

TESTIMONIANZE

Rivista fondata da Ernesto Balducci

Giovani e politica: un binomio problematico?



TESTIMONIANZE

BIMESTRALE - ANNO XLV
LUGLIO-AGOSTO 2002 n. 4 (424)

Direzione e Amministrazione:

Via dei Roccettini, 11
50016 San Domenico di Fiesole (Fi)
Tel./Fax (055) 597080.

Un numero separato: il prezzo di copertina.

Abbonamento annuo (6 numeri):
€ 52,00.

Abbonamento per l'estero (annuo):
€ 80,00.

Abbonamento sostenitore:
€ 100,00.

Gli abbonamenti decorrono dal primo numero di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati.

Abbonamenti «Testimonianze»

Via dei Roccettini, 11
50016 San Domenico di Fiesole (Fi)
c.c.p. **18032508**

Partita IVA 00499650489.

Indirizzo Posta Elettronica

(E-mail) ass.testimonianze@tiscalinet.it

Pagina web

www.testimonianze.org

Direzione:

Lodovico Grassi
Severino Saccardi

Coordinamento:

Maurizio Bassetti
(*caporedattore*)
Andrea Bigalli
Andrea Cecconi
Pietro Leandro Di Giorgi
Andrea Giuntini
Leonardo Ferri
Francesco V. Stella
(*dir. responsabile*)

Redazione:

Giovanni Allegretti
Anna Marinella Andrei
Orlando Baroncelli
Iacopo Basagni
Francesco Bezzi
Luca Biagi Mozzoni
Renzo Bonaiuti
Pietro Bucciarelli
Alessandro Checcucci
Giotto Cigna
Sergio Ciuffi
Michele Dattolo
Davide De Grazia
Giuliano Della Pergola
Maria Giuntini
Franco Graiff
Giuseppe Grazzini
Cristina Martelli
Luciano Martini
Roberto Mosi
Pierluigi Onorato
Maria Cristina Sermanni
Simone Siliani
Pier Luigi Tedeschi
Giuseppe Vettori
Tonino Virone

Collaboratori:

Federigo Argentieri
Matilde Callari Galli
Sergio Caruso
Mauro Ceruti
Sandro Damiani
Bruno D'Avanzo
Valerio Del Nero
Francesco De Martis
Renzo Foa
Filippo Gentiloni
Stefano Girola
Wlodek Goldkorn
Maurilio Guasco
Samia Kouider
Massimo Livi Bacci
Angela Lombardo Benedetti
Claudia Mancina
Luigi Manconi
Predrag Matvejević
Mauro Messeri
Gabriele Parenti
Giannino Piana
Gianfranco Poma
Rodolfo Ragionieri
Michele Ranchetti
Paolo Ricca
Armido Rizzi
Giulia Rodano
Ermis Segatti
Giuliana Sgrena
Gianni Sofri
Federico Squarcini
Enzo Tiezzi
Franco Toscani
Bijan Zarmandili
Giancarlo Zizola

LEGGENDE METROPOLITANE SUL MONDO GIOVANILE

di Fabio Dei

Anche i comportamenti contraddittori e contestativi delle attuali giovani generazioni possono essere interpretati, al di là dei luoghi comuni («imbecilli», «teste vuote», «disagio giovanile») come momenti di iniziazione (la ritualità liminoide) che porta poi alla reintegrazione. Nella crisi della politica occorre allora partire dal presupposto di avere a che fare con teste «piene» e ben pensanti – più equilibrate di quanto non lo fossero le nostre – e cercare di capire i loro codici e i loro linguaggi e saper proporre modelli e valori validi.

Immagini mediali

Per affrontare il complesso problema dei rapporti tra giovani, società e politica è utile partire dalla discussione di alcuni miti o luoghi comuni largamente correnti sul mondo giovanile. Parlando di miti, non intendo dire che si tratta di idee e immagini totalmente false e prive di fondamento: esse colgono aspetti importanti della realtà, ma li assolutizzano e li collocano in prospettive sterili e fuorvianti.

