

[Imparando da Winston Parva]

Il contributo della figurazione eliasiana allo studio dell'integrazione degli immigrati

Abstract: Unlike most of the work about integration, based on the centrality of cultural or economic differences, the figuration of Elias suggests to analyze power differences between social groups (established and outsider) on the basis of more or less sociological seniority. In particular, the ability of groups with greater seniority to maintain the dominance over newcomers. This paper analyzes, in relation to the study of integration today, the three main methods used by the established in Winston Parva: the symbolic power and the stigma; the stereotypes and the gossip; the memory of social group. The paper shows then how these dynamics are also present in the industrial district of Prato, which was characterized in recent years by flows of migrants.

Keywords: Figuration, Integration, Foreigner, Immigrant, Gossip, Memory, Industrial District, City of Prato.

Nonostante alcune eccezioni, il tema dell'integrazione degli immigrati stranieri¹ è stato finora affrontato in Italia prevalentemente attraverso l'utilizzo delle categorie ereditate dalle principali tradizioni di ricerca sull'immigrazione, quali l'analisi della diversità economica e/o culturale dei gruppi etnici presenti sul territorio e delle loro reti sociali.

Come già evidenziato nel numero precedente (Eve 2011; Loyal 2011; Villa 2011), la figurazione eliasiana² ci suggerisce invece di analizzare l'integrazione sulla base dei rapporti di potere³ in gioco su un territorio tra autoctoni e immigrati, mostrando come le differenze linguistiche, culturali e razziali, pur contribuendo attivamente a rafforzare la distanza tra *established* ed *outsiders*, rischiano, se utilizzate in maniera esclusiva o preponderante nell'analisi, di aggirare il vero problema, concentrando l'attenzione su ciò che è periferico (il colore della pelle, la diversità visiva...etc.) rispetto a ciò che è centrale (la differenza di potere)⁴.

Nella ricerca di Winston Parva (Elias, Scotson 1965) quella figurazione mostrava un primo gruppo (gli operai *radicati*, preesistenti sul territorio) che possedeva un livello di coesione più elevato dell'altro (gli operai *esterni*, arrivati successivamente) e che sfruttava questa differenza per formare un *surplus* di potere che si (auto)alimentava garantendo le posizioni sociali di vertice per i membri del primo gruppo attraverso l'esclusione degli altri e

1 Nonostante una sua fuorviante equiparazione al concetto di "assimilazione", che ne ha compromesso a lungo una corretta applicazione, parlare di integrazione continua ad essere preferibile ai suoi numerosi surrogati ("incorporazione", "inclusione"...etc), perché ci permette di comprendere meglio il processo di reciproca interpenetrazione tra società ricevente e chi arriva dall'esterno (Ambrosini 2008: 207-208).

2 Elias utilizza il concetto di figurazione per criticare e superare la dicotomia tra individuo e società nella teoria sociologica richiamando l'attenzione sulle interdipendenze tra gli uomini e utilizzando la metafora della "danza" per spiegare la fluidità dei rapporti di potere tra i giocatori coinvolti; si veda: Elias 1970:150-156.

3 Intendendo qui per potere un *rapporto* tra individui, o gruppi di individui, che costituisce un ambito importante di produzione della realtà; un autore spesso vicino alla idea di potere di Elias ma finora poco studiato in questo senso è Foucault: «Bisogna smettere di descrivere sempre gli effetti del potere in termini negativi: esclude, reprime, respinge, astrae, maschera, nasconde, censura. In effetti il potere produce; produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità» (Foucault 1975:212).

4 Si veda in proposito: Elias, Scotson 1965:54-55.

l'utilizzo di tecniche distintive. Da qui la logica radicati/esterni e la difficoltà da parte degli esterni, nonostante gli sforzi profusi, di *radicarsi*.

Se è vero che, come nel caso in questione, i due autori hanno utilizzato la figurazione per analizzare processi di integrazione tra gruppi di persone socialmente e culturalmente omogenei, è pur vero, tuttavia, che ci hanno invitato ad utilizzare questo modello figurativo anche in situazioni diverse, incentivandoci a metterlo alla prova:

(...) il modello della figurazione radicati-esterni, emerso dall'indagine su una piccola comunità come Winston Parva, può costituire una sorta di *paradigma empirico*. Applicandolo ad altre figurazioni dello stesso tipo più complesse, è possibile comprendere meglio le caratteristiche comuni e le ragioni per le quali, in condizioni differenti, esse funzionino e si sviluppino secondo linee diverse (Elias, Scotson 1965:17).

Raccogliendo questo invito, possiamo evidenziare come questo modello di figurazione, se applicato oggi allo studio dei processi di integrazione degli immigrati stranieri, evidenzia, già in partenza, un tipo di gruppo *esterno* ancora più svantaggiato rispetto alla situazione studiata da Elias e Scotson.

Un gruppo di immigrati stranieri sconta infatti un maggiore disequilibrio di potere dovuto alle profonde differenze in termini di condizioni materiali di partenza e ad un capitale sociale che, se applicato al di fuori dal proprio contesto culturale, non sembra in grado di riprodurre gli stessi risultati positivi⁵.

Ciò nonostante, se lasciamo da parte i possibili casi limite, laddove cioè il problema fondamentale diventa la pura sussistenza fisica⁶, il processo di integrazione degli immigrati nelle società locali italiane, oramai non più una novità per la maturazione dei processi migratori, evidenzia spesso dinamiche simili dove, ai tentativi di accreditamento sociale da parte degli *esterni*, i *radicati* reagiscono attivando tutte le più classiche modalità di chiusura riservate a coloro che sono percepiti come anomici.

Non è forse vero che l'immigrato straniero sia visto come una minaccia alla modalità di vita consolidata per difendere la quale gli autoctoni fanno ricorso alla costruzione di *barriere emozionali* nei confronti degli esterni e alla loro parallela stigmatizzazione?⁷ La percezione degli esterni si concretizza spesso nella visione di queste persone come «(...) indisciplinati propensi ad infrangere leggi e norme (le leggi e le norme dei radicati), ma anche come gruppi composti di persone non particolarmente pulite» (Elias, Scotson 1965:29); non è forse utilizzabile questo tipo di affermazione, così com'è, alla lettera, anche per rappresentare quella che è solitamente l'opinione della maggioranza della popolazione sull'immigrazione? E inoltre: non è forse questa l'immagine che offre la stampa locale del rapporto tra autoctoni e stranieri finendo per riprodurre una rappresentazione sociale ben precisa? E ancora: non è forse questa la modalità ricorrente nella storia ogni volta che un gruppo maggioritario si sia trovato di fronte un gruppo minoritario da utilizzare come capro espiatorio?

L'integrazione sociale degli immigrati può essere analizzata quindi *anche* come un processo in cui si confrontano tra loro differenti distribuzioni di potere tra i gruppi di una comunità territoriale. *Anche* e soprattutto in negativo, come il potere di un gruppo di imporre nella società una serie di stereotipi che rendono più complessa la strada dell'integrazione.

In questo saggio proveremo innanzitutto ad analizzare, in relazione allo studio dell'integrazione degli stranieri oggi, le tre principali modalità *difensive* utilizzate dal gruppo dei *radicati* nella ricerca di Winston Parva: il potere simbolico e stigmatizzante delle definizioni sociali; l'utilizzo discriminatorio del pettegolezzo e dello stereotipo; il ruolo differenziante della memoria di gruppo. E, successivamente, proveremo ad evidenziarne alcune ricadute empiriche in un'area interessata negli ultimi anni da forti flussi migratori: il distretto tessile di Prato.

