

# Il de Martino

Rivista dell'Istituto Ernesto de Martino  
per la conoscenza critica e la presenza alternativa  
del mondo popolare e proletario

In questo numero:

## E Gianni Bosio disse

a cura di  
Antonio Fanelli

Scritti, interventi e recensioni di:

Rudi Assuntino, Gianfranco Azzali, Daniele Balicco,  
Cesare Bernani, Giovanni Mimmo Boninelli,  
Gian Mario Bravo, Agostina Bua,  
Bruno Cartosio, Alberto Mario Cirese,  
Pietro Clemente, Fabio Dei, Ivan Della Mea,  
Antonio Fanelli, Paolo Ferrero, Clara Gallini,  
Paolo Mencarelli, Giuseppe Morandi, Mattia Pelli,  
Sandro Portelli, Enrico Pugliese,  
Mariamargherita Scotti, Massimo Squillacciotti,  
Giovanni Rinaldi, Giovanni Senatore, Valerio Strinati

# 19-20

2009



## La rivoluzione gramsciana negli studi folklorici

FABIO DEI \*

RECENSIONI

Il libro di Giovanni M. Boninelli, *Frammenti indigesti*, ha l'indubbio merito di riaprire la discussione sul concetto gramsciano di folklore – una discussione da tempo sopita, ma che era stata a suo tempo centrale nella costituzione dei moderni studi antropologici italiani. Prima di discutere il volume, vorrei sinteticamente richiamare questa cornice di storia culturale ed enucleare alcuni dei problemi che essa ha lasciato aperti, dai quali la riflessione odierna non può fare a meno di ripartire.

Il folklore, egli [Gramsci] suggerisce, può esser considerato come la «“concezione del mondo e della vita”, implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo “ufficiali”...che si sono succedute nello sviluppo storico» (*Quaderno 27*, Gramsci 1975, vol. III, p. 2311). Per questo il folklore si configura – e giungiamo qui all'altra celebre frase – come «agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia, della maggior parte delle quali, anzi, solo nel folklore si trovano i superstiti documenti mutili e contaminati» (*Quaderno 27*, ibidem, p. 2312).

Che cosa colpiva tanto in questa definizione gli studiosi del dopoguerra? Evidentemente, la definizione del popolo in termini di classe.

Nel dopoguerra, mentre alcuni folkloristi andavano avanti come se nulla fosse con i loro progetti di raccolta e classificazione, altri si lanciavano in quella che Alberto M. Cirese ha definito “la nuova tematica socio-culturale”: vale a dire il tentativo di collegare lo studio della cultura popolare a una più vasta comprensione storica e socio-politica delle condizioni di

---

\* Docente di antropologia culturale presso l'Università di Pisa.

Questa recensione di Fabio Dei al testo di Mimmo Boninelli, *Frammenti indigesti*, rappresenta un'anticipazione di un ampio saggio dell'autore dedicato alla “rivoluzione” gramsciana negli studi folklorici italiani per un prossimo numero della rivista «Lares». Il testo di Dei si presenta all'origine maggiormente ricco di riferimenti alla storia degli studi antropologici italiani e al dibattito attuale, per motivi di spazio, noi ne presentiamo solo alcuni aspetti che danno comunque il senso complessivo dell'interessante operazione critica di Dei sulla figura e l'opera di Gramsci nel contesto degli studi antropologici.

La redazione ringrazia l'autore e la rivista «Lares» per averci dato la possibilità di utilizzare queste pagine in vista di un ulteriore approfondimento e di una discussione più ampia

vita dei ceti subalterni. È un filone che sarà stimolato dalla tematica meridionalista (in particolare da Carlo Levi), dallo storicismo eroico di Ernesto de Martino, ma soprattutto, appunto, dalle *Osservazioni sul "Folklore"* di Gramsci. In molti vedono in queste paginette la base di una rifondazione della disciplina folklorica, in grado di salvarne l'autonomia e di collocarla in un quadro teorico-metodologico assai più solido e profondo. Cirese è senza dubbio lo studioso che con maggior sistematicità ha tentato questa operazione, attraverso una serie di saggi (in particolare Cirese 1970) e soprattutto attraverso il suo manuale del 1971, gramsciano fin dal titolo (*Cultura egemonica e culture subalterne*), su cui si formeranno intere generazioni di studenti e ricercatori. Salvo eccezioni piuttosto rare, la demologia ha preferito continuare a concentrarsi sulla cultura contadina tradizionale (ormai una cultura del passato), e non ha saputo affrontare il problema della cultura di altri ceti subalterni, come quello operaio. Si è intestardita nel demarcare il proprio oggetto rispetto alla cultura di massa, considerandola come antropologicamente inautentica e – nonostante la sua diffusione popolare – come puramente egemonica. Ha dunque accuratamente evitato di confrontarsi con quella "realtà socio-culturale contemporanea" cui Cirese richiama, e che era ovviamente il fulcro degli stessi interessi gramsciani.