Il primo di questi miti è quello di una gioventù distratta, perduta, completamente immersa in un mondo che non è quello reale. Un esempio fra i molti: una lettera

inviata da una lettrice al quotidiano «la Repubblica» e pubblicata significativamente in prima pagina, con il titolo «Mio figlio è un cretino». Una madre, evidentemente colta e piena di sensi di colpa, lamenta il comportamento a suo dire totalmente demenziale del figlio adolescente, che passa ore e ore davanti al computer a giocare o a chattare, non parla mai di qualcosa di «serio», e come lei si esprime, è privo di ogni contatto con la memoria storica. Si chiede, immancabilmente, «dove abbiamo sbagliato». Siamo qui di fronte a una curiosa variante di quelle accuse intergenerazionali che hanno caratterizzato la storia culturale del Novecento, almeno

da quando i «giovani» sono stati costruiti come categoria sociologica: gioventù bruciata e perduta, generazioni ormai senza religione e senza valori.

Questo tipo di condanna morale da parte degli adulti è proprio l'altra faccia della medaglia di quella «invenzione della gioventù» – della definizione, per i giovani, di uno status sociale autonomo e separato, a sua volta legato a un fondamentale segmento di mercato. Non intendo dire che i dubbi e le angosce dei genitori non siano autentiche e fondate, e che non esista un problema di comunicazione e di condivisione di valori etici e civili. Ma dobbiamo chiederci quanto sia giustificata l'accusa ai giovani di aver smarrito il senso della memoria storica e persino di vivere fuori della realtà o dal tempo – attribuendo la colpa di ciò, volta per volta, alla televisione, ai videogiochi, al MacDonald, al benessere eccessivo. Chi vive dentro la realtà e dentro la storia? La casalinga che si nutre di soap operas, l'anziano che gioca a carte dentro un bar, l'affarista che compulsa le oscillazioni dei titoli di borsa, il politico affannato a misurare le oscillazioni nei sondaggi di gradimento? Ciascuno di noi si crea la propria nicchia di realtà e la difende a spada tratta. Accusare un'intera generazione di vivere fuori dalla società e dalla storia è un modo fuorviante di far rimarcare la loro o la nostra diversità; è un sintomo dell'incapacità di vedere i limiti della nostra propria nicchia di realtà.

Un secondo mito, strettamente correlato al precedente, è quello che potremmo chiamare delle «teste vuote». Si ricorderà che «teste vuote» è lo slogan lanciato qualche anno fa dai media per spiegare la diffusa pratica di lanciare pietre, dai cavalcavia delle autostrade, sulle macchine in corsa. Una pratica di giovani – si è detto – non tanto pazzi o semplicemente stupidi, ma annoiati, privi di valori in cui cre-

dere, di un senso della propria esistenza: e che in virtù di questo «vuoto» sarebbero condotti verso comportamenti assurdi e socialmente pericolosi. Sulla base di un'ampia campagna mass-mediale, i lanciatori di pietre sono stati trasformati in una delle «figure» della gioventù contemporanea, nichilista e socialmente minacciosa: e lo slogan delle teste vuote, ripreso e amplificato persino dal Papa, si è diffuso nell'immaginario sociale a definire un'intera gamma di comportamenti giovanili potenzialmente devianti. Si pensi alla violenza degli ultras del calcio, fenomeno tipicamente giovanile e maschile, che il giornalismo sportivo si ostina a classificare come pratica di «pochi imbecilli» estranei al «vero sport». Lo stesso uso delle droghe viene ricompreso nel senso comune sotto questa categoria: a spingere verso esperienze di stati di coscienza alterati sarebbe il vuoto di valori, di credenze, di ideali, di obiettivi, il vuoto di qualsiasi cosa. Strano assunto, in tempi di crisi delle ideologie: basterebbe qualcosa in cui credere, *qualsiasi cosa*, per tenere lontani i giovani dalla tentazione della droga o del lancio delle pietre – la fede e il comunismo, l'etica del lavoro e quella del profitto, la New Age e Padre Pio possono andare ugualmente bene.