⁵ Per un approfondimento sul ruolo svolto dal capitale sociale nella popolazione straniera si veda: Portes 1998; Zanfrini 2003.

⁶ Su questo punto Elias si richiama a Marx (1965: 35-38).

⁷ L'insofferenza rispetto agli esterni, tra l'altro, si radicalizza laddove « (...) la non osservanza delle proprie norme da parte degli altri può indebolire le loro [dei radicati, ndr] difese contro il loro stesso desiderio di infrangere la norma prescritta» (Perulli 2004:60).

Il potere delle parole

Emmanuel Lévinas ha sostenuto come qualsiasi uomo, nel momento in cui incontra un proprio simile che non conosce, definibile come *estraneo*, senta - per istinto naturale - una necessità di sopraffazione, motivata dalla volontà di imporre il proprio “Io” (Ponzio 1995)⁸. Il fatto che poi non lo faccia, che questo *sentire* non si traduca in un atto di violenza vera e propria, può essere spiegato sia dal funzionamento dei “meccanismi repressivi della civiltà”, che costringono l’uomo a tenere a freno l’aggressività introiettandola in sé⁹, sia dai meccanismi sociali che caratterizzano il processo di costruzione del proprio *habitus* (Bourdieu 1992).

Queste dinamiche sembrano ripetersi, con modalità diverse e con effetti solitamente esponenziali, nell’incontro con lo “straniero”, esemplificazione massima di *estraneità*.

Qui il rapporto si fa più difficile, dal momento che lo straniero rappresenta, non solo da un punto di vista simbolico, una forma di distanza maggiore rispetto ad una persona sconosciuta ma fisicamente e culturalmente affine. E soprattutto, rappresenta la contraddizione implicita presente in ogni società tra una necessaria affermazione identitaria dei propri membri e una altrettanto necessaria apertura verso l’esterno: essere “straniero” significa infatti ricoprire una duplice ma contemporanea posizione di *lontananza* e *vicinanza* (Simmel 1908:50). Pertanto, lo straniero non è tanto colui che non fa parte della cultura, storia, società dell’autoctono in termini astratti (per un italiano, ad esempio: l’Indiano, l’Americano, il Cinese...etc.) quanto colui che possiede questi requisiti e allo stesso tempo si trova spazialmente vicino, che condivide l’essere situato in un determinato territorio, ovvero la prossimità spaziale necessaria all’interazione.

Ecco perché soltanto gli immigrati diventano oggi *gli stranieri*, mentre i turisti e tutti coloro che continuano a risiedere in altri paesi per motivi diversi (per esempio di studio) rimangono, in fondo, *stranieri inosservati*; perché i primi sono tra di noi, abitano lo stesso quartiere, sono vicini di casa e magari parte attiva del nostro vivere sociale, mentre i secondi risultano sociologicamente invisibili, come gli “abitanti di Sirio” di Simmel¹⁰.

In questo senso, l’ambivalenza della definizione di straniero rappresenta un elemento di forte criticità aperta, consegnandoci una sorta di straordinaria anticipazione di quella che sarà poi chiamata *modernità riflessiva*.

Gli stranieri, infatti, non si definiscono soltanto in negativo rispetto agli autoctoni ma costituiscono uno specchio attraverso il quale la società rimette in discussione, dall’*interno*, il proprio ordine convenzionale: «gli stranieri non sono né nemici né amici, né autoctoni né forestieri; essi sono vicini e non lo sono, sono lontani ma si trovano qui; sono vicini che vengono emarginati dai vicini in quanto non-vicini. Stranieri, appunto. L’estraneità degli stranieri è al tempo stesso inquietante e affascinante» (Beck 2000:177)¹¹.

Nelle società contemporanee, tuttavia, essere stranieri significa spesso anche essere immigrati, ovvero persone che si sono spostate in un paese diverso da quello di nascita e di residenza abituale e che vivono in quel paese da

8 E’ ciò che succede, ad esempio, nel romanzo di Camus (1942). Al di là delle questioni esistenziali più generali legate al tema dell’assurdo, in realtà tutto il romanzo, provocatoriamente, ci mette di fronte all’interrogativo aperto: chi è lo *straniero*? Una domanda alla quale non riusciamo a rispondere. Sulle questioni della *duplicità* come fattore esistenziale ineliminabile e della *estraneità* come ricerca della verità nel romanzo di Camus, si rimanda a: Curi 2010:129-139.

9 «L’aggressività viene introiettata, interiorizzata, propriamente viene rimandata là donde è venuta, ossia è volta contro il proprio Io. Qui viene assunta da una parte del proprio Io, che si contrappone come Super-Io al rimanente, ed ora come “coscienza” è pronta a dimostrare contro l’Io la stessa inesorabile aggressività che l’Io avrebbe volentieri soddisfatto contro altri individui estranei» (Freud 1929:258-259). Se si fuoriesce da un ottica individualista, il conflitto tra *eros* e *thanàtos* si risolve nella società con un *incremento* del senso di colpa legato al passato e con la repressione delle pulsioni collettive distruttive da parte del Super-io sociale.

10 «(...) i migranti sono ontologicamente fuori posto e non solo perché forse resteranno; soprattutto perché esercitano, consapevolmente o no, la pretesa di non vivere nello spazio, territoriale o culturale, che il destino ha assegnato loro, ma in un altro spazio. Sono insomma individui che avranno pure un’identità (lingua, religione, bagaglio culturale...etc), ma l’hanno di fatto svincolata dalle proprie radici» (Dal Lago 2006:77).

11 Anche per questo, si può diventare *stranieri* nelle modalità con le quali “i vicini divennero ebrei” sotto il nazismo, nella incredulità stessa di coloro che erano e si consideravano a tutti gli effetti “cittadini modello” tedeschi e che con estrema difficoltà si arresero alla evidenza dei fatti (Beck 2000).

più di un anno¹².

Le differenze tra immigrati e autoctoni, pertanto, deriveranno innanzitutto dalla situazione contestuale all'interno della quale avviene l'interazione, interessando la sfera economica, quella culturale ma anche, già nell'ambito della definizione del ruolo ricoperto come gruppo sociale, le differenze di potere, di posizione, di distribuzione ineguale delle possibilità di inserimento in una società. Queste differenze assumono un rilievo sociologico se analizzate nel gioco complesso che scaturisce dal loro intrecciarsi continuo nel processo di integrazione e sul carattere esclusivo/inclusivo rappresentato dalla cornice di appartenenza e di aspirazione¹³.

In altre parole, seguendo Elias, tutti i gruppi si contenderanno la centralità della loro posizione sociale¹⁴, anche e soprattutto a partire dalla definizione di sé che ne danno gli altri e che si auto-attribuiscono i singoli gruppi sociali. Le differenze di potere hanno infatti anche una importante valenza simbolica. In questo senso assumono una importanza centrale le cosiddette pratiche discorsive, ovvero tutte quelle modalità linguistiche e di *sense-making* attraverso le quali si effettuano classificazioni e distinzioni sociali. Ogni parola utilizzata per definire lo straniero corrisponde infatti ad una precisa *matrice* con attori e istituzioni e condiziona in maniera pesante il percorso futuro della singola persona (Hacking 2000). Uno straniero classificato come "rifugiato", ad esempio, attiverà uno scenario composto da attori (avvocati, esperti...), azioni (pratiche sul permesso, accoglienza...), istituzioni (associazioni, magistratura...) ben precise e assai diverse al caso in cui lo stesso straniero sia stato classificato come "clandestino"; ciononostante, questa classificazione tenderà a far diventare lo straniero a tutti gli effetti quel tipo di persona che si suole definire "rifugiato", ovvero corrispondente alle pratiche discorsive relative a quella posizione sociale.

