

## LA TRANSIZIONE DELLA CULTURA ITALIANA NELLA COMUNICAZIONE GLOBALE

Su alcune riflessioni di Tullio De Mauro  
Pier Paolo Pasolini, Ferruccio Rossi-Landi  
di **Augusto Ponzio**

Questo articolo prende spunto dal recente libro di Tullio De Mauro, *La cultura degli Italiani* (2004) per riflettere sulla transizione o sulla “mutazione” della cultura italiana verso la globalizzazione considerandola nel periodo che va dalla fine degli anni Sessanta fino ad oggi e attraverso l’interpretazione di tre autori particolarmente interessati ai problemi del linguaggio e della comunicazione: Pier Paolo Pasolini, Ferruccio Rossi-Landi e lo stesso De Mauro. Speciale attenzione è rivolta al rapporto tra segni e valori e ai processi di trasformazione di questi ultimi, soprattutto per quanto riguarda i giovani.

Il libro di De Mauro, che è a cura di Francesco Erbani, è un libro-intervista: una conversazione dell’autore con il curatore sul tema della cultura degli italiani. “Cultura” è qui intesa non in senso restrittivo di “cultura intellettuale” ma nel senso ampio fornito dagli antropologi, utile per qualunque cultura e che sta alla base di quelli che in ambito anglosassone si chiamano *cultural studies*, secondo cui qualunque popolazione, anche la più ‘incolta’ –come diremmo in riferimento alla cultura intellettuale, ‘alta’– non può non avere una sua capacità di elaborazione culturale. Assumendo quest’accezione larga della nozione, De Mauro considera il passaggio brusco dalla cultura del mondo contadino dell’Italia fino agli anni Cinquanta. Il centro di questo mondo era la famiglia come bottega familiare, luogo di elaborazione del sapere e del sapere fare e anche del sapersi orientare nelle relazioni: un complesso di competenze tramandate e messe a frutto. Negli anni Cinquanta e Sessanta, con spostamento della manodopera nella città, queste competenze furono messe a bassissimi costi al servizio delle grande industria. Osserva De Mauro:

Chi è arrivato in città non ha trovato nulla, o quasi nulla, di ciò che la bottega familiare in una realtà contadina riusciva a garantire. Gli adulti hanno trovato lavoro e redditi più alti, e questo era desiderabile. Ma i loro figli non hanno trovato niente. Hanno trovato scuole assolutamente incapaci di capire cosa potessero e dovessero fare dinanzi a questi nuovi arrivati. [...] Ma è impressionante che sul campo degli anni Cinquanta solo alcuni, da Pier Paolo Pasolini a don Lorenzo Milani, colgano il rischio di quello che stava avvenendo. Il rischio di quello che quasi vent’anni dopo, in un editoriale del *Corriere della sera*, Eugenio Montale chiamò “il terremoto antropologico sotterraneo” che ha devastato il paesaggio culturale italiano (ivi: 10).

La scomparsa della “bottega familiare” non ha trovato un’adeguata compensazione in una crescita educativa integrale in grado di recuperarne o sosti-

tuirne il sistema delle competenze e dei valori. Malgrado l'offerta di un'alfabetizzazione più alta e di "un pezzo di carta", la formazione che la scuola forniva ai giovani, nella realtà urbana che si andava via via delineando negli anni Sessanta e Settanta, si rivelava, secondo De Mauro, carente sotto due aspetti: da una parte, per quanto riguardava il sapere, risultava sempre più insufficiente rispetto alla sempre maggiore complessità dell'organizzazione produttiva, dall'altra, circa la capacità di orientamento nel mondo, non riusciva trasmettere né i valori che la scomparsa bottega familiare della società contadina garantiva, né valori sostitutivi. All'inizio degli anni Settanta risultava chiaro che, con la scomparsa dei luoghi della loro formazione, sia i valori sia le capacità artigianali elaborate e trasmesse dalla bottega familiare, risorsa fondamentale durante il passaggio alla vita urbana e industriale, erano spariti. L'istruzione fornita ai giovani era solo "un guscio", dice De Mauro (v. ivi: 11-12) a cui non corrispondeva, sia sul piano conoscitivo sia su quello etico, niente di sostanziale. Le giovani generazioni imparavano a parlare italiano alla stessa maniera in cui imparavano a vestirsi allo stesso modo, ma ciò dava luogo a una omologazione e a un livellamento soltanto apparente perché sotto quel guscio sussistevano disparità e fratture drammatiche. Evidenziando questo aspetto, De Mauro ritiene di discostarsi dal modo in cui Pasolini intendeva l'omologazione dei giovani quale si presentava all'inizio degli anni Settanta come effetto del consumismo, della scuola dell'obbligo e della televisione. In realtà anche per Pasolini l'omologazione è solo apparente, perché è ben consapevole del fatto che non solo restano ma si acuiscono le differenze economiche e di condizioni di vita e che persistono in Italia denutrizione, ghettizzazione e sperequazioni sociali drammatiche, al punto tale da sottolineare le diverse forme di frustrazione e di rabbia che la logica del consumismo produce nei ragazzi meno abienti che la stessa scuola dell'obbligo fa trovare gomito a gomito a quelli degli strati sociali più ricchi.