Il 1980 può essere assunto come anno di riferimento. È l'anno in cui viene pubblicato il primo numero della rivista «La ricerca folklorica», nel quale un buon numero di importanti studiosi italiani viene chiamato a rispondere a un questionario sulla cultura popolare formulato da Glauco Sanga. Infatti si smette di discutere di Gramsci e delle *Osservazioni sul "Folklore"*. Per venticinque anni non si era parlato d'altro. Per i successivi venticinque le riflessioni gramsciane sulla cultura popolare saranno pressoché ignorate dalla produzione antropologica italiana; così come episodico, se non inesistente, sarà il dialogo con gli specialisti degli studi gramsciani.

Questo il contesto da cui si può riprendere oggi a pensare la nozione gramsciana di folklore o cultura popolare. Arriviamo dunque al libro di Boninelli che, come detto, ha il grande coraggio di tornare a porre in primo piano la questione. La tesi dell'autore è che le *Osservazioni sul "Folklore"* non sono affatto isolate all'interno del corpus gramsciano: esse andrebbero anzi lette sullo sfondo di una serie di altri luoghi, sia dei *Quaderni* che degli scritti precarcerari, in cui Gramsci affronta in modo più o meno diretto non tanto il concetto di folklore, quanto temi o aspetti del folklore e della cultura popolare. Il libro consiste appunto in una selezione e in una discussione critica di questi luoghi, che l'autore suddivide in sei grandi gruppi, riguardanti: a) la Sardegna e la cultura popolare sarda; b) la religione popolare, la magia, le credenze e le superstizioni; c) i proverbi e i modi di dire; d) le narrazioni e le storie; e) i canti popolari e di protesta; f) il teatro popo-

lare e dialettale. La partizione lascia qualche perplessità, basandosi su categorie descrittive tipiche di quella erudizione classificatoria che Gramsci tanto criticava. L'idea che la cultura popolare esista e si debba pensare in generi o forme quali i modi di dire, le credenze, i canti e il teatro etc. ne presuppone già un'interpretazione, molto lontana da quella gramsciana – che ne sottolinea invece la fluidità e gli usi in contesti pratici. In altre parole, la struttura compositiva del libro non segue le sollecitazioni interpretative che vengono dal materiale presentato. Del resto, l'autore adotta volutamente una strategia di grande cautela interpretativa. È estremamente preciso e rigoroso nel collocare i singoli brani prescelti nel contesto della vita e dell'opera gramsciana, ma è molto prudente nell'individuare il filo rosso che li collega. Il compito è lasciato al lettore – il che, per altri versi, rende l'opera strumento ancora più prezioso.

Almeno un punto è comunque chiaro nelle intenzioni di Boninelli. Nei passi che ci presenta, gli aspetti della cultura popolare sono oggetto di una valutazione quasi sempre positiva da parte di Gramsci. I dialetti, le storie e le leggende, i saperi locali appaiono come forme creative di una cultura viva e per certi aspetti peculiare e distintiva. Sono diversi i contesti discorsivi in cui Gramsci colloca queste sue riflessioni: potremmo distinguerli in discorsi di tipo autobiografico, pedagogico, estetico e politico (con l'ovvia considerazione che questi livelli sono sempre strettamente collegati tra di loro). Colpiscono in modo particolare i passi delle *Lettere* in cui Gramsci si riferisce ai ricordi d'infanzia e al piccolo mondo locale di Ghilarza. Rievoca situazioni, racconti, espressioni dialettali; chiede ai familiari notizie e ragguagli su particolari della vita di paese con un'attenzione che non è esagerato definire qualche volta etnografica.