Il pettegolezzo

Parlando della vita in provincia in un passaggio delle "Illusioni perdute", Honoré de Balzac scrive:

(...) Per mancanza di esercizio, le passioni si rimpiccioliscono ingrandendo le cose trascurabili. Ecco la causa dell'avarizia e dei pettegolezzi che appestano la vita di provincia. La persona più degna è portata in breve ad imitare le idee ristrette e le maniere meschine. Così soccombono gli uomini nati per essere grandi, donne che, se emendate dagli insegnamenti del mondo e formate da spiriti superiori, avrebbero potuto diventare delle creature affascinanti (Balzac 1837:38).

Il pettegolezzo¹⁵ si manifesta già qui come strumento di differenziazione sociale, alla stessa stregua della distinzione comportamentale del vestire, che vede un ingenuo Luciano Chardon, aspirante de Rubempré,

12 E' questa la definizione di migrante proposta dalle Nazioni Unite (Kofman *et alii* 2000); in realtà, appare molto difficile, proprio per la complessità e la dinamicità del fenomeno, definire davvero chi siano gli immigrati: ogni definizione può variare infatti a seconda dei sistemi giuridici, delle vicende storiche, delle contingenze politiche.

13 «La cornice, il confine in sé concluso di una formazione, ha per il gruppo sociale una importanza molto simile a quella che ha per un'opera d'arte. In questa esso esercita le due funzioni che sono propriamente soltanto i due aspetti di un'unica funzione, cioè di delimitare l'opera d'arte rispetto al mondo circostante e di chiuderla in se stessa; la cornice proclama che al suo interno si trova un mondo soggetto soltanto a norme proprie, che non è inserito nelle determinatezze e nei movimenti del mondo circostante; simboleggiando l'unità autosufficiente dell'opera d'arte, essa rafforza al tempo stesso la sua realtà e la sua impressione» (Simmel 1909:529).

14 Attraverso una sorta di movimento di continua ridefinizione delle relazioni e delle posizioni sociali che varia sulla base della lontananza/vicinanza dei protagonisti rispetto alla trasformazione stessa e che conduce gruppi prima marginali a diventare più visibili e - viceversa - gruppi prima tradizionalmente al centro della società a scivolare verso una maggiore marginalità.

15 Elias analizza il ruolo del pettegolezzo come forma di potere del gruppo dominante anche nella relazione intitolata "Carisma e disonore di gruppo" che presentò nel 1964 al Congresso della associazione tedesca di sociologia (in parte contenuta in: Elias 2001). Sul ruolo sociale del pettegolezzo nella teoria sociologica classica si rimanda ai lavori della scuola di Chicago (Rauty 1995); una interessante riflessione sulla funzione di controllo sociale ricoperta dal pettegolezzo come forma di narrazione orale si trova in: Jedlowski 2000:74-80.

affannosamente alla ricerca di sarti parigini che lo facciano sembrare all'altezza degli ambienti altolocati che desidera frequentare.

Ma se il vestire - così come più in generale l'ampio ambito di pratiche simboliche attribuibili al gusto (Bourdieu 1979; Douglas 1999) - è un segno visibile, esteriore, e pertanto pubblico, il pettegolezzo assume dimensioni differenti (più intime e relazionali¹⁶) e può diventare ancora più stigmatizzante¹⁷. Un esempio illuminante ci proviene sempre dalla letteratura. Nei "Promessi Sposi" di Manzoni, infatti, il pettegolezzo si caratterizza lungo tutto il romanzo come filo rosso dell'intreccio delle traversie che complicano la strada del matrimonio tra Renzo e Lucia; per quasi tutti i protagonisti della storia esso ha un ruolo così preponderante da risultare ancora più temibile della peste. In questo caso si manifesta come ostacolo sociale, come modalità di impedimento, nel caso precedente come segno distintivo, di possibilità o chiusura sociale e allo stesso tempo di riprova identitaria. Ma in entrambi i casi ha un ruolo decisamente *ordinativo*, quale strumento di selezione di gruppo.

Occorre tuttavia ricordare come il pettegolezzo non sia né una variabile indipendente dal contesto nel quale prende forma, né un "unico agente casuale" provvisto di autonomia rispetto alle persone che lo esercitano, bensì «un termine classificatorio per indicare qualcosa che fanno le persone riunite in gruppo» (Elias, Scotson 1965:178).

Il ruolo ordinativo del pettegolezzo si concretizza infatti per Elias nella approvazione o nella disapprovazione sociale. Nel primo caso, il suo utilizzo è finalizzato a rafforzare l'organizzazione generale della comunità locale:

una comunità strettamente coesa (...) aveva bisogno di un salutare flusso di pettegolezzo per mantenere in funzione gli ingranaggi. Aveva un elaborato sistema di centri di pettegolezzo. Oltre che in chiesa e negli oratori, le macine del pettegolezzo si potevano sentire lavorare nei circoli e nei pub, ai concerti e alle commedie. Era possibile osservare come l'alto grado di organizzazione del Villaggio facilitasse il flusso del pettegolezzo di bocca in bocca e rendesse possibile diffondere con considerevole velocità i temi ritenuti interessanti per la comunità (Elias, Scotson 1965:166).

Nel secondo caso, invece, il suo utilizzo rafforza unicamente chi sta dentro il gruppo rispetto a chi non ci sta, marcandone le differenze rispetto agli *esterni* e compattando il gruppo in termini di appartenenza. Con il tempo poi, talvolta la diceria si consolida socialmente fino a diventare *tradizione*, trasmettendosi in via ereditaria ai bambini e assumendo una autonoma stabilità dettata dal suo carattere comunitario: «Le credenze possedute a livello di comunità sono spesso impermeabili a qualunque prova che le contraddica (...) semplicemente perché esse sono condivise da molte persone con le quali si è in comunicazione stretta» (Elias 1965:175)¹⁸.

Il pettegolezzo, quindi, può anche diventare norma sociale, ma non può, da solo, *produrre stranieri*, dal momento che lo "straniero" è, come abbiamo visto, una complessa costruzione sociale che va al di là di una mera contrapposizione al concetto di "autoctono"¹⁹ e necessita di una precisa condizione di lontananza/vicinanza²⁰.

Ciò nonostante, questi aspetti hanno un risvolto molto importante nei processi di integrazione degli immigrati, soprattutto per le dimensioni normative che ne derivano all'interno dei singoli gruppi sociali.

16 Secondo Primo Levi il pettegolezzo non può che interessare tutti gli uomini essendo un vero e proprio bisogno primario: «E' una forza della natura umana. Chi ha obbedito alla natura trasmettendo un pettegolezzo, prova il sollievo esplosivo che accompagna il soddisfacimento di un bisogno primario» (Levi 1990:969).

17 Se il gusto può diventare - seguendo Bourdieu - una forma di violenza simbolica delle classi dominanti sulle dominate fino ad un suo utilizzo quale vera e propria "arma sociale" di distinzione (Zolberg 1986), alla quale tuttavia appare sempre possibile contrapporre una qualche risposta, al limite di auto-emarginazione (esemplificabile nelle "contro mode" giovanili degli anni sessanta e settanta, nel punk o nel dark successivamente, oggi nel gothic), il pettegolezzo può diventare - seguendo Elias - una modalità distintiva ancora più incisiva, impercettibile ma proprio per questo straordinariamente efficace, alla quale appare difficile opporre strategie difensive, singole e di gruppo (come ben rappresentato nella drammatica storia del dottor Fadigati, medico ebreo e omosessuale protagonista del romanzo di Giorgio Bassani "Gli occhiali d'oro").