Alla totale esposizione dei giovani all'ideologia del consumismo consegue, dice Pasolini, la frustrazione di coloro che avendo ormai gli stessi bisogni, desideri e immaginari di quelli più abienti non ha i mezzi per realizzarli. Di ciò sono direttamente responsabili la televisione e la scuola dell'obbligo. "La televisione, e forse ancora peggio la scuola d'obbligo, hanno degradato tutti i giovani e i ragazzi a schizzinosi, complessati, razzisti borghesucci di seconda serie". Perciò la proposta "swiftiana" di Pasolini: abolire immediatamente la scuola dell'obbligo, abolire immediatamente la televisione che con i loro modelli rendono i giovani insieme presuntuosi e frustrati, "aggressivi fino alla delinquenza" e "passivi fino all'infelicità" (Pasolini 1976: 165-171).

Pasolini, particolarmente con i suoi articoli pubblicati sul *Corriere della Sera*, svolge agli inizi degli anni Settanta fino alla sua morte avvenuta il 2 novembre 1975, una lucida analisi del processo di sviluppo in Italia della civiltà dei consumi, che oggi si presenta nella forma del mercato universale, della unificazione economica e della comunicazione globale. Ne individua la base nella "rivoluzione delle infrastrutture" e nella "rivoluzione del sistema di informazione". Soprattutto la televisione, "autoritaria e repressiva", divenuta centro di elaborazione dei messaggi, ha avviato, osserva Pasolini, un'opera di *accul-*

*turazione omologante*, che non ammette altra ideologia che quella del consumo, secondo le norme di quella che egli chiama “Produzione creatrice di benessere” (v. *Acculturazione e acculturazione*, 9 dicembre 1973, in Pasolini 1990: 237).

L’accezione secondo cui De Mauro intende “cultura” è anche quella di Pasolini. La parola “cultura”, chiarisce Pasolini in un articolo sui giovani e la droga del 24 luglio 1975 (in Pasolini 1976: 85-91), non indica soltanto la cultura specifica, d’élite, di classe: indica anche, e prima di tutto, secondo l’uso scientifico che ne fanno etnologi, antropologi e sociologi, “il sapere e il modo d’essere di un paese nel suo insieme, ossia la qualità storica di un popolo con l’infinita serie di norme, spesso non scritte, e spesso addirittura inconsapevoli, che determinano la sua visione della realtà e regolano il suo comportamento” (ivi: 87).

Tutte le classi sociali sono coinvolte nella perdita dei vecchi valori e nella mancanza di nuovi, alternativi agli pseudovalori del consumismo, ma i più colpiti sono i giovani delle classi povere: “appunto perché essi vivevano una ‘cultura’ ben più sicura e assoluta di quella vissuta dalle classi dominanti” (ivi: 89). È sulla base di questa analisi che Pasolini considera il fenomeno della droga e cerca di spiegarne il dilagare fra i giovani e soprattutto fra quelli degli strati sociali più bassi e dei quartieri popolari più emarginati.

Un punto fermo dell’analisi di Pasolini è il fatto evidente che le due culture, quella della borghesia e quella del popolo, come pure le due storie, quella borghese e quella proletaria, si sono unite, in conseguenza di una “borghesizzazione totale e totalizzante” (Pasolini 1976: 80). La responsabilità ideologica di tale unificazione è, secondo Pasolini, di tutti coloro, intellettuali e partiti di sinistra, che in buona o in cattiva fede, hanno creduto di dover risolvere il problema della povertà sostituendo la cultura e i modi di vita delle classi povere con la cultura e le abitudini della classe dominante; cioè hanno creduto, dice Pasolini, che la storia non sia e non possa essere che la storia borghese.

In questo senso Pasolini denuncia il carattere *totalitario* di tale unificazione, e mostra come la sua repressività non sia “arcaicamente poliziesca”, ma, come la riorganizzazione attuale della forma capitalistica richiede, falsamente permissivista e ipocritamente tollerante.

“La tolleranza, sappilo”, dice Pasolini, nel suo trattatello pedagogico *Genariello* (che inizia nei primi mesi del 1975 e si interrompe il 5 giugno 1975, con una “digressione” politica e la dichiarazione di impegno in questa “digressione” “fin che sarà necessario”),

è solo e sempre puramente nominale. Non conosco un solo esempio o caso di tolleranza reale. E questo perché una “tolleranza reale” sarebbe una contraddizione in termini. Il fatto che si “tollerino qualcuno” è lo stesso che lo si “condanni”. La tolleranza è anzi una forma di condanna più raffinata (ivi: 23).

Il significato effettivo della parola “tolleranza” e del verbo “tollerare”, è pienamente avvertito nel participio passato “tollerato”. Pasolini sa tutto questo nel

senso vissuto, non gnoseologico, della parola “sapere”, sperimentandolo in prima persona, avvertendolo sulla propria pelle: “Io sono come un negro in una società razzista che ha voluto gratificarsi di uno spirito tollerante. Sono cioè “tollerato” (ibidem).

“La repressione del potere tollerante, di tutte le repressioni, è la più atroce”. Nei rapporti sessuali fra i giovani la tolleranza subentra alla repressione sessuale, una tolleranza che rende il sesso “triste e ossessivo” (Pasolini 1991: 315).