Anche qui, si tende a confondere la diversità con l'assenza. Quelle teste non sono affatto vuote. Sono piene: piene di valori, di codici culturali, di linguaggi e se vogliamo «credenze» – anche se non sono i valori, i codici e le credenze che piacerebbero a noi. Stupisce come sfugga all'analisi giornalistica il carattere culturalmente plasmato dei comportamenti devianti, dalla ricerca di stati alterati di coscienza, alle forme di violenza e teppismo sportivo e non, al paradigmatico lancio delle pietre. Lì si presenta come derive individualistiche e asociali, come pratiche casuali e disordinate, senza cogliere il

profondo ordine culturale in cui sono radicate, i ben precisi sistemi di regole che li governano. «Imbecilli» e «teste vuote» sono dunque le categorie predilette dai media per definire la parte più minacciosa del mondo giovanile (e l'unica alternativa sembrano essere le folle di estasiati e perbenisti adoratori di Woytila). Per inciso, stupisce anche quanto poco i saperi specialistici delle scienze sociali siano coinvolti nella formazione dell'opinione pubblica su questi temi – eccetto rare interviste di pochi secondi o di poche righe a qualche psicologo o sociologo, in omaggio alla retorica del «punto di vista dell'esperto».

Un terzo luogo comune assai diffuso è quello del «disagio giovanile». Con questo termine-ombrello ci riferiamo di solito a tutte quelle particolari difficoltà che caratterizzano la condizione giovanile, sul piano psicologico come su quello sociale e relazionale. Una posizione lavorativa ed economica ancora da raggiungere, un'identità non perfettamente consolidata e bisognosa di supporti, una vita emotiva tanto intensa quanto turbolenta e sregolata, l'esigenza di antagonismo verso gli adulti e in specie verso la propria famiglia: tutto questo e altro va a costituire il disagio giovanile. Anche qui, siamo di fronte a questioni molto reali che vengono però ambiguamente unificate e reificate in una specie di entità nosologica, una vera e propria malattia: se ne parla come della causa di particolari comportamenti, e si ricercano contro di essa «rimedi» e forme di «prevenzione». La nozione di disagio rischia cioè di naturalizzare i problemi specifici dei giovani, attribuendoli a una dimensione bio-psicologica universale più che a individui particolari e a particolari contesti storico-sociali. Il fatto è che queste caratteristiche generali, come ad esempio il bisogno di identità e di antagonismo, non dicono di per sé nulla sui modi

in cui l'antagonismo o la ricerca di identità si manifestano e acquistano significato per i loro protagonisti. Rappresentano scorciatoie esplicative, e valgono poco come categorie per la comprensione di pratiche sociali.

«Come eravamo»

Sgombrato il campo da simili luoghi comuni, resta tuttavia la percezione di una crisi profonda del rapporto tra giovani, politica e società. Resta l'immagine di un mondo giovanile disimpegnato, distratto, edonistico. Nel discorso degli adulti, resta forte la sensazione di un'irrimediabile rottura rispetto a generazioni precedenti, caratterizzate – si suppone – da un'etica dell'impegno e della partecipazione; la sensazione di una differenza radicale rispetto a come eravamo «noi». Anche su questa diffusa percezione è però lecito sollevare qualche dubbio. Cerchiamo di analizzare meglio quel «Noi» e quel «Loro». È vero, intanto, che noi eravamo così diversi? Uso questo «noi» genericamente. Personalmente appartengo a una generazione – i nati alla fine degli anni 50 – che è arrivata troppo tardi per il Sessantotto, ma che si è nutrita di alcuni dei suoi miti e ha creduto di aggregarsi attorno ai valori della partecipazione politica. Mi è capitato di recente di riflettere in chiave autobiografica sulle esperienze giovanili degli anni 70 (F. Dei, *Strategie della distinzione*, in P. Ginsborg-F. Ramella [a cura di], *Un'Italia minore*, Firenze, Giunti, 1999); e mi pare (lo dico rivolto agli adulti) che se riusciamo a condurre simili riflessioni sul passato con un minimo di distacco o di auto-oggettivazione, ci troviamo costretti a ridimensionare questa faccenda dell'impegno politico, o almeno a vederla in una luce diversa.

