazie al lavoro incessante di un insieme di

---

<sup>17</sup> Sebbene questo non sia il luogo per perseguire una tale ipotesi, le parole di Melucci sembrano aprire a interessanti contatti tra il tema della creatività e quello dell'identità soggettiva – essa si posta in gioco di profonde modifiche culturali! – contatti peraltro segnalati anche da altri autori: «È praticamente impossibile separare la creatività dal carattere individuale, in quanto tra creatività ed identità esiste un nesso molto stretto: l'esperienza della creatività contribuisce alla costituzione dell'identità personale» (Battisti 2006, p. 115); e ancora: «L'identità ha una forma complessa e sembra essere caratterizzata dalla poliformità: l'attore sociale si costruisce sia nel dialogo con l'altro che nel dialogo interiore. In tale prospettiva, l'attore sociale sembra realizzarsi in un percorso affettivo e immaginario in cui domina una logica circolare sospesa fra razionalità, affettività, realtà, tensione e creatività» (Federici R. 2006, p. 14). Di particolare interesse la conseguenza che Melucci trae dalla trasformazione in senso relazionale dei discorsi sulla creatività: «Meno legata a contenuti straordinari dell'esperienza e al possesso di qualità eccezionali, la creatività sembra così prendere posto tra le possibilità aperte alla vita ordinaria, che possono essere stimulate e favorite da una rete adeguata di relazioni (forme di comunicazione, educazione, rapporti interpersonali e ambiente)» (Melucci 1994, p. 20). Questa descrizione riecheggia quasi alla lettera l'idea di *Bildung* proposta da Humboldt e accolta, secondo quanto da me proposto (cfr. D'Andrea 2005), da Simmel come cornice dei suoi lavori. In questo senso, uno dei motivi per cui numerosi attori scelgono «l'etichetta "creatività" per dire qualcosa che riguarda il senso del loro agire» – nelle parole di Melucci – potrebbe andar ritrovato nella crescente difficoltà sperimentata da molti nell'impresa complessa di affermazione e dispiegamento della propria soggettività.

rappresentazioni-ponte. Nel pensiero di Dumont, i responsabili – i creatori? – di queste rappresentazioni, coloro che le elaborano o le recepiscono dall'*ambiance* circostante, sono gli uomini più sensibili alle dinamiche esistenti nella «zona di articolazione» (1991, p. 46) tra culture, dove si disegna un confine tra aree culturali più permeabile ai reciproci influssi: «Se ogni civiltà è una rete di relazioni tra gli uomini, tra istituzioni, economie, culture, i nodi periferici saranno maggiormente a contatto gli uni con gli altri, con possibili fenomeni di sovrapposizioni, tensioni, conflitti. Proprio questo aspetto delle civiltà pone i problemi riconoscibili con il fenomeno dei prestiti e dei rifiuti. Per illustrar[lo] [...] non si ha che l'imbarazzo della scelta» (Cotesta 2004, p. 112). Il riferimento a Braudel e alla scuola degli *Annales* è fondamentale, in particolare per quanto riguarda i fenomeni storici di prestito e rifiuto tra civiltà su cui l'autore fonda le sue tesi (cfr. Braudel 2003, pp. 250-251). Ora, la lettura mutuata da Dumont consente di complicare notevolmente il quadro tradizionale di queste zone, di solito individuate alla periferia delle grandi civiltà: una dinamica simile – di attrito e reciproca modifica – può immaginarsi in atto nel cuore stesso delle civiltà, lungo quelle che potrebbero definirsi *faglie culturali*, ossia i luoghi dove le culture olistiche premoderne sono meglio riuscite a preservare degli spazi di senso e di regolazione irriducibili alla configurazione individualista. Di nuovo, la problematica ricchezza del tessuto culturale italiano si rivela una risorsa dalle potenzialità quasi del tutto inesplorate, sebbene la sua fertilità si sia data a vedere nell'ossimoro del mosaico di distretti, formalmente simili ma strutturalmente differenti, che ricoprono la penisola. Le soluzioni originali, il *mix* di cooperazione e concorrenza, l'innesto nella sfera industriale di saperi e modelli di comportamento risalenti a un passato lontano, ma ancora vivo, l'orgoglio dell'appartenenza e dell'identità sono figure attraverso le quali la creatività come processo complesso fa mostra di sé con evidenza convincente, nutrendosi dell'energia tensiva che scaturisce dalla frizione dei processi di acculturazione, un qualcosa che panorami più omogenei e “pacificati” non hanno più a disposizione.