Il rapporto sessuale è un linguaggio (ciò per quanto mi riguarda è stato chiaro ed esplicito specialmente in *Teorema*); ora i linguaggi o sistemi di segni cambiano. Il linguaggio o sistema dei segni del sesso è cambiato in Italia in pochi anni, radicalmente. Io non posso essere fuori dell'evoluzione di alcuna convenzione linguistica della mia società, compresa quella sessuale. Il sesso è oggi la soddisfazione di un obbligo sociale, non un piacere contro gli obblighi sociali. da ciò deriva un comportamento sessuale appunto radicalmente diverso da quello a cui io ero abituato. Per me dunque il trauma è stato (ed è) quasi intollerabile [...]. Il sesso in *Salò* è una rappresentazione o metafora di questa situazione: questa che viviamo in questi anni: il sesso come obbligo e bruttezza (ivi: 316).

Da qui l'“abiura” di Pasolini (9 novembre 1975, in Pasolini 1976: 72 e segg.) nei confronti dei suoi film della *Trilogia della vita*, espressione di un periodo, cronologicamente vicino, ma sociologicamente e culturalmente lontano in cui aveva senso la lotta per la democratizzazione del “diritto di esprimersi” e per la “liberalizzazione sessuale”. Tale “lotta progressista” è stata “brutalmente superata e vanificata dalla decisione del potere consumistico di concedere una vasta (quanto falsa) tolleranza” (ivi: 72). La liberalizzazione sessuale “anziché dare leggerezza e felicità ai giovani e ai ragazzi, li ha resi infelici, chiusi, e di conseguenza stupidamente preuntuosi e aggressivi” (ivi: 74). Se nella società repressiva, il sesso era anche un'irrisione innocente del potere, oggi può essere assunto, dice Pasolini, come la rappresentazione di quella che Marx chiama la mercificazione dell'uomo: la riduzione del corpo a cosa. In *Salò*, dice Pasolini, il sesso oltre che la metafora del rapporto sessuale, “obbligatorio e brutto” che la tolleranza del potere consumistico ci fa vivere in questi anni, è “anche la metafora del rapporto del potere con coloro che gli sono sottoposti. [...] Dunque il sesso è chiamato a svolgere nel mio film un ruolo metaforico orribile” (Pasolini 1991: 316).

Con la “Produzione creatrice di benessere” è connessa la diffusione del “nuovo fascismo consumistico”. Il carattere nuovo di tale “fascismo” sta, per Pasolini, nel fatto che a differenza del fascismo tradizionale che non era riuscito a modificare gli italiani, sta producendo una “rivoluzione antropologica”, “una mutazione della cultura italiana”, un cambiamento radicale delle coscienze, una “irreversibile degradazione,” che si presenta (accanto ai selvaggi disastri edilizi, urbanistici, paesaggistici, ecologici, della “civiltà tecnologica”) come “genocidio culturale”, come un vero e proprio “disastro antropologico” (v. Pasolini, *Studio sulla rivoluzione antropologica in Italia*, 10 giugno 1974 e *Ampliamento del “bozzetto” sulla rivoluzione antropologica in Italia*, 11 luglio 1974 (in Pasolini 1990: 39-

44 e 56-64). L'interclassimo obiettivo del fascismo ma che il fascismo non era affatto riuscito a realizzare è invece ottenuto dal consumismo.

Pasolini evidenzia, potremmo dire con un'espressione usata da Walter Benjamin in uno scritto così intitolato degli inizi degli anni Trenta, il "carattere distruttivo dell'attuale", il carattere distruttivo della fase economica della "Produzione creatrice di benessere". "La sua prima esigenza è quella di far piazza pulita di un universo 'morale' che le impedisce di espandersi" (Pasolini 1990: 23).

*Salò o Le 120 giornate di Sodoma* è il film, dice Pasolini, che raffigura l'Italia com'è diventata nell'arco di una decina d'anni e anche meno:

Un'immensa fossa di serpenti, dove, salvo qualche eccezione e alcune misere élites, tutti gli altri sono appunto dei serpenti, stupidi e feroci, indistinguibili, ambigui, sgradevoli. E tutto ciò a causa a) del loro degradante consumismo coatto, e, in secondo luogo e settorialmente; b) della scuola dell'obbligo che li ha frustrati rendendoli coscienti della propria ignoranza e nel tempo stesso presuntuosi per quelle quattro sciocchezze moralistiche e pseudo-democratiche che vi hanno imparato; c) della televisione, che mostra loro i modelli di vita e concretizza i valori attraverso il suo linguaggio che, essendo pura rappresentazione, non ammette repliche logiche; d) di una infinità di altre cause tutte concorrenti e tutte nate dalla stessa matrice che è il mutamento della natura del Potere economico (Pasolini 1991: 319).

78

Le vittime principali di tale mutazione antropologica sono i giovani (compresi gli estremisti fascisti che "sono in realtà forze statali"). "I giovani italiani nel loro insieme costituiscono una piaga sociale forse ormai insanabile: sono o infelici o criminali (o criminaloidi) o estremistici o conformisti: e tutto in una misura sconosciuta fino ad oggi" (Pasolini 1976: 90). La privazione di valori ha gettato i giovani nel vuoto, facendone una "massa di criminaloidi".