Gramsci non parla mai di "folklore" quando si inoltra nei dettagli etnografici della vita popolare o nelle forme espressive radicate nel mondo locale della Sardegna. Ma è chiaro che si sta riferendo a qualcosa di molto simile a un concetto di cultura che noi chiamiamo antropologico, inteso come radicamento in un mondo locale di significati. Questa sembra anzi per Gramsci la base di ogni autentica cultura, inclusa quella "alta".

Grande interesse Gramsci dimostra anche per quei generi espressivi della cultura popolare, come la narrativa, il canto e il teatro, che possono divenire veicolo di un discorso più esplicitamente politico. A questo tema è dedicata la seconda parte del libro di Boninelli, con la scelta di una serie di passi che della cultura popolare sottolineano la vivacità, la duttilità creativa, le capacità di espressione della coscienza di classe. Negli scritti politici e giornalistici precarcerari Gramsci appare molto interessato alle forme di espressione in qualche modo spontanea di istanze sindacali e politiche dei lavoratori attraverso forme di quello che nel dopoguerra sarà chiamato "folklore progressivo". Scrive ad esempio a proposito dei canti popolari:

«Rafforziamo la nostra coscienza coi ricordi, con l'immergere il nostro spirito nel fiume della nostra tradizione, della nostra storia» (cit. a p. 147). È poi colpito a più riprese da casi di riadattamento di canzonette in voga a contenuti satirici o di protesta. In questa parte si manifesta in modo più chiaro la tendenza gramsciana a definire il popolare in termini di contrapposizione tra piano "ufficiale" e "non ufficiale" (un aspetto della contrapposizione egemonico-subalterno). La cultura popolare lavora sottobanco, in modo interstiziale, riplasmando in relazione alle sue esigenze (cioè l'espressione dei modi di concepire il mondo e la vita delle classi subalterne) la materia prima ufficiale o istituzionale.

Nei *Quaderni*, commentando una tipologia dei canti popolari proposta da Rubieri, Gramsci ha modo di tornare a una definizione molto chiara di folklore: «ciò che contraddistingue il canto popolare, nel quadro di una nazione e della sua cultura, non è il fatto artistico, né l'origine storica, ma il suo modo di concepire il mondo e la vita, in contrasto colla società ufficiale: in ciò e solo in ciò è da ricercare la "collettività" del canto popolare, e del popolo stesso» (p. 150). Nel momento in cui queste espressioni della cultura popolare diventano a loro volta ufficiali, tuttavia, la loro vena creativa va estinguendosi. È quanto accade con la crisi della canzone dialettale napoletana, commentata in un altro passo dei *Quaderni* («La fonte di Piedigrotta è stata essiccata perché era diventata "ufficiale" e i canzonieri erano diventati funzionari»); nello stesso modo in cui la teorizzazione (cioè la istituzionalizzazione) di Strapaese ha ucciso strapaese («in realtà si voleva fissare un figurino di strapaese assai ammuffito e scimunito», p. 149). Si configura qui una contrapposizione tra due aspetti della cultura popolare: una fase che potremmo chiamare spontanea, non ufficiale, o persino "naturale", caratterizzata da vitalità creativa, e una fase in cui essa viene rappresentata in modo oleografico, ufficializzato e ingessato, verso la quale Gramsci è molto critico sul piano delle valutazioni estetiche come di quelle politiche. Tornerò fra un istante su questo punto.

Dunque, il libro di Boninelli mostra al di là di ogni dubbio come le notazioni teoriche dei *Quaderni* affondino radici profonde in un diffuso interesse gramsciano per la cultura popolare nei suoi aspetti antropologici, educativi, estetici e socio-politici. Nei testi che il libro presenta e commenta la cultura popolare appare tutt'altro che un retaggio arcaico e ideologico, di cui il popolo dovrebbe disfarsi nella prospettiva dell'emancipazione: al contrario, Gramsci sembra considerarla come un elemento culturale vitale e creativo, proprio per la sua capacità di esprimere le differenze sociali e dialettica egemonico-subalterno. Boninelli non lo dice apertamente, ma tutto ciò si contrappone a una interpretazione del tema della cultura popolare nei *Quaderni* molto diversa, che fin dagli anni del dibattito sul folklore (Clemente, Meoni, Squillacciotti 1976) è stata sostenuta autorevolmente

soprattutto dalla linea che potremmo chiamare togliattiana. Ne prendo una formulazione particolarmente chiara ed incisiva, da un articolo di Giuseppe Petronio uscito in un volume celebrativo per i 50 anni dalla morte di Gramsci: «Gramsci, nonostante quanto è stato affermato con burbanzosa fatuità, non era “populista”, e “folklore” è per lui un concetto negativo. E compito della filosofia della prassi, in quanto “espressione” delle “classi subalterne”, è precisamente “educare le masse”, liberandole dalla loro cultura arretrata e portandole a una visione del mondo moderna e universale» (Petronio 1987, pp. 86-87).