18 Questa impostazione ha avuto anche in antropologia un notevole successo dopo il saggio pubblicato da Gluckman (1963).

19 In quanto irriducibili alle tradizionali categorie sociali, ambivalenti (ovvero in possesso della caratteristica biografica fondamentale nella modernità riflessiva) e privi di un concetto antitetico, come rilevato da Beck (2000).

20 Come afferma Simmel: «(...) lo straniero è un elemento del gruppo stesso, non diversamente dai poveri e dai molteplici nemici interni, un elemento la cui posizione immanente e di membro implica contemporaneamente un di fuori e un di fronte» (1909:580).

In primo luogo, appaiono evidenti i cambiamenti introdotti dalla presenza degli immigrati nella percezione dello spazio urbano; un luogo ad alta densità abitativa di immigrati, sia esso periferico o centrale, si trasforma rapidamente agli occhi dei *radicati* in una sorta di “vicolo dei ratti” (Elias, Scotson 1965:77), il valore delle case inizia a deprezzarsi, si rafforza una sensazione di insicurezza e una richiesta generalizzata di maggiore ordine pubblico. Il pettegolezzo opera in questo caso nel fuorviare il dato statistico attraverso la creazione di leggende e luoghi comuni che, tendenzialmente, sovra-rappresentano la negatività degli aspetti sopra ricordati.

In secondo luogo, non meno importante, appare evidente la trasformazione a cui è sottoposto, con la presenza degli immigrati, il “noi-ideale”²¹ di ogni gruppo sociale. L’opinione del gruppo assume un valore normativo maggiore rispetto a quella che il singolo individuo si forma autonomamente (l’Io-ideale di Freud), perché il processo di interiorizzazione della norma riguarda la società nella quale si vive ed è tale da entrare a far parte dell’habitus individuale in maniera pressoché definitiva, caratterizzandone in seguito il comportamento collettivo. Lo stigma di gruppo sugli *outsiders* immigrati, pertanto, si può rivelare molto più efficace rispetto a qualsiasi politica discriminatoria o palesemente razzista: «(...) le persone oggetto dell’attacco non possono reagire perché, sebbene individualmente siano da considerare innocenti rispetto alle accuse o ai rimproveri, tuttavia non sono in grado di evitare, neppure nella propria mente, l’identificazione con il gruppo stigmatizzato» (Elias, Scotson 1965:81)²².

Neppure nella propria mente, dal momento che questi gruppi si (auto)convincono di essere *outsiders* e accettano la subalternità mediante la incorporazione della “vergogna di gruppo”²³, che i gruppi detentori di un potere maggiore impongono loro attraverso l’esercizio del “carisma di gruppo”²⁴: «(...) il fatto che il gruppo socialmente inferiore interiorizzi la credenza denigratoria del gruppo superiore come parte della propria coscienza e della propria immagine di sé rafforza potentemente la superiorità e il dominio del gruppo radicato» (Elias, Scotson 1965: 246). Ritornando alla citazione di Balzac in apertura, in questo processo anche «(...) la persona più degna è portata in breve ad imitare le idee ristrette e le maniere meschine».

Anzianità sociologica e memoria di gruppo

Un altro importante differenziale di potere tra immigrati e autoctoni appare essere quello relativo al tempo. Non solo relativo alla quota di tempo individuale a disposizione (magari da dedicare proprio all’integrazione) ma anche, soprattutto, al tempo condiviso ed alla cosiddetta memoria del gruppo.

Differentemente dagli animali, infatti, che riproducono i loro comportamenti in maniera meccanica seguendo gli istinti naturali, gli uomini agiscono attraverso una memoria collettiva e una capacità riflessiva; sono, cioè, capaci di una *storia*, intesa non tanto come insieme di eventi epocali quanto come traccia del proprio passato sedimentata e condivisa nel gruppo sociale di appartenenza²⁵.

21 Ogni gruppo possiede infatti un “noi-ideale”, una sorta di “opinione generale del gruppo”, che permette ad ogni singolo membro il proprio autocontrollo sociale.

22 Questo circolo vizioso, nel quale la vittima della discriminazione arriva a rafforzarne gli esiti autoconvincendosi della giustezza della propria posizione discriminata era già stata evidenziata anche per quanto concerne l’esperienza storica dei neri americani (Myrdal 1944); a tal proposito, un contributo importante e fino ad oggi erroneamente sottovalutato dalla letteratura sociologica si ritrova negli scritti di Du Bois (2010).

23 «La vergogna collettiva, associata a tali gruppi da altri gruppi più potenti e incorporata nelle invettive comuni e nel pettegolezzo negativo stereotipato, ha un profondo ancoraggio nella struttura della personalità dei membri, come parte della loro identità individuale e, in quanto tale, non è facile liberarsene» (Elias, Scotson 1965:182).

24 Questi due fenomeni sono complementari (Elias, Scotson 1965:183); per un approfondimento sul ruolo del carisma di gruppo in Elias si rimanda a: Perulli 2008.

25 Questo snodo teorico è rintracciabile nel pensiero di Nietzsche: «Con una intuizione straordinaria, Nietzsche offre qui gli elementi essenziali dell’impostazione di ricerca che oggi si richiama all’antropologia culturale e alla storia sociale o anche, come può dirsi in una

Le società sono pertanto composte di una molteplicità di storie di gruppi con i quali noi, in quanto singoli, entriamo in continua relazione, anche identitaria²⁶, in tempi tra loro differenti ed in modalità dissimili. La nostra vita è ritmata dall'insieme di questi tempi e di questi gruppi, compreso il gruppo primario, la famiglia, che forse si congela da noi soltanto con il sonno fisico (anche se la *coscienza familiare* si può oscurare in molti altri momenti).

Proprio per questa sua dimensione onnipervasiva, la memoria diviene anche un importante differenziale di potere tra i gruppi sociali. Se, come sostiene Halbwachs, la memoria collettiva è una ricostruzione del passato che si accorda con i pensieri dominanti, se ne può dedurre che sia anche utilizzabile strumentalmente per legittimare questa o quella élites del momento oppure per consolidare alcune commemorazioni anziché altre (Jedlowski 1997:139). Ecco perché la maggiore *anzianità sociologica*²⁷ evidenziata da Elias per i gruppi *established* potrebbe diventare oggi ancora più discriminatoria in termini di potere reale tra autoctoni e immigrati rispetto alla situazione evidenziata a Winston Parva; le relazioni sociali che sottostanno a questa anzianità costituiscono infatti una sorta di cemento di gruppo che differenzia, separa, contrappone:

(...) nata da una storia comune di cui si ha memoria, questa familiarità costituisce un altro forte elemento nella configurazione delle *chances* che essi devono affermare e per mantenere per un certo periodo il loro potere e il loro status superiore rispetto agli altri gruppi. Senza il loro potere, la rivendicazione di uno status superiore e di uno specifico carisma decadrebbe velocemente e renderebbe vano qualunque elemento caratteristico del loro comportamento. Pettegolezzo di rifiuto, tecniche di boicottaggio, pregiudizio e discriminazione perderebbero ben presto il loro mordente; e così anche qualunque altra arma usata per proteggere la loro superiorità di status e la loro distinzione (Elias, Scotson 2004:242).

Possedere una memoria condivisa rappresenta pertanto una condizione di potere che il gruppo degli *established* autoctoni può sfruttare a discapito del gruppo degli *outsiders* immigrati stranieri.