La possibilità strategica di attingere in modo meno episodico a simili risorse, fino a farne un punto di forza cosciente del sistema, poggia su processi culturali impegnativi, quali quelli a suo tempo delineati<sup>18</sup>, e altri che sottopongano il pensiero unico economicista a una profonda revisione critica, creando spazi teorici e valoriali che restituiscano l'economia alla *Wechselwirkung* feconda e creativa con la complessità

---

<sup>18</sup> Vedi *supra*, p. 13.

creativa del contesto. La riflessione di cui questo saggio è espressione vuol essere, in qualche misura, partecipe di questo obiettivo.

#### Bibliografia

- Amato G. (a cura di) (1972), *Il governo dell'industria in Italia*, Bologna, il Mulino.
- Antonini E. (2007), *Il modello italiano di capitalismo tra economia e politica*, in G. Pirzio Ammassari (a cura di), *Politica ed economia: strategie di un capitalismo maturo. Il Progetto Galileo*, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 27-72.
- Bagnasco A. (1977), *Tre Italie. La problematica territoriale dello sviluppo italiano*, Bologna, il Mulino.
- Bagnasco A. (1999), *Tracce di comunità*, Bologna, il Mulino.
- Banfield E. (1961), *Le basi morali di una società arretrata*, ed. or. 1958, Bologna, il Mulino.
- Battisti F.M. (2006), *La creatività come processo sociale*, in Federici, Battisti (a cura di) 2006, pp. 25-65.
- Becattini G. (2000), *Il distretto industriale*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Bolaffi A., Marramao G. (2001), *Frammento e sistema. Il conflitto-mondo da Sarajevo a Manhattan*, Roma, Donzelli.
- Braudel F. (2003), *Scritti sulla storia*, ed. or. 1969, Milano, Bompiani.
- Cassano F. (2005), *Il pensiero meridiano*, ed. or. 1996, Roma-Bari, Laterza.
- Cesareo V. (2000), *Società multietniche e multiculturalismi*, Milano, Vita e Pensiero.
- Cesareo V., Magatti M. (a cura di) (2000), *Le dimensioni della globalizzazione*, Milano, FrancoAngeli.
- Chandler Jr. A.D. (1990), *Scale and Scope. The Dynamics of Industrial Capitalism*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press.
- Combi M. (2000), *Corpo e tecnologie. Simbolismi, rappresentazioni e immaginari*, Roma, Meltemi.
- Cotesta V. (2004), *Sociologia del mondo globale*, Roma-Bari, Laterza.
- D'Andrea F. (2001), *Semplicemente complesso. Paradossi di Simmel e paradigmi di Morin*, in M.C. Federici (a cura di), *Georg Simmel e la sociologia omnicomprensiva*, Perugia, Morlacchi, 2001, pp. 1-53.

D'Andrea F. (2004), *I problemi culturali dell'interazione*, in F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirni, *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Perugia, Morlacchi, 2004, pp. 3-98.

D'Andrea F. (2005), *L'uomo mediano. Religiosità e Bildung nella cultura occidentale*, Milano, FrancoAngeli.

D'Andrea F., De Simone A., Pirni A. (2004), *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Perugia, Morlacchi.

De Simone A. (2004), *Identità, alterità e dialettica del riconoscimento. Filosofia europea contemporanea e mondo globale*, in D'Andrea, De Simone, Pirni 2004, pp. 99-344.

Donati P. (2001), *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna*, Torino, Bollati Boringhieri.

Dumont L. (1991), *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*. Paris, Gallimard.

Fabris G. (2003), *Il nuovo consumatore. Verso il postmoderno*, Milano, FrancoAngeli.

Featherstone M. (1991), *Consumer culture and postmodernism*, London, Sage.