Il concetto di «distinzione» elaborato dal

sociologo francese Pierre Bourdieu mi è sembrato un ottimo strumento per guadagnare questa distanza riflessiva nella memoria. Io sono cresciuto nella provincia toscana, in un'epoca di grandi mutamenti sociali, tipico rappresentante di una generazione che era la prima a godere di un'istruzione superiore aperta a tutti, di un relativo benessere economico e dell'accesso al consumo culturale di massa. Quest'ultimo diveniva per noi l'arena di un grande gioco sociale della distinzione, in cui la posta in gioco era la promozione sociale; in particolare, sentivamo (sia pur implicitamente), un bisogno di presa di distanza dalla generazione dei nostri genitori, protagonisti della ricostruzione e della grande ripresa economica del dopoguerra, produttori delle nuove condizioni di benessere ma ancorati ad antichi valori, dominati da una forte etica del lavoro e in possesso, per dirla ancora con Bourdieu, di un basso capitale culturale. Da parte nostra volevamo convertire il capitale culturale appena acquisito in capitale sociale: e nelle nostre strategie sociali i gusti e i disgusti estetici, le scelte nel campo dei consumi culturali (il modo di vestire e di divertirsi, la musica, il cinema, la letteratura etc.), giocavano un ruolo determinante.

Tutto questo può forse apparire paradossale: infatti ostentavamo disprezzo per le convenzioni sociali, così come per gli interessi economici e materiali, che rientravano per noi nell'ambito della grettezza e della volgarità. Ci guidava una poetica del distacco e, per così dire, della purezza. Ci avrebbe sinceramente scandalizzato il sentirci definire come «arrampicatori» sociali. Eppure è proprio così: aspiravamo a una condizione borghese giocando con il linguaggio della critica ai valori e alle convenzioni borghesi. Non posso qui approfondire queste osservazioni: vorrei soltanto sottolineare come per noi, alla fine

degli anni 70, la partecipazione politica, o almeno l'adesione (non importa quanto profonda o superficiale) al linguaggio e ai modi della politica, si collocasse all'interno di questo gioco di distinzione sociale; gioco che non aveva molto a che fare con il disagio o con problemi psicologici, ma con la conquista di un'identità pubblica in grado di tracciare confini verso il basso, di segnare un distacco rispetto a radici che avvertivamo come limitative e ingombranti.

Voglio dire che il nostro interesse verso la politica era un interesse di carattere prevalentemente estetico, inestricabilmente fuso con i gusti e i disgusti nell'ambito del consumo culturale. Per noi la contrapposizione, poniamo, fra il rock e il liscio, o fra i film di Altman e gli sceneggiati televisivi, era un'opposizione immediatamente politica: così come le scelte nel campo della politica erano guidate dal senso di appropriatezza o volgarità dei linguaggi e delle immagini prevalenti nei rispettivi schieramenti. Era un disgusto estetico radicale quello che ci faceva odiare i politici democristiani, senza che neppure ascoltassimo quello che dicevano. Ed era questa dimensione estetica, questa fusione inestricabile fra la politica e il buono e cattivo gusto nei consumi culturali, che le generazioni più anziane non capivano, e che ha provocato nei rapporti con loro radicali fraintendimenti.

Ora, se questo tipo di riflessione coglie almeno una punta di verità, dobbiamo chiederci se noi eravamo davvero così diversi dai giovani di oggi, che vivono all'interno di un mondo di preoccupazioni e rappresentazioni culturali fondamentalmente estetiche, autoreferenziali e proiettate in un gioco di conquista di identità sociali. Vi sono naturalmente diversità grandissime nei contesti storico-sociali in cui i rispettivi giochi della distinzione si

collocano: ma sarebbe un errore pensare questa diversità come contrapposizione tra una generazione impegnata, pura e tutta proiettata nella dimensione dei valori civici e comunitari e una distratta, edonista, radicalmente individualista e prigioniera delle trappole del consumismo. Ogni generazione affronta come può l'epoca che si trova a vivere. La nostra non è stata certo così pura, generosa e disinteressata come ci piacerebbe pensare. Si è trovata a parlare il linguaggio della politica perché in quel momento era un linguaggio esteticamente vincente, in grado di tracciare confini di distinzione e di garantire, nel senso più ampio del termine, promozione sociale; si è trovata immersa nelle pratiche della partecipazione, dall'assemblea al volantaggio alla manifestazione di piazza (ma con quanta superficialità, poi!), perché erano quelle le pratiche in cui sembrava più redditizio investire il proprio status e la propria identità.