Strettamente intrecciati con la memoria, esistono poi differenti linguaggi che rendono questi gruppi più o meno chiusi all'esterno e tendenzialmente autoreferenziali²⁸. Il linguaggio assume una centralità assoluta nel tempo della memoria collettiva, dal momento che «le convenzioni verbali costituiscono il quadro contemporaneamente più stabile e più elementare della memoria collettiva (...) ragionare per ricostruire un ricordo significa collocare in uno stesso sistema di idee le nostre opinioni e quelle del nostro ambiente» (Halbwachs 1950:80-81).

Attraverso il linguaggio, la memoria del gruppo diventa nell'individuo una parte consistente del proprio bagaglio culturale: «(...) in effetti, io continuo a subire l'influenza di una società anche quando me ne sono allontanato: è sufficiente che porti con me nel mio spirito tutto ciò che mi mette in condizione di collocarmi dal punto di vista dei suoi membri, di re-immgermi nel loro ambiente e nel loro tempo proprio, e di sentirmi in mezzo a loro» (Halbwachs 1925:125). Un chiaro esempio sul funzionamento di questi meccanismi è rintracciabile nei viaggi fatti insieme ad amici o persone della stessa città o nazionalità, che rimandano continuamente, in modalità dirette o indirette, alla cultura di origine.

L'aspetto della memoria di gruppo, pertanto, appare qui strettamente intrecciato con quello identitario.

vena polemica, alla storia dal basso, per significare che la storia non è più concepita restrittivamente come la nobile sequenza di grandi eventi, battaglie, trattati, matrimoni dinastici e così via, bensì come il risultato cumulativo delle trame e delle reti di relazioni in cui entrano necessariamente, giorno dopo giorno, i gruppi umani, le persone destinate a restare sconosciute, ma che costituiscono nel loro insieme la sostanza viva, la *polpa* sociologica reale del processo storico» (Ferrarotti 1981:14).

26 Questo processo, nato con la differenziazione sociale propria della modernità, assume una sorta di velocizzazione con la cosiddetta età postmoderna, nella quale la moltiplicazione delle appartenenze diventa di centrale importanza: «(...) gli individui si trovano ad appartenere ad una molteplicità di gruppi, hanno diverse realtà, sono membri di più sistemi e in ciascuno di essi giocano una parte della loro identità» (Melucci 1994: 48); sul carattere processuale e plurale dell'identità si veda anche: Sen 2006.

27 Questa *anzianità* non si riferisce infatti ad un dato storico o biologico, ma assume una valenza esclusivamente sociologica: «In ambito sociale, in espressioni come vecchie famiglie, il termine vecchie esprime un diritto alla distinzione e alla superiorità sociale. Ha una connotazione normativa» (Elias, Scotson 1965:236).

28 Come ci insegna il filone di studi sul significato del linguaggio aperto dal Wittgenstein delle "Ricerche filosofiche".

Condividere storie, saperle narrare, diventa infatti una vera e propria prova di appartenenza al gruppo ed anche una modalità distintiva che esclude, se questo è l'intento del gruppo, il nuovo arrivato: «(...) anche quando le storie non hanno un'utilità strumentale, conoscerle è fondamentale: chi non sa le storie del proprio gruppo ne è fuori, con la sua ignoranza confessa la sua estraneità» (Jedlowsky 2000:78).

Tutto questo può anche andare ben oltre il fatto esclusivo della memoria e investire così la natura e le caratteristiche del gruppo, che infatti è costituito da interessi e preoccupazioni che riflettono le particolarità dei suoi membri fino al punto di diventare così "generalisti" e "impersonali" che l'individuo non potrà più perdere nella propria vita, nonostante i cambiamenti che si succederanno. Il ricordo del passato è pertanto composto da una base di durate collettive e non di singole bergsoniane "coscienze isolate". Le nostre coscienze non operano come "corrente continua" in una sorta di pensiero che va sempre e solo in avanti ma, al contrario, attraverso la memoria, si soffermano (nella *corrente*) e diventano *riflessive* (Halbwachs 1925).

Ma ciò non vale per tutti allo stesso modo. Per un immigrato straniero, sembrano ripresentarsi qui gli stessi problemi già incontrati a proposito del capitale sociale che, una volta privato del proprio contesto di formazione, non sembra più funzionare, o meglio, necessita di numerosi correttivi.

Riconfigurazioni in corso: il distretto industriale di Prato

Com'è noto, negli ultimi anni, in particolare a partire dall'ultimo decennio, la crisi economica globale ha interessato il tessuto economico e produttivo di questo territorio in maniera assai profonda, ridimensionando il comparto produttivo primario tessile, accelerando quei mutamenti sociali già visibili durante la fase dell'ultimo piano strutturale di Bernardo Secchi (Giovannini, Innocenti 1996) e mettendo in discussione gli assetti consolidati tra *established* ed *outsiders*.

Queste trasformazioni ci hanno mostrato come la "forma distretto", consolidatasi nel corso del tempo quale elemento portante del sistema sociale e produttivo (Becattini 2000), sia stata interessata da numerose novità: nei connotati del mercato, con l'avvento di nuove tecnologie, diversificazione e delocalizzazione produttiva...etc; tra i soggetti sociali del distretto, con una crescita significativa delle figure più *estrane* al modello tradizionale²⁹; nella cultura distrettuale, soprattutto attraverso le *discontinuità* introdotte dalle giovani generazioni (i valori di riferimento, gli stili di vita, le scelte professionali...etc), dove la centralità della cultura del lavoro sembra essere entrata in crisi. Non ultima per importanza, infine, è cambiata anche l'immagine della città-distretto, dove le fabbriche all'interno del perimetro centrale sono state demolite e al loro posto ha trovato spazio il mercato immobiliare residenziale, riguardando molti cittadini fiorentini e pistoiesi in una prospettiva di area metropolitana diffusa.

L'immagine del distretto appare pertanto caratterizzata da una fase di generalizzato e continuo (ri)assestamento a questi differenti processi di trasformazione, in un quadro meno localistico e più esposto alle interdipendenze globali, tale da sottoporre a nuove tensioni l'intreccio tra strutture produttive, legami sociali, politiche pubbliche, azioni collettive, da sempre il punto di forza della *società locale* pratese.

Queste trasformazioni strutturali si sono accompagnate nel tempo ad un processo di *riposizionamento* dei soggetti sociali presenti sul territorio: soggetti un tempo poco visibili (disoccupati) o inesistenti (immigrati stranieri, lavoratori precari) hanno acquisito una sempre maggiore *centralità* sociale a discapito delle figure tradizionali del distretto, come quelle operaie, dei piccoli artigiani, dei rappresentanti tessili, che invece sono divenuti sempre più marginali. Non solo in termini quantitativi e di visibilità puramente numerica. Da un punto di vista figurazionale, infatti, possiamo notare come gli attori tradizionali (appartenenti al mondo tessile) abbiano perduto la centralità sociale ricoperta in passato in favore di quelli un tempo più "marginali" (immigrati, lavoratori precari, donne, giovani con livelli di istruzione elevati), e come questi nuovi soggetti abbiano introdotto, innanzitutto, un nuovo

29 «(...) giovani scolarizzati, disoccupati, immigrati extracomunitari, etc..» (Giovannini 1997:284). A distanza di alcuni anni da quella definizione, lo sviluppo della atipicità contrattuale, soprattutto tra i giovani, ci suggerisce di inserire tra i soggetti più *estranei* alle logiche distrettuali anche i lavoratori a tempo determinato, gli interinali e i lavoratori a progetto.

sistema di conoscenze. Il tradizionale sistema distrettuale infatti, informale e onnipervasivo, non sembra rientrare più tra le caratteristiche principali delle “nuove conversazioni”³⁰ territoriali, dato che i nuovi attori non parlano tutti la stessa lingua, sono portatori di valori differenti, hanno finalità esistenziali multiple e non si sentono parte integrante del “progetto” distrettuale (elementi necessari per la presenza di una *forma mentis* distrettuale, come ci ha insegnato Giacomo Becattini).