Non solo i criminali veri e propri sono una "massa": ma, ciò che più conta, la massa giovanile italiana *tout court* (eccettuate piccole élites...) è costituita ormai da criminaloidi: ossia da quelle centinaia di migliaia o milioni di giovani che patiscono la perdita dei valori di una 'cultura' e non hanno trovato intorno a sé i valori di una nuova "cultura": oppure accettano, con ostentazione e violenza, da una parte i valori della "cultura del consumo", dall'altra i valori di un progressivismo verbalistico" (ivi: 81).

La diretta lettura del processo di trasformazione dei giovani delle classi povere è direttamente offerto a Pasolini dai comportamenti dei giovani delle borgate romane, una trasformazione registrabile nel 1975, –anno in cui viene proiettato in televisione *Accattone*, che è del 1961, rispetto al modo d'essere dei personaggi di *Accattone*– cioè dei giovani della malavita delle borgate romane quali erano meno di una quindicina di anni prima.

I personaggi di *Accattone* erano tutti ladri o magnaccia o rapinatori o gente che viveva alla giornata. [...] In sostanza sono personaggi enormemente simpatici: è difficile immaginare gente simpatica (al di fuori dei sentimentali-

lismi borghesi) come quella del mondo di *Accattone*, cioè della cultura sottoproletaria e proletaria di Roma fino a dieci anni fa. Il genocidio ha cancellato per sempre dalla faccia della terra quei personaggi. Al loro posto ci sono quei loro “sostituti”, che, come ho avuto già occasione di dire, sono invece i personaggi più odiosi del mondo. [...] Metà e più dei giovani che vivono nelle borgate romane, o insomma dentro il mondo sottoproletario e proletario romano, sono, dal punto di vista della fedina penale, onesti. Sono anche bravi ragazzi. Ma non sono più simpatici. Sono tristi, nevrotici, incerti, pieni di un’ansia piccolo borghese; si vergognano di essere operai; cercano di imitare i “figli di papà”. Sì oggi assistiamo alla rivincita dei “figli di papà”. Sono essi che realizzano il modello guida. Il lettore confronti personaggi come i pariolini neofascisti che hanno compiuto l’orrendo massacro in una villa al Circeo, e personaggi come i borgatari di Torpignattara che hanno ucciso un automobilista spaccandogli la testa sull’asfalto: a due livelli sociali diversi, tali personaggi sono identici: ma i “modelli” sono i primi, quei fili di papà, che così a lungo –per secoli– sono stati sfottuti e disprezzati dai ragazzi di borgata, che li consideravano nulli e pietosi mentre erano fieri della loro “cultura”, che dava loro gesti, mimica, parole, comportamento, sapere, termini di giudizio” (ivi: 156-157).

Certo, il materialismo consumistico e la criminalità dilagano in tutto il modo capitalistico, e non solo in Italia. Ma ciò che caratterizza quanto avviene in Italia all’inizio degli anni Settanta, osserva Pasolini, è il passaggio violento alla omologazione consumistica. Ciò che oggi avviene violentemente in Italia è, negli altri paesi, il risultato di un lungo processo che ha trovato possibilità di compensazione:

A New York, a Parigi, a Londra, ci sono delinquenti feroci e pericolosi (quasi tutti, toh!, di colore o quasi): ma ospedali, scuole, case di riposo, manicomi, musei, cinema d’essai, funzionano perfettamente. l’unità, l’acculturazione, l’accentramento sono avvenuti in ben altro modo. Dei loro genocidi è stato testimone Marx più di un secolo fa. Che tali genocidi avvengano in Italia oggi, cambia sostanzialmente la loro figura storica. *Accattone* e i suoi amici sono andati alla deportazione e alla soluzione finale silenziosamente, magari ridendo dei loro aguzzini. Ma noi testimoni borghesi? (ivi: 158)

Qual è, nei confronti di questi avvenimenti, da parte dei cosiddetti “intelletuali di sinistra” l’atteggiamento che Pasolini registra di fronte a questo svuotamento dei valori tradizionali essi, nella quasi totalità, non sono riusciti a contrapporre l’indicazione di nuovi valori alternativi ai falsi valori del consumismo. Anzi, gli intellettuali progressisti, abituati ad avere a che fare con i valori della vecchia società clericofascista –e questa osservazione di Pasolini sul principio di inerzia che spesso caratterizza l’ideologia quando da progettazione sociale diviene complesso di stereotipi e pregiudizi è particolarmente interessante–, hanno continuato, per inerzia, meccanicamente, a lottare per la sconsecrazione e la de-sentimentalizzazione della vita, anche quando il nuovo potere è ormai esso stesso interessato a liberarsi di quei valori per fare spazio a quelli della “Produzione creatrice di benessere”.

Gli intellettuali progressisti “che continuano a macinare il vecchio illuminismo” fanno dunque cosa utile al potere. Questa critica a un illuminismo vecchio e sclerotico, che considera la storia come unilineare e orientata al “progresso” (v. ivi: 21) è uno degli aspetti che accomuna il “poeta” Pasolini –come lo connota Alberto Moravia per sistemarlo nelle “altezze” e “voli” della poesia– e Leopardi, al di là della formula generica e soporifera di Moravia: “Un poeta civile che nella sua poesia civile si riallaccia a Leopardi, ne ha lo stesso atteggiamento: la patria è degradata, e il poeta piange sulla sorte del proprio paese” (cit. in Pasolini, 1991: 39).