Potremmo estendere la riflessione ad altri contesti della storia novecentesca. Prendiamo i resistenti, emblema di una generazione impegnata che ha «fatto la storia» e che ha rischiato la propria stessa vita in nome di ideali chiari e forti. I partigiani hanno forse fatto la storia perché eticamente impegnati, responsabili di fronte al loro tempo, saldamente piantati nella realtà? È semmai vero il contrario. Questa generazione ha parlato il linguaggio della responsabilità etica, dell'impegno politico, dell'inestricabile intreccio tra vita privata e vicende pubbliche come *conseguenza* dell'esser stata tirata con violenza dentro la storia. Basta leggere le biografie dei partigiani, depurandole da una qualche inevitabile retroproiezione di senso: non sono forse stati strappati ai loro giochi di evasione e alle loro nicchie di realtà, costretti a sostituire la guerra a più innocenti riti d'iniziazione?

Esperienze liminoidi

L'odierno rapporto tra generazioni si colloca in un contesto radicalmente diverso, non solo sul piano delle contingenze storiche ma anche su quello di condizioni che possiamo chiamare antropologiche. La modernizzazione ha apparentemente spazzato via le vecchie forme di regolazione sociale del rapporto tra giovani e adulti, segnato nelle società tradizionali da un sistema piuttosto rigido di classi d'età e di riti di passaggio e iniziazione – un sistema che ha resistito nell'occidente rurale fino a tempi relativamente recenti, incanalando in percorsi prescrittivi e «sicuri» le tensioni del ricambio generazionale. Al loro posto, sono subentrate forme di «riconoscimento» delle generazioni giovanili che passano attraverso le comunicazioni di massa, la formazione dell'opinione pubblica, la costituzione di segmenti particolari di mercato, e una frammentazione degli stili di vita e di consumo che incoraggia lo sviluppo di molteplici identità socio-culturali all'interno della stessa comunità. È interessante notare come, nella prima fase di sviluppo del capitalismo, l'età abbia progressivamente perso di peso come fattore di diversificazione sociale, di fronte all'appartenenza di classe; un peso recuperato poi nel tardo capitalismo, diciamo in quella fase che ha visto la rilevanza sociale del consumo prevalere su quella della produzione. Si è avuta dunque la tendenza alla riproduzione di gruppi di età, non più su base obbligatoria e secondo rigide regole dettate dall'autorità morale degli anziani, ma in base ai meccanismi stessi del sistema socio-economico – dunque per libera scelta dei soggetti, e con la possibilità di mutare costantemente le regole aggregative e i codici di riferimento culturale adottati.

Al ricorrere ciclico delle classi di età, si è sostituito un movimento di successione vet-

toriale di mode, tendenze, movimenti, subculture. Le vecchie forme ogni tanto si ripresentano per un principio di revival, ma solo in virtù della limitatezza delle risorse culturali disponibili – per la scarsità dei significanti rispetto ai significati, per dirla con Lévi-Strauss. In realtà, la diversità dei codici e la rapidità della loro sostituzione è tale che generazioni, o meglio gruppi di età più anziani di pochi anni già non riconoscono più i codici dei più giovani. Si può osservare come, nelle pratiche di queste informali classi d'età, alcuni aspetti della ritualità iniziatica emergano nuovamente: in particolare, gli aspetti che gli antropologi sono soliti chiamare «liminali». Liminalità è la condizione di separazione dalla socialità quotidiana e «normale» che caratterizza i riti di passaggio, e segnatamente quelli di iniziazione. Nelle società tradizionali gli iniziandi, che devono «morire» come giovani e «rinascere» come adulti, passano un periodo di isolamento dalla comunità civile, vivendo esperienze di inversione di ruoli e di regole comportamentali, superando «prove», venendo introdotti a saperi misterici. Vivono un periodo di forte intensità emotiva, caratterizzato dalla rottura dei precedenti vincoli sociali e da un forte senso di *communitas*; periodo che si conclude tuttavia con la reintegrazione nell'ordine sociale, con uno status più alto di quello di partenza. A queste prove i giovani – rigorosamente distinti per sesso – non possono sottrarsi: sono obbligatorie e sacre, interpretate cioè nei termini di una dottrina religiosa e strettamente connesse alle basi etiche della socialità. Nella fase liminale i giovani godono di una particolare libertà dalle regole quotidiane, ma sono al tempo stesso completamente sottomessi al potere degli anziani o adulti: sono questi ultimi a condurre il gioco dell'iniziazione, tenendo sotto controllo ogni passaggio del processo rituale.