Tra i nuovi attori sociali, gli immigrati di origine straniera sembrano porsi come i principali protagonisti di questo processo di continua *riconfigurazione*, per il peso oggettivo ricoperto sul territorio (costituendo circa il 15% della popolazione residente³¹) e per il ruolo sociale di *outsiders* ricoperto.

Anche in questo caso, seppure con alcune differenze dovute alla distanza culturale di partenza, gli autoctoni (*established*) sembrano reagire agli immigrati stranieri (*outsiders*) con i meccanismi di chiusura attivati sulla base di una maggiore *anzianità sociologica*.

Una recente indagine effettuata nella popolazione (Bracci *et alii* 2006) evidenzia infatti come, accanto alla convinzione generalizzata che gli stranieri siano i responsabili principali dell'aumento della criminalità, l'unica possibile condizione di inclusione per gli stranieri sia quella di adeguarsi al sistema di valori espressi dalla collettività autoctona, pur nell'ambivalenza, già rilevata in altre ricerche, tra una spinta solidaristica di fondo, in ogni caso presente tra gli intervistati, e una chiusura identitaria rispetto alle questioni legate alla vita quotidiana (Ambrosini 2005).

Il pettegolezzo e l'utilizzo di stereotipi hanno alimentato e supportato negli ultimi anni la costruzione di processi sociali distintivi e discriminatori; è quello che è successo, ad esempio, nel cosiddetto “macrolotto 0”, una tra quelle aree della città cresciute di più all'indomani delle prime migrazioni interne e che ha poi intensificato il ritmo di crescita con l'arrivo della comunità cinese sul territorio, producendo un vero e proprio processo di segregazione abitativa su base etnica (Bressan, Tosi Cambini 2011).

La conformazione storica della città-fabbrica e la presenza di numerosi laboratori lasciati vuoti per il trasferimento o per la chiusura delle aziende sono stati elementi che la comunità cinese ha capitalizzato nel proprio progetto migratorio incentrato sulla apertura di attività imprenditoriali. La posizione dell'area urbana, inoltre, così vicina ma allo stesso tempo esterna al centro storico, ha favorito la crescita di servizi e negozi pensati soprattutto per la popolazione di origine cinese, alla stessa stregua di quanto è successo in altre parti del mondo (Laczko 2003). Nel corso degli anni, gli stranieri si sono poi collocati in quelle aree che mostravano maggiore disponibilità di abitazioni libere utilizzando i classici meccanismi di mercato, con investimenti individuali e di comunità. Si è trattato per lo più delle stesse aree che qualche decennio prima avevano accolto altri gruppi di immigrati, italiani del sud Italia, che nel frattempo si erano in gran parte spostati verso altri luoghi della città.

Questo processo insediativo, che ha mutato profondamente la morfologia sociale dell'area, ha visto la produzione pubblica di una sua definizione - *Chinatown* - con la quale il gruppo *radicato* ha voluto marcare una cesura dal resto della città, costruendo i presupposti per un utilizzo sempre maggiore del termine in senso discriminatorio³².

Sia chiaro, questo *stigma* ha interessato la popolazione di origine cinese in termini assai simili a quelli già visti in passato per gli immigrati meridionali, che erano chiamati “marocchini” e per molto tempo hanno prevalentemente abitato due zone precise della città, il quartiere di San Paolo e la zona del “Cantiere”, considerati spesso *off limits* nel corso degli anni ottanta del novecento per chi non apparteneva a quella *comunità*.

30 Sul cambiamento delle “conversazioni” distrettuali, in termini di circolazione delle conoscenze, informalità delle relazioni, reti lunghe e corte si veda: Lester, Piore 2004.

31 La popolazione straniera è arrivata a registrare nel 2010 una presenza di 34mila presenze nel territorio provinciale di cui 28mila nella città di Prato. Tra gli stranieri, un ruolo centrale è giocato dalla componente della popolazione di origine cinese che conta circa 12mila presenze, di cui circa 11mila residenti nella città di Prato e per lo più concentrati in un'area urbana limitrofa al perimetro delle mura storiche del centro.

32 Come è stato opportunamente osservato «il termine *Chinatown* – che in Italia è evocativo di isolamento, chiusura e mistero - viene usato per descrivere tutti gli insediamenti dei migranti cinesi, al di là delle diverse modalità di inserimento nel territorio che hanno avuto luogo nel corso degli anni. La comunità di migranti cinesi viene vista come un insieme omogeneo indifferenziato e gestito da poteri criminali» (Ceccagno, Rastrelli 2008).

Ciò nonostante, le conseguenze politiche di questi processi non si erano mai spinte fino a varare ordinanze comunali che vietassero di sputare in terra con tanto di cartellonistica in lingua cinese o che, sulla base di una perimetro spaziale tracciato *ad hoc*, impedissero alle attività commerciali presenti nella zona di rimanere aperti oltre la mezzanotte³³. La realtà è che, come ha spiegato bene Roger Bastide (1971:23), il pregiudizio è sempre legato alla discriminazione, qualunque forma esso assuma: «E' un insieme di sentimenti, giudizi e naturalmente di attitudini individuali che provocano o per lo meno favoriscono e talvolta semplicemente giustificano delle misure di discriminazione».

Anche il concetto di *identità*, per altro assai controverso nelle scienze sociali (De Vita 2008; Remotti 2010), può essere utilizzato come una modalità definitoria discriminatoria dall'efficacia assai elevata.

In una recente ricerca Bracci (2010) ha messo in evidenza i pericoli di un utilizzo ipostatizzato del concetto, divenuto sempre più, anche nel dibattito pubblico, una sorta di *mantra* ideologicamente orientato.

In questo senso, ha pesato non poco la “nuova” interpretazione che la maggioranza dei *radicati* ha voluto dare alla cosiddetta *pratesità*, contrapponendo una presunta identità nativa (il “pratese doc” di una certa stampa locale) ad altre non rispondenti a questo prerequisite e sotto-intendendo: è *pratese* soltanto chi lo è da generazioni (in una sorta di pericoloso *ius sanguinis* territoriale).

Il dato di fondo è che i processi globali di cui siamo testimoni, generatori di incertezza diffusa nella popolazione, hanno considerevolmente accelerato la diffusione e, soprattutto, l'accettazione generalizzata di questa percezione identitaria, al punto da legittimarla quale momento di difesa della propria tradizione e della propria cultura nei confronti di supposte culture avverse. Proprio nel momento in cui si sono “sfilacciati” i tratti più comunitari della società, potremmo dire, la globalizzazione ha riproposto con forza anche la possibilità di costruire identità attraverso gli stilemi territoriali: le radici ancestrali, il culto della terra, lo *ius sanguinis*. E, quello che più conta, questa percezione costituisce comunque la base di risposte collettive nei confronti dei processi globali: «oggi è sempre più difficile trovare gruppi culturalmente omogenei e questa estremizzazione nella ricerca di identità finisce per rappresentare uno strumento di difesa contro i processi di frantumazione e di omologazione culturale» (Berti 2010:156).

Questi aspetti non possono non rientrare nel gioco figurazionale che vede coinvolti gli attori sul territorio, soprattutto nel momento in cui il gruppo dominante utilizza l'*identità* per difendere le proprie posizioni di potere. L'*identità* come spartiacque tra *noi* e *loro* appare pertanto sempre meno definitoria e sempre più discriminatoria, laddove la definizione diventa immutabile nel tempo.