Nel trattatello pedagogico *Gennariello*, Pasolini mette in guardia contro le illusioni e i danni dell’ideologia del progresso: “Non è vero che *comunque* si vada avanti. Assai spesso sia l’individuo che la società regrediscono o peggiorano. In tal caso la trasformazione *non* deve essere accettata: la sua ‘accettazione realistica’ è in realtà una colpevole manovra per tranquillizzare la propria coscienza e tirare avanti”. Questa critica del “progresso”, che in effetti è critica dello sviluppo funzionale al profitto e alla riproduzione della forma capitalistica, non è affatto in Pasolini nostalgia di qualche momento del passato: “Capirai pian piano, nel corso di queste lezioni, capirari, caro Gennariello, che malgrado l’apparenza questi miei discorsi non sono affatto le lodi del tempo passato (che io, in quanto presente, non ho del resto mai amato)” (Pasolini 1976:28).

Un’altro esempio del rilevamento del principio di inerzia a cui vanno soggetti slogan e parole d’ordine, anche se inizialmente capaci di rinnovamento, e dunque anche movimenti collettivi e idee individuali che automaticamente li ripetono, lo troviamo nell’articolo del 24 luglio 1975, in cui Pasolini, fa notare come “disobbedienza”, a differenza di una decina d’anni prima, non possa valere più come parola d’ordine nella lotta per la critica e la trasformazione dell’ordine vigente, perché la “disobbedienza” è divenuta una modalità normale, conformista, di comportamento. L’intera massa giovanile italiana è normalmente, conformisticamente, “disobbediente”. Per tutti i giovani della odierna realtà sociale organizzata in funzione della “Produzione creatrice di benessere”, vale la figura o il modello di disobbediente. Non c’è nessuno di essi che si consideri obbediente. Il rapporto fra la parola “obbedienza” e la “parola “disobbedienza” si è rovesciato.

Una decina d’anni fa il significato della parola “obbedienza” e quello della parola “disobbedienza” erano profondamente diversi da oggi. La parola “obbedienza” indicava ancora quell’orrendo sentimento che essa era stata in secoli di controriforma, di clericalismo, di moralismo piccolo borghese, di fascismo; mentre la parola “disobbedienza” indicava ancora quel meraviglioso sentimento che spingeva a ribellarsi a tutto questo. [...] In realtà, semanticamente, le parole hanno rovesciato il loro senso scambiandolo; in quanto consenziente consensiente all’ideologia del nuovo modo di produzione, chi si crede “disobbediente” (e come tale si esibisce) è in realtà ‘obbediente’ [...]. L’Italia di oggi è distrutta esattamente come l’Italia del 1945. Anzi, certamente la distruzione è ancora più grave, perché non ci troviamo tra macerie, sia pure strazianti, di case e monumenti, ma tra “macerie di valori”: “valori” umanistici e, quel che più importa popolari. [...]. È chiaro che ciò che, oggi, conta individuare e vivere è una “obbedienza a leggi future e migliori” [...] (ivi: 80-84).

I casi estremi di criminalità giovanile derivano da un ambiente criminaloide di massa, come quello popolare romano. “Non c’è nessuna soluzione di continuità tra coloro che sono tecnicamente criminali e coloro che non lo sono: il modello di insolenza, disumanità, spietatezza è identico per l’intera massa dei giovani”.

Conformismo, neolaicismo egoistico, interclassismo, impoverimento dell’espressività e riduzione di tutta la lingua a “lingua comunicativa”: sono per Pasolini alcune delle conseguenze del diffondersi dell’ideologia del consumismo (che è quella che di fatto ha vinto nel referendum sul divorzio –egli dice–. Altro che vittoria della sinistra!), rispondente alla nuova situazione economica italiana, in cui si fa avanti un nuovo potere che non è quello del Vaticano, dei Democristiani, delle Forze Armate e neppure quello della Grande Industria. È il potere che consiste nel controllo della produzione e della comunicazione divenute un tutt’uno, un unico sistema, di cui il collegamento comunicazione-consumo è solo l’aspetto più vistoso. Sia al vecchio potere, sia all’opposizione sfugge la metamorfosi delle masse italiane. E sfugge all’analisi dei sociologici, giornalisti, politologi, psicologi, linguisti il “problema italiano”, che non ha equivalenti nel mondo capitalistico, perché in nessun paese è avvenuto uno “sviluppo” così travolgente, così “stupido e atroce”. L’omologazione consumistica, osserva Pasolini, è la prima unificazione reale del nostro paese.

Si tratta, allora, prima di tutto, di studiare e comprendere al più presto il mutamento socio-culturale che le trasformazioni intervenute nel sistema di produzione hanno comportato in Italia; e, in secondo luogo, di affrontare lucidamente la questione: “come opporsi a questo nuovo modo di produzione?” (ivi: 79-80).

Interessato al “problema italiano” Pasolini non perde di vista che esso fa parte della complessiva riorganizzazione del sistema capitalistico a livello mondiale e che va considerato non solo facendo riferimento al Centro consumistico, al cosiddetto Sviluppo, ma anche alle Periferie, ai paesi del Terzo mondo, ruotanti nell’orbita dello Sviluppo, con le conseguenze disastrose che ciò comporta per essi.