Questo tipo di liminarietà sopravvive forse nella contemporaneità, in forme attenuate, in alcune istituzioni totali come la caserma e il collegio. Ma per lo più, è stata sostituita da pratiche culturali che ne mantengono alcuni aspetti formali – la separazione, l'inversione, la sospensione delle regole, l'esperienza di *communitas* – ma che sono liberamente scelte e si collocano nell'ambito del tempo libero e del consumo culturale più che in quello del rito e della sacralità. In effetti, le subculture giovanili contemporanee tendono a presentare aspetti forti di liminarietà (v. C. Pasquinelli, «Generazioni al bivio», in *Parolechiave*, 16, 1998, pp. 59-76). Fra gli altri:

- un forte senso di fusione comunitaria, come detto;
- la separazione spaziale e temporale dalla «normalità» della vita quotidiana, evidente ad esempio nella centralità del tempo notturno, e nella propensione a ritagliarsi spazi circoscritti ed esclusivi;
- modi di vestire distintivi: ad esempio dimessi e spersonalizzanti nelle culture alternative, trasgressivi in subculture come il punk;
- l'ampio uso di forme di modellamento culturale del corpo, che diviene terreno privilegiato di iscrizione di segni, come i tatuaggi, il piercing, tagli particolari di capelli e così via;
- la tendenza a comportamenti trasgressivi e il gusto per l'inversione delle regole sociali, che spesso sfocia in forme di violenza collettiva, come nel teppismo o nel tifo calcistico;
- l'ampia diffusione di linguaggi e gerghi distintivi, nonché di saperi segreti ed esoterici, e la particolare attrazione verso oggetti di «culto» (l'espressione «di culto» usata nel campo dei consumi culturali, in riferimento ad esempio a un film, una musica, una moto, un tipo di jeans etc., non è solo metaforica, ma segnala un legame

molto diretto con l'originario significato religioso);

– l'attrazione per gli stati alterati di coscienza, con il conseguente uso di sostanze allucinogene.

La differenza tra questi aspetti delle subculture giovanili contemporanee e i riti di iniziazione tradizionali è stata espressa dall'antropologo Victor Turner attraverso la contrapposizione concettuale liminare-liminoide. Le pratiche contemporanee hanno carattere liminoide nel senso che non sono né obbligatorie né sacre, appartengono alla sfera del *leisure* e, apparentemente, non sono prese sul serio dalla società nel suo complesso, se non quando, manifestandosi in forme eccessive, le si individua come problema. Ma soprattutto, le forme liminoidi si caratterizzano per la mancanza di contatto tra le generazioni. Non sono più gli anziani a iniziare i giovani; sono i giovani che si iniziano da sé, separandosi rispetto al resto della società. Così, non sarebbe garantito il momento della incorporazione, del ritorno all'ordine sociale – quel meccanismo tipico delle culture tradizionali per cui la trasgressione finisce sempre per restaurare l'equilibrio sociale, più forte di prima. Ernesto De Martino notava qualcosa di simile già quarant'anni fa, in un pionieristico scritto dal titolo *Furore in Svezia* (in *Furore simbolo valore*, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 225-32), commentando atti di teppismo collettivo di bande giovanili a Stoccolma, in occasione del Capodanno del 1956. De Martino notava le analogie tra queste forme di violenza di gruppo, i riti di iniziazione e le feste di rovesciamento simbolico dell'ordine sociale così familiari agli antropologi. Ma sosteneva che nei fenomeni tradizionali l'esplosione del furore è seguita, in modo rigidamente codificato, dalla reintegrazione dell'ordine culturale: «furore e impulso distruttivo erano dunque, attraverso la ini-