Un altro aspetto rilevante nell'utilizzo da parte dei *radicati* di strumenti di distinzione discriminatori nei confronti degli *esterni* è quello di una declinazione esclusivamente economicistica del processo di integrazione. Sappiamo come in Italia l'integrazione degli immigrati sia pressoché interamente affidata al lavoro e come questo aspetto sia stato rafforzato dai cambiamenti introdotti nella normativa (L.189/2002 sul Testo Unico). La visione economicistica del rapporto tra società e immigrazione esplicitato nella legge promuove nei fatti un rapporto *strumentale* tra la società italiana e una manodopera utile a colmare i vuoti che si sono creati nel reclutamento di bassa qualifica delle industrie nazionali e nelle carenze strutturali del sistema di welfare (esemplificata alla perfezione dal bel titolo di uno dei primi lavori di Maurizio Ambrosini: *utili invasori*). Rispetto alla filosofia proposta dal Testo Unico, il modello attualmente in vigore delega quasi nella totalità al territorio sia le risposte emergenziali che la gestione sul lungo periodo, equiparando di fatto le normali situazioni di marginalità a problemi di sicurezza e ordine sociale. E' la consacrazione della concezione dell'immigrato *risorsa*, oramai assai diffusa tra gli stessi addetti ai lavori, che nasconde il rischio di giustificare una esclusiva valenza utilitaristica dell'immigrato perdendo di vista la persona, e con essa gli stessi diritti di cittadinanza.

L'immigrato, pur avendo il suo specifico vantaggio materiale (spesso centrale nel progetto migratorio), sarebbe infatti ben visto dagli autoctoni soltanto perché funzionale all'interesse economico collettivo (il *nuovo intoccabile*, secondo una definizione che ha avuto molta fortuna); uno stereotipo di immigrato “a tempo”, utile e controllabile (innanzitutto con il contratto di lavoro ma in seconda battuta attraverso le forze dell'ordine), che svolge mansioni

³³ Un provvedimento, quest'ultimo, varato dalla Giunta comunale nel settembre 2010, impugnato successivamente da una trentina di esercenti di origine cinese e riconosciuto illegittimo dal Tar per motivi discriminatori nel marzo 2012.

che gli autoctoni non vogliono più svolgere, ovvero i lavori più faticosi e socialmente meno appetibili.

Questo “modello implicito” di integrazione, tuttavia, non sembra funzionare più al modificarsi della situazione economica e sociale di sfondo, come dimostra bene il caso empirico in questione.

Fino a pochi anni fa, infatti, il distretto ha tendenzialmente assorbito la pressione dei flussi migratori in maniera *complementare* rispetto alle imprese autoctone (mediante una sorta di divisione del lavoro interna: i cinesi nelle confezioni, altri gruppi etnici nel tessile, altri ancora nelle imprese di pulizia e del terzo settore meno qualificato, altri ancora nell’edilizia...etc) e in maniera *sostitutiva* rispetto alla propria manodopera locale (esemplificabile con le mansioni lavorative non più attrattive per la manodopera locale, come dimostra il caso della ciniglia per i lavoratori pakistani, il reclutamento di forza lavoro albanese e marocchina nell’edilizia oppure il ruolo dei cinesi in segmenti del mercato manifatturiero non occupati dagli autoctoni).

In tal senso, è possibile evidenziare come vi sia stato un processo di integrazione economica (incontro tra domanda economica locale e offerta immigrata) abbastanza facile nel territorio (che ha ricordato, per certi versi, l’incontro tra domanda e offerta con l’immigrazione meridionale del passato), almeno fino alla crisi globale che ha avuto inizio nel 2008. In seguito allo sviluppo della crisi economica che ha interessato il territorio, questo principale canale di integrazione sembra essere entrato in crisi, agevolando una traslazione del conflitto da un piano materiale (scontro capitale/lavoro) ad uno culturale (scontro tra differenze di appartenenza), con una scontata accentuazione dei processi discriminatori e razzisti (Wieviorka 2008)³⁴.

Inoltre, soprattutto in alcuni segmenti del mercato del lavoro dove è cresciuto il peso delle imprese guidate da imprenditori di origine straniera, i rapporti di potere sembrano essere mutati rispetto al passato, capovolgendone spesso la situazione di partenza³⁵.

Non sorprende quindi se l’atteggiamento di maggiore diffidenza e paura della diversità si registri proprio tra i soggetti maggiormente esposti alla crisi economica e tra coloro che ricoprono una posizione di debolezza nei confronti del quadro generale delle trasformazioni globali. In termini figurazionali, infatti, questi soggetti, cercando di difendere la loro centralità nel sistema sociale messa in discussione dagli eventi, sembrano reagire con i medesimi strumenti evidenziati nella ricerca di Elias e Scotson.

Interrogativi aperti

In sede conclusiva, evidenziamo alcuni spunti di riflessione emersi dall’analisi di questi processi di *riconfigurazione* attivi sul territorio pratese e degni di approfondimento futuro.

In primo luogo, sarà interessante capire se le dinamiche in corso finiranno per mettere davvero in crisi i meccanismi di riproduzione culturale del distretto o meno. In caso affermativo, il contesto socio-culturale distrettuale potrebbe entrare in crisi su piani differenti: a livello più basso, per i processi di sostituzione di manodopera locale da parte di lavoratori stranieri, portatori di culture altre, e il ruolo svolto da attori sociali prima marginali meno inclini a condividere/identificarsi con il modello valoriale distrettuale; a livello mediano, per la crisi generalizzata delle sue fasce sociali tradizionali (artigiani, operai, lavoratori a tempo indeterminato) che si sono fortemente ridimensionate nel tempo; a livello più alto, per le difficoltà riproduttive del distretto stesso.

In secondo luogo, sarà interessante capire se la riconfigurazione in corso consentirà o meno una reale integrazione degli immigrati. Infatti, se gli immigrati non sono più *outsiders* per il territorio ma figure centrali

34 E’ questa una delle chiavi di lettura suggerita da Filippo Buccarelli (Bracci *et alii* 2006) che, già in epoca precedente alla crisi, notava come le trasformazioni postindustriali del sistema produttivo territoriale costituissero un contesto fertile per esiti di questo tipo, sottolineando come fossero proprio i soggetti più deboli e tendenzialmente meno istruiti nel mercato del lavoro e nella società (operai, piccoli artigiani, casalinghe, pensionati) a manifestare i maggiori segnali di insofferenza nei confronti degli stranieri.

35 E’ il caso del pronto moda cinese nelle confezioni che, pur essendo in relazione con il distretto tessile pratese, viene disegnato come parallelo, autosufficiente e fuori da qualsiasi regola. Per rimarcare il pericolo è stata utilizzata la metafora dell’*assedio* nella più classica logica di contrapposizione frontale *Noi – Loro* (Pieraccini 2008).

del suo funzionamento non possono altresì rimanere *outsiders* da un punto di vista sociale, come i processi di stigmatizzazione sembrano rimarcare. In questo caso, il rischio di una “società duale” diverrebbe una certezza, aprendo scenari conflittuali poco prevedibili nelle loro conseguenze.

In terzo luogo, sarà necessario capire se il lavoro sarà ancora sufficiente a garantire la coesione sociale. Come abbiamo già sottolineato, il lavoro è stato da sempre il principale fattore di integrazione nella realtà pratese. Rispetto alle profonde trasformazioni in corso, tuttavia, l’interrogativo diventa: ma se la crisi economica inizierà ad interessare anche il lavoro degli stranieri, che cosa potrà succedere?