Ho detto, e lo ripeto, che l’acculturazione del Centro consumistico ha distrutto le varie culture del Terzo Mondo (parlo ancora su scala mondiale, e mi riferisco dunque appunto anche alle culture del Terzo Mondo, cui le culture contadine italiane sono profondamente analoghe): il modello culturale offerto agli italiani (e a tutti gli italiani del globo, del resto) è unico. La conformazione a tale modello si ha prima di tutto nel vissuto, nell’esistenziale; e quindi nel corpo e nel comportamento. È qui che si vivono i valori, non ancora espressi, della nuova cultura della civiltà dei consumi, cioè del nuovo e del più repressivo totalitarismo che si sia mai visto (Pasolini, *Limitatezza della storia e immensità del mondo contadino*, 8 luglio 1974, in Pasolini 1990: 53-54).

Come si vede, nella fase iniziale del processo di inserimento dell’Italia nella nuova configurazione della forma di produzione capitalistica, quella odierna della comunicazione-produzione, Pasolini è riuscito a coglierne e a descriver-



ne, gli elementi centrali, e a prevederne anche le possibilità di sviluppo. La sua posizione di scrittore, situata fuori dalla lingua divenuta “comunicativa”, (scrittore, dice M. M. Bachtin, è colui che usa la lingua standone fuori) lo ha esposto a una consapevolezza che egli, a differenza di altri scrittori, non ha esitato a perseguire e a sviluppare fino in fondo, fino a trovarsi nella condizione di una estremamente partecipe solitudine.

Un contributo particolarmente importante per la comprensione dell'evoluzione della cultura e della forma di produzione in Italia a partire dalla fine degli anni Sessanta viene dato anche da Ferruccio Rossi-Landi, soprattutto con la linea di ricerca avviata con il suo libro del 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (nuova ed. 2003), e con la fondazione nel 1967 di *Ideologie*, la rivista che Rossi-Landi diresse fino all'ultimo numero apparso nel 1972. Anche l'analisi di Rossi-Landi è svolta secondo una prospettiva ampia che tiene conto dell'evoluzione complessiva del processo della “riproduzione sociale” –concetto centrale della prospettiva di Rossi-Landi– a livello mondiale. Rossi-Landi studia la cultura da un punto di vista semiotico, come insieme di sistemi segno-comunicativi verbali e non verbali (v. Rossi-Landi 2003: 108). Il libro di Rossi-Landi del 1968, risulta oggi di grande attualità perché anticipa e affronta con lucidità e lungimiranza problematiche centrali della fase attuale della forma capitalistica, in cui la comunicazione si presenta come il fattore costitutivo della produzione, e il cosiddetto “lavoro immateriale” come la principale risorsa.

82

La comunicazione risulta, oggi più che mai, qualcosa di ben diverso da ciò che è stata presentato come tale in base allo schema dell'emittente, del ricevente, del codice del messaggio e che è descritto in termini di un oggetto che passa da un punto ad un altro. Ferruccio Rossi-Landi già nel suo libro del 1961, *Significato, comunicazione e parlare comune* (v. Rossi-Landi 1998) prese posizione contro questo modo di concepire la comunicazione, che egli ironicamente chiamava “comunicazione del pacco postale”. La comunicazione svolge oggi un ruolo dominante non soltanto nel momento intermedio del ciclo produttivo, quello della *circolazione*, dello scambio, del mercato, ma anche, in seguito allo sviluppo dell'automazione, della computerizzazione e dei mezzi e delle vie di comunicazione, nella stessa fase della *produzione di merci* ed anche in quella del loro *consumo*. Quest'ultimo è fondamentalmente consumo di comunicazione, ed è ormai abbastanza evidente che non solo le *merci sono messaggi, ma che anche i messaggi sono merci*. L'intera produzione è comunicazione, e viceversa.

Ciò che Rossi-Landi chiama *produzione linguistica, lavoro linguistico, capitale linguistico*, considerandone i rapporti di omologia con la *produzione materiale*, risulta oggi fattore fondamentale della riproduzione sociale. Ad esso si riferiscono espressioni ormai di uso comune come “risorsa immateriale”, “capitale immateriale”, “investimento immateriale”, e ad esso si richiama l'affermazione della centralità per lo sviluppo e la competitività, nella *knowledge society*, dei processi formativi, dell'informazione e dell'incremento dei saperi.

Nell'attuale riconoscimento della centralità del “lavoro immateriale” (un'espressione piuttosto infelice, perché implica una concezione abbastanza

rozza di ciò che è “materia”) si ritrova quanto Rossi-Landi sosteneva in base alla nozione “lavoro linguistico” e alla conseguente connessione, che all’epoca poteva risultare strana o nient’altro che una semplice similitudine, tra produzione materiale e produzione linguistica, e tra linguistica ed economia (*Linguistics and Economics* è il titolo di un suo libro, non tradotto in italiano, del 1975).