ziazione, stimolati a esplodere, ma al tempo stesso ricevevano uno schema mitico e cerimoniale che li trasformava da simboli della possessione da parte di un nume, in visibili testimonianze di una nuova esistenza, e nell'acquisto di un ruolo sociale definito nel quadro di un rinnovamento totale della comunità nel suo complesso» (p. 230). Nel teppismo moderno questa reintegrazione, momento chiave del rituale, sembra mancare, e le manifestazioni di separazione, violenza, «furore» sembrano semplicemente seguire una direttrice anti-sociale e anti-culturale – sembrano puramente guidate, egli dice, dall'istinto di morte.

D'altra parte, non ha molto senso rimpiangere i meccanismi coercitivi delle società tradizionali, che assicuravano sì l'ordine sociale, ma al prezzo di regole coattive che semplicemente non sono più proponibili per individui che vivono sotto il regime della modernità. E poi, è proprio vero che non c'è reintegrazione? Dopo tutto, il ricambio generazionale non è mai stato in discussione; non solo, ma anche le generazioni più contestative hanno dimostrato una stupefacente capacità di scalare di grado uniformandosi ai valori dominanti della società che contestavano. La ritualità liminoide e la reintegrazione sono poste in atto, dopo tutto, anche se noi abbiamo più difficoltà a coglierne codici e meccanismi.

Noi e loro

Occorre dunque comprendere e valutare i comportamenti dei giovani del Duemila nel quadro, prima di tutto, di una differente costruzione sociale della gioventù e dei rapporti tra generazioni; e, in secondo luogo, di una nuova definizione della politica e dei rapporti tra politica, società, cultura e stili di vita.

Le ricerche sociologiche, in Italia e all'estero, ci mostrano l'universo giovanile come qualcosa di estremamente variegato, eterogeneo, forse persino contraddittorio: non si può parlare di un'essenza dei «giovani di oggi», di un principio unitario che definisca i giovani nel loro complesso come un gruppo sociale omogeneo, in contrapposizione agli «adulti». Il senso dell'appartenenza generazionale resta forte e importante nella costruzione dell'identità giovanile, ma si frammenta rispetto all'epoca dei grandi movimenti giovanili di massa: sembrano tramontate quelle subculture o stili esistenziali che, almeno dalla metà del secolo in poi, si sono succedute nel guidare le scelte e gli umori del mondo giovanile – dall'esistenzialismo, al beat, alle culture hippy, al punk e così via (si veda per una sintetica rassegna storica E. Borgna, *Il mito della giovinezza*, Laterza, Bari 1997 e anche il saggio di Alessandro e Giulia Checcucci). Sarebbe difficile individuare, dagli anni 90 in poi, una netta egemonia culturale in grado di orientare in modo compatto i valori e le scelte.

Anche il rapporto con le generazioni precedenti pare più sfumato e complesso. Se alle suggestioni giornalistiche si sostituiscono serie indagini empiriche, ci troviamo di fronte – nella fascia di età 18-35 anni – a un'ampia gamma di assunzioni di valore e di posizionamenti nei confronti delle famiglie di provenienza, del mondo del lavoro, degli stili di vita e delle scelte culturali e politiche (qualche esempio molto recente: R. Cartocci, *Diventare grandi in tempi di cinismo*, Il Mulino, Bologna 2002; C. Buzzi, A. Cavalli, A. De Lillo, a cura di, *Giovani del nuovo secolo. Quinto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 2002; F. Crespi, a cura di, *Le rappresentazioni sociali dei giovani in Italia*, Carocci, Roma 2002; S. Tirocchi, R. Andò, M. Antenore,

Giovani a parole. Dalla generazione media alla network generation, Guerini, Milano 2002; G. Bettin Lattes, a cura di, *Giovani jeunes joves. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del Sud*, Firenze University Press, Firenze 2001. Sulla rappresentazione dei giovani nei mezzi di comunicazione di massa si veda P. Lalli, *Giovani virtuali. Come i media immaginano i giovani*, Laterza, Bari 2002).