Restano tutti interrogativi aperti sui quali la ricerca (e la politica) potrà (e dovrà) misurarsi in futuro. I processi globali stanno infatti aggravando la situazione socio-economica del territorio e un utile punto di osservazione sarà sicuramente quello di guardare alle *danze sociali* tra i differenti gruppi che lo popolano.

Riferimenti bibliografici

- Ambrosini M. (2005), *Scelte solidali. L'impegno per gli altri in tempo di soggettivismo*, Bologna: Il Mulino.
- Ambrosini M. (2008), *Integrazione contro multiculturalismo: una dicotomia superata?*, in: Idem, *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, Bologna: Il Mulino.
- de Balzac H., (1837), *Illusions perdues*; trad.it. *Illusioni perdute*, Milano: Garzanti, 2003.
- Bastide R. (1971), *Noi e gli altri. I luoghi di incontro e di separazione culturali e razziali*, Milano: Jaca Book.
- Becattini G. (2000), *Il bruco e la farfalla. Prato: una storia esemplare dell'Italia dei distretti*, Firenze: Le Monnier.
- Beck U. (2000), *Come i vicini divengono ebrei: la costruzione politica dello straniero*, in: Idem, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Bologna: il Mulino.
- Berti F. (2010), *Identità, immigrazione, integrazione*, in: F. Berti, A. Valzania (a cura di), *Le nuove frontiere dell'integrazione. Gli immigrati stranieri in Toscana*, Milano: Franco Angeli.
- Bourdieu P. (1979), *La distinction*, Paris: Les édition de Minuit.
- Bourdieu, P. (1992), (intervista con L.D. Wacquant), *Riposte. Per un'antropologia riflessiva*, Milano: Bollati Boringhieri.
- Bracci F. (2010, a cura di), *Oltre la pratesità. Identità e appartenenze nella città multiculturale*, VII Rapporto: Provincia di Prato.
- Bracci F., Mamaj L., Sambo P. (2006, a cura di), *Guardarsi e non vedersi. Uno studio sulle rappresentazioni sociali dell'altro a Prato*, V Rapporto: Provincia di Prato.
- Bressan M., Tosi Cambini S. (2011), *Eterogeneità culturale e spazi pubblici in un distretto industriale: il Macrolotto 0 di Prato come zona di transizione*, in: Idem, (a cura di), *Zone di transizione. Etnografia urbana nei quartieri e nello spazio pubblico*, Bologna: Il Mulino.
- Camus A. (1942), *L'étranger*, Paris: Gallimard.
- Ceccagno A., Rastrelli R. (1998, a cura di), *Ombre cinesi? Dinamiche migratorie della diaspora cinese in Italia*, Roma: Carocci.
- Curi U. (2010), *Straniero*, Milano: Cortina Editore.
- Dal Lago A. (2006), *Esistono davvero i conflitti tra culture? Una riflessione storico-metodologica*, in: C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologia e sfide*, Bologna: il Mulino.
- De Vita R. (2008), *Convivere nel pluralismo*, Siena: Cantagalli.
- Douglas M. (1999), *Questioni di gusto: Stili di pensiero tra volgarità e raffinatezza*, Bologna: il Mulino.
- Du Bois W.E. B. (2010), *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, Bologna: Il Mulino.
- Elias N. (1970), *Was Ist Soziologie?*, Munchen: Juventa Varleg; trad. it. *Che cos'è la sociologia*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.
- Elias N. (2001), *Tappe di una ricerca*, Bologna: Il Mulino.
- Elias N., Scotson J. (1965), *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*, London, Frank Cass; trad.it. *Strategie dell'esclusione*, Bologna: Il Mulino, 2004.
- Eve M. (2011), *Established and Outsiders in the Migration Process*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 2.
- Ferrarotti F. (1981), *Storia e storie di vita*, Bari: Laterza.
- Foucault M. (1975), *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris: Edition Gallimard; trad.it. *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi: 1976.
- Freud S. (1929), *Il disagio della civiltà*, in Idem, *Opere*, vol.X, Torino: Bollati Boringhieri, 1971.
- Giovannini P. (1997), *Declino o riproduzione dei distretti industriali?*, in R. Varaldo, (a cura di), *Il distretto industriale tra logiche di impresa e logiche di sistema*, Milano: Franco Angeli.
- Giovannini P., Innocenti R. (1996, a cura di), *Prato. Metamorfosi di una città tessile*, Milano: Franco Angeli.
- Gluckman M. (1963), *Gossip and Scandal*, in «Current Anthropology», n.4.
- Hacking I. (2000), *The Social Construction of What?*, London: Cambridge University Press.

- Halbwachs M. (1925), *Le cadres sociaux de la mémoire*, La Haye: Mouton; trad.it. *I quadri sociali della memoria*, Napoli: Ipermedium, 1997.
- Halbwachs M. (1950), *La mémoire collective*, Paris: Albin Michel; trad.it. *La memoria collettiva*, Milano: Unicopli, 1987.
- Jedlowski P. (1997), *Memoria*, in «Rassegna italiana di sociologia», n. 1.
- Jedlowski P. (2000), *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Milano: Bruno Mondadori.
- Kofman E., Phizacklea A., Raghuram P. e Sales R. (2000), *Gender and International Migration in Europe. Employment, Welfare and Politics*, London: Routledge.
- Laczko F. (2003, ed.), *Understanding Migration between China and Europe*, in «International Migration», 3 (special issue I).
- Lester R.K., Piore M.J. (2004), *Innovation. The Missing Dimension*, Harvard: University Press.
- Levi P. (1990), *Del pettegolezzo*, in *Opere*, Torino: Einaudi.
- Loyal S. (2011), *Postmodern Othering or Established- Outsiders Relations? Understanding the Reception and Treatment of Immigrants in Ireland*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 2.
- Melucci A. (1994), *Passaggio d'epoca. Il futuro è adesso*, Milano: Feltrinelli.
- Myrdal G. (1944), *An American Dilemma: The Negro Problems and Modern Democracy*, 2vol., New York: Harper and Brothers.
- Pieraccini S. (2008), *L'assedio cinese. Il distretto parallelo del pronto moda di Prato*, Milano: Il Sole 24 ore.
- Perulli A. (2004), *Vita quotidiana e sociologia figurazionale: suggestioni da N. Elias*, in «Quaderni di teoria sociale», 4.
- Perulli A. (2008), *Dal carisma personale al carisma di gruppo. Note su Norbert Elias*, in: G. Bettin Lattes e P. Turi (a cura di), *La sociologia di Luciano Cavalli*, Firenze: Florence University Press.
- Ponzio A. (1995), *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Lévinas*, Paris: L'Harmattan.
- Portes A. (1998), *Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*, in «Annual Review of Sociology», n.24.
- Rauty R. (1995, a cura di), *Società e metropoli. La scuola sociologica di Chicago*, Roma: Donzelli.
- Remotti F. (2010), *L'ossessione identitaria*, Roma: Laterza.
- Simmel G. (1908), *Excursus sullo straniero*, in Idem, *Sociologia*, Milano: Edizioni Comunità, 1989.
- Sen. A. (2006), *Identità e violenza*, Roma: Laterza.
- Villa A. (2011), *The Potential Conflict with the Outsider*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 2.
- Wieviorka M. (2008), *L'inquietudine delle differenze*, Milano: Bruno Mondadori.
- Zanfrini L. (2003), *Il capitale sociale nello studio delle migrazioni. Appunti per una prima riflessione*, in «Sociologia del Lavoro», n.91.
- Zolberg V. (1986), *Taste a Social Weapon*, in «Contemporary Sociology», n. 4.