Federici M.C. (2006), *Che cosa è la creatività o dove è la creatività?*, in Federici, Battisti (a cura di) 2006, pp. 25-65.

Federici M.C., Battisti F.M. (a cura di) (2006), *Creatività e sviluppo locale*, New York, Lulu Press.

Federici R. (2006), *Elementi sociologici della creatività. La centralità creativa degli autori del pensiero classico*, Milano, FrancoAngeli.

Gadamer H.-G. (1991), *L'eredità dell'Europa*, Torino, Einaudi.

Galbraith J.K. (1968), *Il nuovo stato industriale*, Torino, Einaudi.

Galli G., Nannei A. (1976), *Il capitalismo assistenziale. Ascesa e declino del sistema economico italiano. 1960-1975*, Milano, SugarCo.

Geertz C. (1999), *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del XX secolo*, ed. or. 1995, Bologna, il Mulino.

Gerschenkron A. (1974), *Il problema storico dell'arretratezza economica*, ed. or. 1962, Torino, Einaudi.

Hillman J. (1997). *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, Milano, Adelphi.

Kuhn T.S. (1980), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, ed. or. 1962, Torino, Einaudi.

Lyotard J.-F. (1981), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, ed. or. 1979, Milano, Feltrinelli.

Maffesoli M. (1988), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società di massa*, Roma, Armando.

Maffesoli M. (1990), *Au creux des apparences*, Paris, Plon; trad. it. *Nel vuoto delle apparenze*, Milano, Garzanti, 1993.

Maffesoli M. (2003), *L'istante eterno*, Roma, Luca Sossella.

Magatti M. (1996), *Mercato, sviluppo, imprenditorialità: la questione meridionale*, in V. Cesareo, M. Colasanto (a cura di), *Imprenditori senza mercato*, Milano, Vita e pensiero, pp. 21-58.

Marchionne S. (2006), Discorso tenuto all'Unione Industriale di Torino il 12/06, dattiloscritto.

Marramao G. (2003), *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri.

Marshall A. (1890), *Principles of Economics*, London, Macmillan; trad. it. *Principi di economia*, Torino, UTET, 1972.

Melucci A. (1994), *Creatività: miti, discorsi, processi*, Milano, Feltrinelli.

Mongardini C. (1993), *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, Milano, FrancoAngeli.

Mongardini C. (1997), *Economia come ideologia. Sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, Milano, FrancoAngeli.

Montanari A. (1995), *Eroi immaginari. L'identità nazionale nei romanzi, film, polizieschi*, Napoli, Liguori.

Montanari A. (2002), *Stereotipi nazionali. Modelli di comportamento e relazioni in Europa*, Napoli, Liguori.

Quadrio Curzio A., Fortis M. (a cura di) (2002), *Complessità e distretti industriali: dinamiche, modelli, casi reali*, Bologna, il Mulino.

Rifkin J. (2005), *Reinventiamo il capitalismo*, in «L'espresso», 24, pp. 42-46.

Ruffolo G. (2006), *Rallentiamo il mondo*, in «L'espresso», 24, pp. 112-116.

Sapelli G. (1993), *Sul capitalismo italiano. Trasformazione o declino*, Milano, Feltrinelli.

- Secondulfo D. (2006), *Creatività*, in Federici, Battisti (a cura di) 2006, pp. 105-113.
- Serra M. (2006), *L'amaca* [[http://www.feltrinelli.it/FattiLibriInterna?id\\_fatto=6883](http://www.feltrinelli.it/FattiLibriInterna?id_fatto=6883)] (5/12/07).
- Simmel G. (1995), *La legge individuale e altri saggi*, a cura di F. Andolfi, Parma, Pratiche.
- Spiro M. (1996), *Il relativismo culturale e il futuro dell'antropologia*, in "Il Mondo 3", 1-2, pp. 182-202.
- Tarde G. (1890), *Les lois de l'imitation: étude sociologique*, Paris, F. Alcan.
- Trigilia C. (2005), *Sviluppo locale. Un progetto per l'Italia*, Roma-Bari, Laterza.
- Villani R., Zurla P. (2006), *Trasformazione dei distretti industriali e regolazione locale*, in Federici, Battisti 2006, pp. 305-318.