La produzione materiale e la produzione linguistica, che non molto tempo fa apparivano separate sotto forma di “lavoro manuale” e “lavoro intellettuale”, si sono oggi congiunte saldamente. Il computer, unità di *hardware* e *software*, rende ormai eclatante la connessione, di lavoro e artefatti materiali, da una parte, e di lavoro e artefatti linguistici, dall’altra, ed evidenzia, al tempo stesso, la superiorità e il carattere trainante, nella produzione e nello sviluppo, del lavoro linguistico, del “lavoro immateriale”. L’assunto centrale di Rossi-Landi nel considerare il linguaggio come lavoro è che la *produzione linguistica* è uno dei fattori fondamentali della vita sociale, e come tale è *omologa* alla produzione di utensili e di artefatti.

Negli editoriali e nei suoi saggi apparsi nella rivista *Ideologie*, Rossi-Landi rivolge particolare attenzione allo studio del rapporto fra cultura e ideologia, quest’ultima esaminata in termini di “progettazione sociale” (da un punto di vista teorico-metodologico questo studio sarà in seguito approfondito nel suo libro intitolato *Ideologia* (1978 e 1982, nuova ed. 2005). La parte propositiva del discorso di Rossi-Landi sull’ideologia è strettamente collegata con la questione del rapporto tra segni e ideologie e di conseguenza con quella del rapporto tra semiotica e studio dell’ideologia.

Con una capacità di analisi che per lucidità può essere paragonata a quella svolta da Pier Paolo Pasolini nei primi anni Settanta, del neocapitalismo italiano si evidenziavano alcune dimensioni particolari che ne facessero cogliere la specifica articolazione: il cattolicesimo politico, lo scarto all’interno del fronte dell’industria fra posizioni “progressiste” e reazionarie; la carenza dei servizi civili elementari; l’etnocentrismo razzista; “la brutalità dei rapporti umani non solo interclassistici ma anche, per antico e complesso retaggio di corporativismo e di miseria, infraclassistici” (*Scritti programmatici di Ideologie*, p. 42); la particolare sensibilità della borghesia nei confronti dei miti di evasione. «Ideologie» precognizzava un nuovo tipo di “lavoro produttivo” –un lavoro lungo che richiede “moltissima nuova prassi creativa con moltissima nuova teoria creativa”– volto a produrre gli strumenti di una presa di posizione critica nei confronti della complessiva organizzazione economico-culturale. Nel quadro complessivo della situazione politica mondiale, si individuavano, alcune tendenze della società neocapitalistica dell’Europa occidentale, che oggi risultano abbastanza evidenti, dato lo sviluppo raggiunto: l’incremento della stabilizzazione capitalistica, la progressiva estensione della socialdemocrazia, l’eclissi del comunismo, la suddivisione interna e la metamorfosi della classe operaia in rapporto a nuovi tipi di lavoro, una maggiore separazione fra produttore e prodotto. Circa quest’ultimo aspetto, particolarmente perspicaci sono le considerazioni sul progressivo attenuarsi della finalizzazione diretta dell’attività individuale verso la produzione, fino all’apparente distacco dell’individuo dal piano della produzione. È questo l’effetto degli sviluppi organizzativi e tecnologici della produzione sovra-individuale nella società

neocapitalistica, che, oltre a rendere possibile esonerare l'uomo dalla necessità quotidiana della produzione, aumentano, ampliano e rendono maggiormente mistificate le mediazioni della costrizione ad essere produttivi, al punto da creare l'illusione di esseri liberi e autonomi dal piano complessivo della produzione, perché non costretti al lavoro da un padrone identificabile da cui direttamente si dipenda. Evidenziando in quelli anni il carattere di lavoro dello stesso linguaggio e il carattere produttivo dello stesso consumo e studiando i rapporti fra segni e riproduzione sociale, Rossi-Landi evidenziava il fatto che l'uomo lavora, in gran parte in maniera inconsapevole e inintenzionale, anche linguisticamente e partecipando alla riproduzione del ciclo produttivo attraverso il consumo di messaggi-merci oltre che di merci-messaggi.

Il lavoro di analisi svolto da Rossi-Landi, come pure quello prospettato da Pasolini, risulta di grande attualità nel contesto odierno della comunicazione globale, per la connessione strettissima che intercorre tra comunicazione e ideologia, benché nel mondo della globalizzazione tali sono la forza e l'espansione dell'ideologia dominante e così aderente è la sua progettazione alla realtà della *comunicazione-produzione* che essa tende a identificarsi con la logica stessa di questa fase della produzione capitalistica, risultando una sorta di "ideo-logica" e producendo, tra gli *idola fori* e *idola theatri* del nostro tempo, l'idea della "fine della ideologia".