Così diversa da quella che abbiamo finora tratteggiato, questa visione è tuttavia supportata (almeno apparentemente) da alcuni passi dei *Quaderni*, che sarà utile considerare brevemente. Gramsci accosta spesso il concetto di folklore a quello di senso comune. «Il senso comune è il folklore della filosofia» è affermazione che ritorna spesso nei *Quaderni*. I due concetti sono accomunati dalla natura frammentaria, disorganica, contraddittoria: vale a dire dal non risultare composti in un sistema di sapere ufficiale, elaborato da professionisti (cioè da intellettuali); entrambi risultano da una sorta di sedimento che le concezioni sistematiche e ufficiali lasciano dietro di sé nel loro trascorrere storico. Abbiamo già visto, nelle *Osservazioni sul “Folklore”*, l’idea dei «frammenti indigesti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia». Qualcosa di simile vale per il senso comune: «Ogni strato sociale ha il suo “senso comune” e il suo “buon senso”, che sono in fondo la concezione della vita e dell’uomo più diffusa. Ogni corrente filosofica lascia una sedimentazione di “senso comune”: è questo il documento della sua effettualità storica. Il senso comune non è qualcosa di irrigidito e di immobile, ma si trasforma continuamente, arricchendosi di nozioni scientifiche e di opinioni filosofiche entrate nel costume. Il “senso comune” è il folklore della filosofia...» (*Quaderno 24*, p. 2271).

Folklore e senso comune sono entrambi socialmente caratterizzati: ogni strato sociale ha il proprio. In un’altra pagina importante il senso comune è definito come «la “filosofia dei non filosofi”, cioè la concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali in cui si sviluppa l’individualità morale dell’uomo medio. Il senso comune non è una concezione unica, identica nel tempo e nello spazio: è il “folklore” della filosofia e come il folklore si presenta in forme innumerevoli: il suo tratto più caratteristico è di essere una concezione (anche nei singoli cervelli) disgregata, incoerente, inconsequente, conforme alla posizione sociale delle moltitudini di cui esso è la filosofia» (*Quaderno 11*, p. 1396). E ancora: verso entrambi, senso comune e folklore, Gramsci si esprime più volte nel senso di un loro necessario superamento. L’educazione popolare nella prospettiva della filosofia della *praxis* deve partire dall’analisi critica del

senso comune (Ibid.); e anche il folklore va «preso sul serio» per poterlo meglio superare. Sta qui l'utilità di uno studio serio del folklore in pedagogia: «conoscere il "folklore" significa pertanto per l'insegnante conoscere quali altre concezioni del mondo e della vita lavorano di fatto alla formazione intellettuale e morale delle generazioni più giovani per estirparle e sostituirle con concezioni ritenute superiori»: solo così la scuola potrà determinare realmente «la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari», colmando «il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folklore». Una mossa che corrisponderebbe, sul piano storico, a quanto realizzato dalla Riforma nei paesi protestanti (*Quaderno 27*, p. 2314).