La cosa che più sorprende in questi studi è forse – contro gli stereotipi mediali – l'imprevisto elemento di continuità: il senso molto forte delle relazioni familiari e dell'etica del lavoro, ad esempio, e la sostanziale tenuta, almeno in alcune regioni italiane, della «tradizione civica» e dell'impegno comunitario, sia pure in forme diverse da quelle classiche. Elementi che si accompagnano a una complessiva crescita del livello di istruzione e alla progressiva riduzione delle asimmetrie tra ruoli maschili e femminili. È anche significativa la presenza di un tessuto associativo giovanile molto ricco e variegato: una fitta rete di associazioni culturali, assistenziali e di volontariato sociale, parrocchiali, sportive e così via, che coinvolgono una parte forse minoritaria ma assai consistente del mondo giovanile, disegnando una nuova geografia della partecipazione e dell'impegno sociale. E anche tra le ragazze e i ragazzi non direttamente impegnati nell'associazionismo e nel volontariato, frequenti sono le dichiarazioni di adesione a valori di partecipazione, di solidarietà, di etica comunitaria. Risultano così in definitiva una minoranza quelli orientati verso un radicale individualismo, un completo disimpegno nei confronti dei valori civici e delle istituzioni – quelli che, se proprio vogliamo esprimerci così, vivono al di fuori del mondo sociale. La gran parte di questi giovani va in cerca di una propria via personale attraverso un equi-

librato rapporto con gli altri, senza grandi investimenti ideologici, senza l'adesione incondizionata a modelli, identità, appartenenze prestabilite – e in questo sono senz'altro più maturi di quanto eravamo noi.

Certo, l'interesse per le forme tradizionali della politica non c'è più. Ma dovremmo forse stupircene? È fin troppo banale osservare che quelle vecchie forme sono ormai esaurite, travolte dai mutamenti straordinari (positivi o negativi, comunque li vogliamo giudicare) dell'ultimo quarto di secolo. La globalizzazione della politica, la crisi dei partiti di massa, l'esplosione della comunicazione mass-mediale e in particolare televisiva, i nuovi canali di formazione dell'opinione pubblica, i modelli radicalmente diversi di leadership politica – tutto questo ha cambiato in modo irreversibile il rapporto della gente con la politica, e ha cambiato forse le stesse condizioni di base della democrazia. La sinistra reagisce talvolta cercando di tornare indietro, rimpiangendo le vecchie buone riunioni di sezione, le grandi manifestazioni di piazza, la diffusione de «l'Unità» per la strada e via dicendo. L'atteggiamento di molti di noi tende qualche volta a tonalità nostalgiche: una nostalgia che trapassa poi facilmente in lamentazioni sul mondo e sui giovani, che, esattamente come le stagioni, «non sono più quelli di

una volta». Ha a che fare con tutto ciò anche l'ammirazione che la sinistra ha mostrato, ad esempio, per le iniziative del Giubileo, e per la capacità della Chiesa di mobilitare grandi masse di giovani attorno a un impegno valoriale e ideologico e attorno al carisma di una singola figura-guida come quella del Papa.

Senza addentrarmi in un giudizio su simili fenomeni, vorrei però dire che non mi sembra questo il modello da seguire; perlomeno, non ho personalmente alcun rimpianto per i raduni oceanici e per l'effervescenza collettiva di masse osannanti. Credo piuttosto che il dialogo con i giovani vada cercato a partire dai valori forti e caratterizzanti della sinistra – la laicità e la solidarietà in primo luogo – tenendosi lontani dai sogni regressivi di masse effervescenti adoratrici della verità, come pure, dall'altra parte, dagli equilibrismi e dai compromessi della bassa politica. Occorre, soprattutto, partire da una più chiara comprensione di ciò che significa oggi fare politica, delle condizioni complessive in cui nella nostra società si attua la partecipazione democratica. Occorre partire dal presupposto di avere a che fare con teste «piene» e ben pensanti – più equilibrate di quanto non lo fossero le nostre; e cercare di capire i loro codici e i loro linguaggi – senza per questo fingere di farli paternalisticamente nostri.