L'educazione e l'istruzione sono le condizioni essenziali per una visione critica del ruolo che gli individui umani svolgono all'interno dei programmi culturali verbali e non verbali e nella riproduzione sociale complessiva. Nella parte finale del suo libro *De Mauro*, che a questi aspetti ha dedicato gran parte della sua vita, evidenzia i rischi che educazione ed istruzione corrono nell'attuale fase della globalizzazione, alla luce della complessiva politica scolastica e culturale di vari paesi, Italia compresa. Il piano è quello dello smantellamento dell'apparato pubblico dell'istruzione, riducendo l'istruzione da obbligo sociale garantito da leggi a un fatto privato, regolato da scelte delle famiglie. De Mauro, citando quanto ha denunciato nei confronti della Banca mondiale Joseph Stiglitz, premio Nobel per l'economia nel 2001, costretto, come conseguenza di tale denuncia a dimettersi dal suo ruolo di vicepresidente della Banca mondiale, fa presente che quest'ultima chiede ai paesi in via di sviluppo, che fanno sforzi eroici per accrescere i livelli di istruzione della loro popolazione, di bloccare i loro stanziamenti per l'istruzione di base e per l'alfabetizzazione se vogliono accedere ai prestiti e al sostegno della Banca. L'idea che sta alla base del progetto diffuso di smantellamento dell'apparato pubblico dell'istruzione è l'idea di un buon mondo sia quella di un mondo "straordinariamente simile al *Brave New World* di Aldous Huxley: sopra gli Alfa Plus, colti, ricchi, forse capaci di autonomia, capaci di controllo mondiale, e sotto via via le altre caste, ben divise e ben irregimentate" (De Mauro 2004: 232-233). L'alternativa, dice De Mauro (v. ivi: 234), è un mondo in cui, a turno, tutte e tutti possano essere governanti e governati, in cui la progettazione politica sia quella del libero sviluppo di tutte le persone in modo che ciascuna di loro possa essere messa nella condizione di partecipare attivamente e creativamente alla vita sociale. Non si tratta di un sogno: non siamo pochi a volerlo e insieme il mondo che vorremmo potrebbe essere vicino, anche in Italia".

## Riferimenti bibliografici

- BACHTIN, MICHAÏL M., 1988, *L'autore e l'eroe*, Torino, Einaudi.
- BACHTIN, MICHAÏL M., 2003, *Linguaggio e scrittura*, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.
- DE MAURO, TULLIO, 2004, *La cultura degli Italiani*, Roma-Bari, Laterza.
- PASOLINI, PIER PAOLO, 1972, *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti.
- PASOLINI, PIER PAOLO, 1976, *Lettere luterane*, Torino, Einaudi.
- PASOLINI, PIER PAOLO, 1990, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti.
- PASOLINI, PIER PAOLO, 1992, *Petrolio*, Torino, Einaudi.
- PETRILLI, SUSAN, 2003, *Lavoro immateriale*, «Athanon», fascicolo monografico dedicato al pensiero di Ferruccio Rossi-Landi, XIV, 6, Roma, Meltemi.
- PETRILLI, SUSAN, 2004, *Percorsi della semiotica*, Bari, Graphis.
- PETRILLI, SUSAN; CALEFATO, PATRIZIA (cura e introd.), 2003, *Logica, dialogica, ideologica. I segni tra funzionalità ed eccedenza*, Milano, Mimesis.
- PONZIO, AUGUSTO, 1988, *Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio*, Bari, Adriatica Editrice.
- PONZIO, AUGUSTO, 1999, *La comunicazione*, Bari, Graphis.
- PONZIO, AUGUSTO, 2002a (a cura), *Vita*, fascicolo monografico della serie «Athanon», XIII, 5, Roma, Meltemi.
- PONZIO, AUGUSTO, 2002b, *Il linguaggio e le lingue*, Bari, Graphis.
- PONZIO, AUGUSTO, 2003, *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.
- PONZIO, AUGUSTO, 2004a, *Ideology*, in *Semiotik/Semiotics*, a cura di R. Posner, K. Robering, T. A. Sebeok, Berlin, Mouton de Gruyter, vol. 4, pp. 3436-3447.
- PONZIO, AUGUSTO, 2004b, *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Perugia, Guerra.
- PONZIO, AUGUSTO; Petrilli, Susan, 2000, *Il sentire nella comunicazione globale*, Roma, Meltemi.
- PONZIO, AUGUSTO; PETRILLI, SUSAN 2003, *Semioetica*, Roma, Meltemi.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, 1967-1972 (a cura), *Ideologie*, rivista diretta da F. R.-L., Roma, Edizioni di Ideologie.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, 1972, *Scritti programmatici di Ideologie*, Roma, Edizioni di Ideologie.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, 1975a, *Linguistics and Economics*, L'Aja, Mouton.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, 1975b, *Charles Morris e la semiotica novecentesca* (1ª ed. 1953), Milano, Feltrinelli Bocca.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, 1985, *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Milano, Bompiani.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, 1999 (a cura), Charles Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni* (1ª ed. 1954), a cura di S. Petrilli, Lecce, Manni, 1999.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, 2003, *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1ª ed. 1968), a cura di A. Ponzio, Bompiani, Milano.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, 1992, *Between Signs and Non-Signs*, a cura di S. Petrilli, Amsterdam, John Benjamin.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, 1994, *Semiotica e ideologia* (1ª ed. 1972), a cura di A. Ponzio, Milano, Bompiani.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, 1998, *Significato, comunicazione e parlare comune* (1ª ed. 1961) a cura di A. Ponzio, Marsilio, Venezia.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, 2005, *Ideologia* (1978, 1982), Roma, Meltemi.
- SEBEOK, THOMAS, 2003, *Segni. Introduzione alla semiotica* (2001), a cura di S. Petrilli, Roma, Carocci
- VAUGHAN, GENEVIEV, 2004, (a cura), *The Gifth*, fascicolo monografico della serie «Athanon», XV, 8, Roma, Meltemi.
- VAUGHAN, GENEVIEV, 2005, *Per-donare*, Roma, Meltemi.