Non c'è dubbio che nell'impostazione generale dei *Quaderni* senso comune e folklore rappresentino una forza d'inerzia rispetto agli obiettivi educativi della filosofia della *praxis*, un retaggio del passato che occorre studiare seriamente per potersene meglio contrapporre. Nei testi presentati da Boninelli, al contrario, il radicamento locale delle culture sembrava la base e la linfa vitale di ogni genuino processo educativo. Siamo di fronte a una tensione interna al pensiero gramsciano, oppure a una difficoltà interpretativa? Dobbiamo capire ancora meglio che cosa intende Gramsci con "folklore", e se nel suo uso del termine non vi siano oscillazioni. Come già osservato, nei casi di positiva valutazione degli elementi culturali locali o popolari discussi nel libro di Boninelli il termine folklore non viene mai usato. Gramsci parla di una cultura viva e naturale alla quale non attribuisce l'etichetta di folklore. Il termine si lega inevitabilmente, nel contesto degli anni '20 e '30, a quella tradizione di studi italiana che per Gramsci pecca, come si è visto, di ingenuità teorica: studi che riducono il folklore al pittoresco e al primitivo, astraendolo proprio dai contesti di vita reale e dalla concreta determinazione sociale che lo caratterizza. Studi, oltretutto, che nel ventennio aderiscono con solerzia alle politiche "popolari" del fascismo, sia nelle rappresentazioni idilliache e antistoriche del mondo tradizionale sia negli esiti razzisti delle politiche dell'identità: un collaborazionismo su cui nei *Quaderni* non vi sono ovviamente notazioni esplicite, ma che difficilmente poteva esser sfuggito a Gramsci. Si potrebbe allora suggerire che quando parla di folklore Gramsci si riferisce all'oggetto creato da questa "scienza", fossilizzato e destoricizzato, che egli si sforza di distinguere e districare da un concetto più vivo e storico di cultura popolare, quello capace di esprimere «innovazioni creative e progressive, determinate spontaneamente da condizioni di vita in processo di sviluppo e che sono in contraddizione, o solamente diverse, dalla morale degli strati dirigenti» (*Quaderno 27*, p. 2312).

## Sapere Operaio - Storia e storie della città-fabbrica

Con «Acciai speciali», Alessandro Portelli propone, vent'anni dopo «Biografia di una città», una nuova storia corale di Terni. Passioni, rabbie e conflitti che intrecciano dimensione locale e globalizzazione.

MICHELE NANI \*

«E quando ho ricevuto la notizia che il mio collega non ce l'aveva fatta stavo giù a Napoli. In un primo momento me ne scappai dentro la camera da letto vicino alla foto di mio padre e incominciai a piangere. E ti giuro, vederti un mozzicone di otto anni che ti viene vicino e te dice, Papà non piangere, se hai la possibilità fagliela pagare a 'sti crucchi di merda – è un bambino, significa che ha già capito tutto della vita». La dolorosa testimonianza di un lavoratore della ThyssenKrupp di Torino evoca le parole di *O cara moglie* (la canzone di Ivan Della Mea del 1966) o quelle coeve di una lettera di Rodari a Bollati («i bambini non vivono in un "mini-mondo", ovvero stanza dei giocattoli, ma nello stesso mondo degli adulti ... e il mondo degli adulti il bambino lo vede e lo giudica»). Assieme a decine di altre, la testimonianza di Giovanni Pignalosa va a comporre lo straordinario mosaico di *Acciai speciali*, l'ultimo libro di Alessandro Portelli (Donzelli, pp. 229, euro 25). Con l'idea di aggiornare, vent'anni dopo e migliaia di posti di lavoro in meno, *Biografia di una città* (Einaudi 1985), la storia corale di Terni basata sulle fonti orali, Portelli è tornato in Umbria a raccogliere interviste nel fuoco delle lotte del 2004-2005. La città aveva mostrato le stesse reazioni del 1952-1953: la rabbia operaia e la solidarietà comunitaria avevano risposto all'annuncio di un migliaio di licenziamenti, proprio come a quello dei tremila di mezzo secolo prima. Se storia e cronaca del conflitto sembrano confondersi, restano tuttavia indelebili le differenze: prima fra tutte il senso della storia e della continuità. Il «socialismo» e la «vittoria» finale sono scomparsi e con essi l'idea stessa di un futuro utopico ma possibile. La classe operaia ternana è stata ridimensionata, scomposta dalla quota crescente di lavoro appaltato a ditte esterne, faticosamente ricomposta da nuove ondate generazionali, più scolarizzate e più precarie, che spesso vivono la fabbrica come blocco della mobilità sociale e perdita di *status*. L'immagine «deprezzata» dell'operaio – per servirci dell'espressione di un altro intervistato – non traduce tanto la riduzione quantitativa del lavoro manuale o un'offensiva mediatica di antico sapore classista, ma un mutamento dei rapporti di forza nella società. Queste trasfor-



mazioni rimandano anche all'allontanamento della politica e della «alta» cultura dai mondi operai, dalla scelta di non rappresentarli o dalla difficoltà di trovare le forme per imporne la voce nella sfera pubblica: che accompagna e approfondisce la disaffezione operaia per la politica, drammaticamente assente nelle interviste ternane. Le rotture non vanno tuttavia enfaticizzate e Portelli mostra con maestria come le stesse culture giovanili siano contaminate da tratti della «storia profonda» della città e della cultura di fabbrica: il collettivo antifascista «Brigata Cimarelli», l'antagonismo antitedesco che recupera la memoria resistenziale e perfino gli studenti, figli di operai italiani e rumeni, che improvvisano una sassaiola in stazione una volta appreso dell'arrivo dei rappresentanti dell'azienda. Resta soprattutto il «sublime operaio», come lo definisce acutamente Portelli: la coscienza dell'immenso potere di trasformazione che risiede nelle mani dei lavoratori, base della produzione dei beni e del loro valore, che si sposa alla coscienza di una doppia espropriazione, lo sfruttamento economico e l'esclusione dalle decisioni fondamentali. Persino l'abbinata fra calcio e conflitto sociale, una costante ternana, riemerge in forme imprevedibili: una delegazione di fabbrica entra in campo e ritarda l'avvio della partita, accolta dalla curva rossoverde con slogan che si penserebbero desueti («il potere dev'essere operaio»); poi, quando il parlamento europeo si riunisce per valutare il comportamento della ThyssenKrupp, un «movimento spontaneo operaio», nell'autodefinizione dei giovani lavoratori che lo costituiscono, organizza un pullman per presenziare alla seduta e dinanzi al rifiuto delle autorità locali lo paga per metà con una colletta, mentre l'altra metà è offerta dalla Ternana. Un anno dopo la reazione del 2004, la vicenda si chiude con un secondo affondo dell'impresa, che sancisce la fine del reparto di eccellenza dell'acciaio «magnetico», con salvaguardia dei livelli occupazionali e stabilizzazione di parte dei contrattisti: una strategia calibrata, che divide non solo la politica locale e i sindacati, ma anche gli stessi lavoratori. Del gioco della multinazionale fa parte anche la successiva chiusura degli impianti torinesi, con trasferimento temporaneo di alcune decine di operai a Terni e disinteresse per le norme di sicurezza in una produzione a termine che fa ampio ricorso agli straordinari per coprire i buchi di organico: con gli esiti tristemente noti del dicembre 2007. I rischi sono presenti anche a Terni, dove due operai che lavorano in appalto trovano la morte negli stessi anni, una pletora di infortuni scandisce i tempi della produzione e dopo l'amianto incombono le malattie professionali da polveri. La storia di *Acciai speciali* non è quella di un piccolo pezzo di mondo, ma l'intreccio locale di tante storie ben più larghe e profonde. La storia della «globalizzazione», con la direzione d'impresa unita e sostenuta da governi e istituzioni, e gli operai divisi, non solo da Terni a Torino, e fra Italia e Germania (nonostante i comitati d'impresa a livello europeo, peraltro qui

menzionati di sfuggita solo da un sindacalista), ma fino in India, Brasile e Stati Uniti. La storia dell'autoritarismo delle multinazionali, che stipulano accordi per prendere tempo e li sconfessano una volta esaurita la fase calda della lotta: un potere che funziona solo a distanza, che fugge scortato dalla polizia dinanzi all'assedio operaio (dalle porte secondarie dell'albergo ternano come da quelle della sacrestia ai funerali torinesi) e che vive patologicamente il conflitto (a un responsabile delle risorse umane in India sconsigliano di visitare gli stabilimenti di Terni: «Arrivi con le tue gambe, ma non è detto che con le tue gambe te ne vai»). La storia delle privatizzazioni, viste per trent'anni come rimedio a tutti i mali e, soprattutto, promosse dai governi senza alcuna garanzia sociale o indirizzo. La storia delle difficoltà sindacali e del riflusso dopo i compromessi, vissuti come sconfitta e tradimento, fino alla sfiducia dei lavoratori nelle possibilità stesse di una democrazia sui luoghi di lavoro, per la doppia impotenza, dei sindacati di fronte alle imprese e dei lavoratori di fronte al sindacato. Eppure, in un contesto così difficile, dobbiamo essere grati a Portelli e ai suoi interlocutori, perché hanno saputo raccontarci anche la storia del sempre nuovo «crogio-  
lo» rappresentato dalle lotte sociali, al di là e contro tutti i luoghi comuni sui giovani, sugli operai e sugli immigrati.

---

ALESSANDRO PORTELLI

*Acciai speciali.*

*Terni, la ThyssenKrupp, la globalizzazione*

pp. IX-229

2008, Donzelli

collana Saggine

€ 25,00